

Recensiones

Review

Aristotele e i suoi esegeti neoplatonici. Logica e ontologia nelle interpretazioni greche e arabe. Atti del Convegno Internazionale. Roma, 19-20 Ottobre 2001, a cura di Vincenza Celluprica e Cristina D'Ancona, con la collaborazione di Riccardo Chiaradonna, Napoli, Bibliopolis, 2004, 282 pp. ISBN 88-7088-461-9.

De sobra es sabido que en la tradición filosófica griega de finales de la Antigüedad las obras de Aristóteles se convirtieron en objeto de comentario y discusión, muchas veces con la intención de mostrar cómo sus doctrinas estaban de acuerdo con las de Platón y con el deseo de presentarlas constituyendo una unidad de saber. Hubo, pues, un espíritu de sincretismo, que había comenzado con los propios discípulos de Aristóteles y que se generalizó a partir del conocido por el nombre de platonismo medio, en la creencia de que Platón y Aristóteles habían pensado lo mismo. Plotino inició el estudio de Aristóteles y lo introdujo definitivamente en el seno del platonismo, tarea en la que luego destacaron su discípulo Porfirio y las escuelas neoplatónicas de Atenas y de Alejandría, aquella en una línea más especulativa y ésta aplicándose más directamente a los textos aristotélicos y a su exégesis. Cuando el Islam se expandió por el Próximo Oriente y por el norte de África, los libros de Aristóteles y algunos de sus comentarios neoplatónicos fueron traducidos al árabe, constituyendo el pilar sobre el que se asentó la filosofía desarrollada en el mundo del Islam, especialmente por los grandes filósofos pertenecientes al preciso y definido movimiento conocido en el mundo árabe por el nombre de *Falsafa*, tales como Alfarabi, Avicena y Averroes, por citar a los más conocidos posteriormente.

Al estudio de la recepción del pensamiento de Aristóteles por griegos en la antigüedad tardía, por sirios y por árabes y a la reinterpretación que de aquél hicieron éstos, como seña-

la en la introducción la Profesora Cristina D'Ancona, se consagró el Convegno Internazionale organizado por el Centro de estudios del pensamiento antiguo del Consiglio Nazionale delle Ricerche italiano, en colaboración con la European Science Foundation, celebrado en Roma en octubre de 2001, cuyas Actas ven ahora a la luz.

En el primer estudio, Riccardo Chiaradonna ("Plotino e la teoria degli universali. *Enn.* VI, 3 [44], 9") analiza un pasaje de las *Enéadas* de Plotino para mostrar la oposición de Plotino a la ontología de Aristóteles, examinando las razones por las que la diferencia entre las realidades inteligibles y sus imágenes sensibles no corresponden en Plotino a una distinción entre universal y particular, estudiando el tratamiento que Plotino hace de la sustancia primera formulada en las *Categorías* y discutiendo la idea de sustancia primera y de sustancia segunda en los comentaristas neoplatónicos.

Contrariamente a la opinión del autor anterior, Frans A. J. de Haas ("Context and Strategy of Plotinus' Treatise *On the genera of Being* (*Enn.* VI, 1-3 [42-44])") quiere enfrentarse a la opinión común de que en este tratado Plotino combate las *Categorías* de Aristóteles. Cree que Plotino ha pretendido desarrollar una teoría de los géneros ontológicos, en la que la obra de Aristóteles sólo es un instrumento, con categorías de valor ontológico que para Plotino no lo tienen.

El conocido estudioso de las traducciones greco-siríacas, Henri Hugonnard-Roche ofrece una investigación ("La constitution de la logique tardo-antique et l'élaboration d'une logique 'matérielle' en syriaque") sobre el desarrollo de la lógica en el mundo siríaco, especialmente en la obra de Paulo el Persa, cuyo *Tratado de lógica* examina en comparación con un pequeño resumen del *De Interpretatione*, realizado por al-Fārābī. Concluye destacando el carácter material de esta lógica, que haría inútil, para algunos, la constitución de una lógica modal "formal" aristotélica.

Cleophea Ferrari analiza en su artículo ("Der Duft des Apfels. Abū l-Farağ 'Abdallāh aṭ-Ṭayyib und sein Kommentar zu den *Kategorien* des Aristoteles") el comentario a *Categorías* de un autor cristiano, muerto en 1043, y su intento de revitalizar la tarea del comentario en la Bagdad del siglo XI.

También a la cuestión de los universales en un discípulo de al-Fārābī, el cristiano Yaḥyà b. 'Adī (m. 974), expuesta en un tratado titulado *Sobre el esclarecimiento de la existencia de las cosas comunes, cómo les pertenece ser predicadas y cómo no pueden ser predicadas* y su interés para aclarar algunos pasajes oscuros de Avicena en su *Metafísica*, está consagrado el estudio de Marwan Rashed ("Ibn 'Adī et Avicenne: sur les types d'existants"). En apéndice traduce del árabe este texto.

Amos Bertolacci investiga la importancia que el Libro Γ de la *Metafísica* ha tenido en la concepción aviceniana del objeto de la metafísica ("La ricezione del Libro ? della *Metafísica* nell'*Ilāhiyyāt* del *Kitāb al-Šifā'* di Avicenna"). El autor pasa revista a la recepción de ese libro aristotélico hasta la época de Avicena, centrándose en al-Kindī y al-Fārābī; realiza a continuación un exhaustivo análisis de las citas del Libro Γ en la *Metafísica* (*Ilāhiyyāt*) de Avicena; y analiza algunos pasajes concretos, para concluir en la influencia del Libro Γ en la estructura de la obra metafísica de Avicena.

El último trabajo de estas Actas examina también la recepción árabe de la *Metafísica* de Aristóteles. Cecilia Martini Bonadeo ("Ωζ Ερωμενον: Alcune interpretazioni di *Metaph.* Α 7") se centra en el estudio del pasaje referente al Primer Motor inmóvil y cómo ha sido

entendido por los filósofos árabes. La autora repasa la tradición textual árabe de ese pasaje y valora con posterioridad el papel que ha jugado en la filosofía árabe.

A la edición de estos estudios se añade una amplia bibliografía que completa una precisa obra en la que se profundizan cuestiones estrictamente filosóficas planteadas por la recepción de Aristóteles.

R. RAMÓN GUERRERO

YORK, Alcuino de: *Obras morales*, Introducción, traducción y notas de Rubén A. Peretó Rivas, Pamplona, Eunsa, 2004; 197 pp. ISBN 84-313-2209-8.

AQUINO, Tomás de: *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*. Vol. I/2. *Nombres y atributos de Dios*, edición preparada por Juan Cruz Cruz, Pamplona, Eunsa, 2004; 642 pp. ISBN 84-313-2030-3.

Como ya hemos dicho en otras ocasiones, en esta preciosa Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista los libros se suceden sin solución de continuidad. Varios textos clásicos, no conocidos hasta ahora en versión española, vienen a añadirse al amplio y selecto elenco que la componen.

En el primer libro se nos ofrecen diversos opúsculos de Alcuino de York, uno de los principales impulsores del llamado “Renacimiento carolingio”. Sabemos que Carlomagno había pretendido alcanzar en su imperio una unidad no sólo geográfica, sino también espiritual, para lo cual quería ofrecer una educación intelectual, moral y religiosa, impartida a través de las escuelas. Fundó e impulsó la creación de éstas con la intención de formar un clero culto, hasta entonces no preparado, y funcionarios capaces de llevar acabo las tareas adecuadas para la conservación de su imperio. Con el fin de realizar esta enorme empresa, llamó a la corte a Alcuino (ca. 735-804), máximo exponente de la cultura británica de la época y uno de los principales representantes del humanismo medieval, según afirmó Etienne Gilson. Bajo su inspiración, Carlomagno promulgó decretos capitulares para la organización de las escuelas.

Alcuino se ocupó de dos grandes cuestiones filosóficas. En primer lugar, de las artes liberales, útiles para la explicación de la doctrina sagrada y para la interpretación de las Escrituras. En segundo lugar, de cuestiones éticas, basadas en Cicerón y en Casiodoro. A este ámbito de conocimiento pertenecen los cuatro pequeños tratados que el Dr. Peretó Rivas, Profesor de Historia de la Filosofía Medieval en la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina), ofrece en su versión española: el *De vera philosophia*, la *Epistola ad pueros Sancti Martín*, el *De virtutibus et vitiis* y el *De ratione animae*. Una introducción general, en la que el Dr. Peretó se ocupa de presentar el imperio carolingio y el aspecto cultural de la Europa insular, así como de ofrecer un panorama general sobre la vida y la obra de Alcuino, donde pone de manifiesto su importancia para el desarrollo cultural del imperio carolingio. Cada tratado es precedido por una introducción particular, en la que presenta su contexto cultural y doctrinal. Una valiosa y amplia bibliografía da conclusión a este estudio y a la traducción de los textos de Alcuino de York.

El segundo texto no ofrece una parte de una gran obra de Santo Tomás de Aquino, fruto

de su enseñanza en París durante su primera estancia en esta Universidad: el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*. De esta obra, su editor, el Dr. Juan Cruz Cruz, ya nos había ofrecido las dos primeras secciones del Libro Primero, las que versaban sobre “La unidad de Dios en sí mismo” y sobre “La trinidad de personas”. Allí, el Dr. Cruz Cruz ya había presentado el texto de Santo Tomás, así como al autor del *Libro de las Sentencias*, Pedro Lombardo. Ahora podemos leer, en su versión española, las dos restantes secciones de la Primera Parte (distinciones 22 a 34), en la que Santo Tomás se ocupa de la Unidad y Trinidad divinas, y las tres secciones de la Segunda Parte (distinciones 35 a 48) del Libro I, donde trata la cuestión de los atributos de Dios como causa de las criaturas. Excelente el trabajo realizado por el Dr. Cruz, quien al comienzo de cada distinción añade un esquema, muy útil para la comprensión del texto.

R. RAMÓN GUERRERO

GILSON, Etienne: *Eloísa y Abelardo*, traducción de Serafín González, Revisión y apéndice bibliográfico de M^a Idota Zorroza, Prólogo de Juan Cruz Cruz, Pamplona, Eunsa, 2004; 197 pp. ISBN 84-313-2193-8.

GILSON, Etienne: *Dante y la filosofía*, traducción de María Lilián Mujica Rivas, Pamplona, Eunsa, 2004; 317 pp. ISBN 84-313-2162-8.

Se pone a disposición del lector español dos de los muchos textos que el gran medievalista francés consagró a la filosofía en la Edad Media, algunos de ellos ya conocidos en nuestra lengua. En el primero de estos textos, Gilson se ocupa de una de las grandes personalidades del siglo XII, famoso por su vida y por su pensamiento. Pedro Abelardo fue la figura intelectual dominante de su época. Dio un nuevo impulso a la dialéctica, desarrolló su método y extendió su uso, hasta el punto de que se ha llegado a decir que París se convirtió, gracias a él, en el más importante centro de dialéctica y de teología en Europa. Un episodio trascendental en su vida fue el amor que mantuvo con la joven Eloísa, que dio lugar a un epistolario entre ambos, a veces juzgado como apócrifo como recuerda el autor en su apéndice, del que E. Gilson extrae, apoyado en otros textos del bretón (nació, según dice él mismo en su texto autobiográfico, “a las puertas de Bretaña”), un estudio sobre el sentido del matrimonio y sobre la determinación del amor puro y la moral de la intención. Tras el episodio de la castración del filósofo y la separación física entre ambos amantes, el ardor de la pasión reaparece en el recuerdo de Eloísa: “Aquellos placeres de amor, que juntos habíamos gozado, han sido tan dulces para mí que no me arriesgo a arrepentirme ni a cancelar el recuerdo”. Gilson, en esta obra, describe con un gran conocimiento el amor que unió para siempre a estos dos amantes. Idoya Zorroza añade un apéndice bibliográfico muy completo y Juan Cruz escribe un prólogo en el que introduce el texto del ilustre medievalista francés y señala el carácter imprescindible que tiene este libro para comprender las ideas filosóficas que se proyecta en la historia del amor y del matrimonio.

El segundo texto de Gilson es su conocido estudio en el que aborda los movimientos espirituales que se reflejan en el poeta florentino Dante (1265-1321) y que están en el inicio del Renacimiento. El medievalista francés señala en el prefacio que su finalidad ha sido

definir la postura o posturas sucesivas de Dante ante la filosofía; es decir, trata de conocer la naturaleza, función y lugar asignado por Dante al conocimiento filosófico. La primera parte del trabajo está consagrada al Dante “teólogo” y en ella Gilson pasa revista a las metamorfosis de Beatriz en la obra del florentino. La segunda parte se ocupa de Dante y la filosofía en el *Banquete*, analizando el primado de la moral, la trascendencia de la teología y los límites de la metafísica. La tercera tiene como objeto la consideración de la filosofía en la *Monarquía*, en la que reconstruye magistralmente la filosofía política del autor florentino. Finalmente, la cuarta parte estudia la filosofía en la *Divina Comedia*, en la que analiza el tomismo de su autor y otros aspectos que tienen que ver con las Órdenes mendicantes y la sabiduría de Salmón, acabando con una referencia al simbolismo de Siger de Brabante. Gilson acaba su obra con un conjunto de aclaraciones sobre diversos aspectos de Dante y del averroísmo y del tomismo de Siger de Brabante.

R. RAMÓN GUERRERO

AL-FARABI: *El libro de las letras. El origen de las palabras, la filosofía y la religión (Kitāb al-hurūf)*. Traducción, edición y notas de José Antonio Paredes Gandía. Trotta. Colección Pliegos de Oriente. Madrid, 2004. ISBN: 84-8164-718-7.

Nos encontramos de nuevo ante una de las agradables sorpresas con las que viene regalándonos esta joven colección en sus esfuerzos por acercar ricas y cuidadas traducciones al público lego en lengua y culturas orientales. Esta del *Libro de las letras. El origen de las palabras, la filosofía y la religión* de Al-Farabi –realizada directamente del árabe– cuenta con una rica introducción y unas notas aclaratorias acordes en sus explicaciones a lo breve y conciso del texto original.

El texto en cuestión reproduce la segunda parte de libro de Al-Farabi, que pese a su brevedad, constituye la parte de mayor interés filosófico. En él, el Segundo Maestro de los filósofos árabes intenta dar solución a la base intelectual de los conflictos subyacentes a la relación entre la fe y la razón o, lo que es lo mismo, el complejo y no siempre suave diálogo entre filosofía y religión. Para ello describe el que considera el exacto modelo explicativo de dichas disciplinas desde la génesis de ambas y tomando como marco el único punto que, a su juicio, marcha en común en todos los estadios de sus desarrollos concretos: el lenguaje.

La elección del lenguaje como marco de explicación de los contenidos de ambas disciplinas humanas (Al Farabi también considera la religión como un producto cultural) invita este pensador a descubrir y desarrollar: toda una filosofía del lenguaje, desde los estadios psicolingüísticos de su génesis al desarrollo de los distintos niveles de discurso; una sociología del conocimiento y una historia de las ciencias, desarrolladas ambas desde la evolución de los niveles competenciales del lenguaje; una teoría de la religión como actividad cultural posterior a todo lo anterior en tanto que formación intelectual del individuo y la sociedad; y, finalmente, un discurso conciliador entre la filosofía bien entendida y los ámbitos de discurso de la comunicación de la religión a los ciudadanos (teología y derecho). El texto se divide en siete capítulos (el capítulo I se corresponde con el XIX de la totalidad del libro y así sucesivamente).

En el primer capítulo, Al-Farabi introduce el problema al que pretende dar solución mediante su estudio lingüístico. Este problema no es otro que el de la relación entre filosofía y religión dentro de la sociedad que dota de sentido a ambas. Para comenzar a ver la solución a dicho problema, dice, es preciso prestar atención a lo correcto y bien formado de las fuentes lingüísticas y de discurso de las que las disciplinas religiosas (teología y derecho) toman su fundamento. Dichas fuentes están sintetizadas en los distintos tipos de filosofía (entendida de momento y genéricamente como modos de razonamiento), y no todos son válidos. Los métodos de persuasión del derecho o imaginativos (simbólicos) de la teología sólo estarán bien fundados cuando se alimenten de una filosofía bien fundada. Es por eso que la religión depende de la filosofía y los expertos en la ciencias concretas de la religión dependen de la primera en tanto que dependen de la segunda. Los teólogos y defensores de a fe deben tener buen cuidado al elegir las fuentes en las que amparar su discurso pues, de lo contrario, pueden causar graves problemas a la comunidad. Todo el desarrollo posterior del libro viene a justificar esta tesis desde un estudio lingüístico y epistemológico.

El capítulo segundo explica el nacimiento del lenguaje, esto es, el nacimiento de las letras y las palabras. En él, Al-Farabi desarrolla una teoría de las distinciones entre las lenguas. Dicha distinción se basa, en un primer momento antes de implementarse en el convencionalismo semántico posterior, en los aspectos geográficos: es la geografía la que determina la constitución fisiológica del individuo que subyace a toda posibilidad de fonación. También es la geografía la que determina el ámbito práctico en que el individuo, durante en transcurso de la acción, precisa del nombramiento de los elementos que la constituyen y de los distintos tipos de relaciones prácticas que mantiene con ellos. De ahí que lo primero sea el grito de las letras y, posteriormente, la articulación de palabras. Es aquí pues donde Al-Farabi hace descansar los primeros niveles de articulación semántica.

En el tercer capítulo nuestro filósofo nos explica el modo en que nace la lengua de una comunidad, que no es otro que la convención. El que los hombres se vean obligados a consensuar las palabras con los objetos y con las acciones que con ellos desarrollan implica el nacimiento del universo semántico, pero también el de la integración social. La comunidad política nace de la comunidad lingüística. La complejidad aumenta con la aparición de los objetos mentales o conceptos universales, que obligan a establecer la diferencia bien depurada entre objetos universales y concretos, entre conceptos universales y concretos: nace la gramática como legislación del consenso lingüístico. De la búsqueda de normalización del léxico nacen también las primeras artes lingüísticas propias de toda cultura en madurez: la retórica y la poesía. Pero éstas, pese a enriquecer el lenguaje mediante el uso de las figuras propias, aún son epistemológicamente insuficientes: aún se mantienen en el equívoco terreno de lo consensuado.

El análisis del nacimiento de las primeras artes supone la extensión de la teoría del lenguaje a la teoría de la ciencia y Al-Farabi le dedica el capítulo cuarto. Los primeros conatos de ciencia racional balbucean en los intentos de los poetas y los rétores de establecer un orden en el léxico que permita establecer mejores referencias semánticas y una ordenación formal del lenguaje. Estas artes vulgares no son otra cosa que los primeros pasos de una Lógica incipiente, esto es, dialécticas y no apodícticas.. De ahí los dos pasos clásicos: el que se da de la alegoría a la poesía y el que va de la tradición oral a la tradición escrita. El volumen de la tradición desafía a la memoria y la aún joven razón busca la solución en la escri-

tura. Todo ello enmarcado aún en el ámbito de la comunidad, que marca en Al-Farabi cierto toque nacionalista en la formación del lenguaje y el seguimiento del tópico árabe acerca de la pureza de la lengua y los hombres del desierto como referencia a seguir. Para el Segundo Maestro aún es problemático el encuentro con otras culturas y lenguas antes de la clara y fortalecida definición de las propias, esto es, anterior a la formación de las cinco artes del lenguaje: retórica, poesía, memoria de la tradición, la gramática y la escritura. Todo ello aún epistemológicamente peligroso, pues no supone el conocimiento de lo universal, sino del universo concreto de la experiencia social, del consenso.

El quinto capítulo explica el final del camino epistemológico: sólo la necesidad del conocimiento de las causas de las cosas y del lenguaje humano llevan a la verdadera filosofía, que no es otra que aquella que se formula de manera silogística apodíctica. Sólo desde esa lógica puede el hombre dar razón cabal de sus pensamientos y acciones y sólo desde ella proponerlos al nivel de la comunidad política, esto es, legislativamente. La reflexión sobre la acción humana y sus principios promueven las preguntas sobre el bien y la felicidad que son explicados al resto a través del discurso de la religión. El derecho surge posteriormente en tanto que decisión y peritaje de lo que debe adecuarse a los principios que rigen la acción. También recae en el ámbito de su responsabilidad definir los medios precisos y racionales para encauzarla cuando no existen antecedentes claros en la definición de dichos principios. Tanto unos como otros cuentan con la demostración apodíctica para la defensa de los contenidos de la religión y la política de la comunidad.

Sólo desde aquí pueden el teólogo y el cadí reflexionar acerca de la relación entre la filosofía y la religión y su defensa. Pero sólo actuarán bien si toman como referencia la filosofía bien consolidada y no aquella que está formada con ideas y argumentos engañosos. Una teología y un derecho fundados en una filosofía engañosa no harán sino presentar una religión engañosa, unas leyes equívocas con torpes y confusos argumentos en su defensa. Esto es fundamental no sólo para mantener la cohesión religiosa y política de la comunidad, sino para regir el mejor modo en que dicha comunidad se relacione con otras, o lo que es lo mismo, con otras religiones y leyes. Sólo la buena formación filosófica sirve de guía crítica a la hora de determinar si la filosofía que funda la religión está bien formada y desde ahí, realizar el mismo ejercicio en el encuentro con otras comunidades. A esto último dedica Al-Farabi el capítulo sexto.

La Lógica subyace a todas las gramáticas concretas que alimentan los discursos de la teología y del derecho, pues es expresión formal de la racionalidad común a todos. Por eso A-Farabi defiende la importancia y la utilidad de la filosofía griega, no sólo porque haya enriquecido con sus términos la lengua y cultura árabes, sino porque ha comunicado a su vez la herramienta precisa para su correcto funcionamiento, el elemento de su depuración constante: la lógica. Es por eso que, ahora y no antes, la comunidad y la cultura son lo suficientemente maduras como para poder dialogar con otras sin perder su propia identidad lingüística, política y religiosa. Éste y no otro es el papel de la traducción de términos, necesaria no sólo para importar términos e ideas enriquecedoras para la propia cultura, sino también para expresar en ellas ideas propias elaboradas en términos propios. Es fácil ver que es en uso correcto de la Lógica donde nuestro filósofo encuentra la base suficiente para la construcción del discurso y del diálogo con otras sociedades. Todo el capítulo séptimo está dedicado a ello.

Por todo esto consideramos que esta obra medieval tiene un carácter muy actual y que su importancia no es desdeñable en absoluto. El que la base de su explicación sea lingüística supone un ejemplo histórico importantísimo para los adeptos de la filosofía analítica. El tema central, las relaciones entre filosofía y religión, así como las estratificaciones de la sociología del conocimiento, suponen todo un modelo de reflexión poco atendido aún en la historiografía de la filosofía medieval en el seno de su temática más propia. La apuesta por una lógica común, reflejo de una racionalidad y espíritu común a todos los hombres como base del diálogo intercultural (esto es, interfilosófico e interreligioso) no puede ser más actual y útil en el agitado modo en que vivimos estas cuestiones hoy día.

No queda sino alegrarnos de que piezas filosóficas como ésta aparezcan en el panorama de las traducciones. Panorama éste en el que los lectores interesados en rescatar elementos útiles de la historia para resolver los problemas de su tiempo, encontrarán en el texto de Al-Farabi una sabia herramienta.

José Antonio PAREDES OSUNA

Metaphysics in the Twelfth Century. On the Relationship among Philosophy, Science and Theology, edited by Mathhias Lutz-Bachmann, Alexander Fidora, Andreas Niederberger, Turnhout, Brepols Publishers, 2004, 220 pp., ISBN 2-503-52202-5.

Que la tradición platónica, en su lectura neoplatónica especialmente, tuvo que ver con los primeros esbozos de exposición metafísica en la Edad Media latina es algo conocido. El siglo XII fue, además, aquel en el que se manifestó plenamente esta orientación que poco a poco iría cobrando un gran auge en el medioevo latino, como hace años señaló acertadamente D. M. Chenu, al hablar del “albolear metafísico” en referencia al paso que se fue dando en ese siglo de la teología a la metafísica. Fue un siglo en el que también se prestó atención al problema de los principios y a la doctrina filosófica de Dios. A la relación entre estos dos saberes, metafísica y teología, entre sí y respecto a la ciencia está dedicado el libro que comentamos.

Comienza con un estudio de M. Lutz-Bachmann (“Metaphysik und Theologie. Epistemologische Probleme in den *Opuscula Sacra* des A. M. S. Boethius”) sobre una de las fuentes más importantes de conocimiento de la metafísica en el siglo XII, el romano Boecio, de quien se analizan algunas cuestiones epistemológicas en relación con la disciplina de la metafísica, así como la relación que esta enseñanza tiene con la teología.

Andreas Speer (“Das ‘Erwachen der Metaphysik’. Anmerkungen zu einem Paradigma für das Verständnis des 12. Jahrhunderts”) se ocupa de poner de manifiesto el renovado interés que hubo en este siglo por la gnoseología y la metafísica, mostrando el carácter que esta disciplina tiene en los diversos autores y señalando que no pueden ser comparadas las maneras de entender la metafísica en el siglo XII y en el siglo XIII, en el que el “saber buscado” adquirió toda su fuerza filosófica.

Por su parte, Charles Burnett (“The Blend of Latin and Arabic Sources in the Metaphysics of Adelard of Bath, Hermann of Carinthia, and Gundisalvus”) pretende mostrar el gran esfuerzo realizado por esos tres autores del siglo XII para asimilar conceptos y cues-

tiones metafísicas recibidos por mediación de autoridades latinas y árabes y cómo se descubre en ellos un interés común por Boecio, debido quizá a la influencia que Thierry de Chartres pudo ejercer sobre ellos.

Alexander Fidora (“Zum Verhältnis von Metaphysik und Theologie bei Dominicus Gundissalinus”) vuelve sobre un autor muy querido por él y al que consagró su Tesis Doctoral. Aquí profundiza en la concepción de la metafísica de Domingo Gundisalvo, señalando que por vez primera en el pensamiento latino medieval la metafísica no depende de la teología.

A otro de los nombres del siglo XII, más conocido como traductor que como autor original dedica su trabajo Thomas Ricklin (“Die lateinische Entdeckung der Quintessenz: Die *Philosophia* des Daniel von Morley”), quien muestra que los estudios de filosofía natural de Daniel de Morley contribuyeron de manera significativa al conocimiento metafísico.

Tres estudios versan sobre la metafísica en el pensamiento judío y en el árabe. En primer lugar Yossef Schwartz (“Zwischen Philosophie und Theologie im 12. Jahrhundert: Halevi, Ibn Daud und Maimonides”) estudia la relación entre metafísica y teología en esos autores y reconstruye las diferentes versiones de la filosofía y la teología en el pensamiento judío, sirviéndose de seis criterios: definición misma, estilo, horizonte intelectual, recepción, conocimiento y ciencia, y, finalmente, pertinencia socio-lingüística. J. M. Udina (“Die Diskussion zwischen Metaphysikern und hebräischen Theologen: Maimonides”) estudia a Maimónides como teólogo y metafísico, en diálogo con Hegel, y en relación a su aportación a la tesis aristotélica de la naturaleza eterna del universo. En fin, Jack C. Marler (“Averroes: The Platonic Rejection of Textual Conservatism”) se ocupa de la metafísica de Averroes en relación al pensamiento político platónico.

Gillian R. Evans (“The discussions of the Scientific Status of Theology in the Second Half of the Twelfth Century”) examina, a partir de la recepción de Boecio dada en el siglo XII y analizando diversos pasajes suyos, en qué medida el estudio de los *Opuscula Sacra* de éste afectó a la comprensión del problema de la distinción entre metafísica y teología.

Finalmente, al examen de un importante autor del siglo XII, Alano de Lille, se consagran los dos últimos trabajos que componen este libro. Andreas Niederberger (“Naturphilosophische Prinzipienlehre und Theologie in der *Summa ‘Quoniam homines’* des Alain von Lille”) indaga los diversos desarrollos de la doctrina de los principios de la filosofía natural de Alano de Lille en relación con la teología negativa del Pseudo-Dionisio. Françoise Hudry (“Métaphysique et théologie dans les *Regulae theologiae* d’Alain de Lille”) estudia esta obra del autor francés para poner de relieve la influencia ejercida en él por el *Liber de causis* y la diferencia entre metafísica y teología. Concluye su trabajo señalando cómo la obra de Alano proporciona un instrumento fiable para quienes quieren introducir la metafísica y la lógica en la teología, pero también para servir de señal de alarma de los riesgos que tal tarea implica.

R. RAMÓN GUERRERO

LUTZ-BACHMANN, Mathias, Alexander Fidora y Pia Antolic (ed.): *Erkenntnis und Wissenschaft: Probleme der Epistemologie in der Philosophie des Mittelalters / Knowledge and Science: Problems of Epistemology in Medieval Philosophy*, Berlín, Akademie Verlag, 2004, 277 pp.

Es este un volumen recopilatorio de diferentes artículos que tuvieron su origen en una serie de conferencias impartidas en la Universidad de Frankfurt en Diciembre del 2003 bajo el título de *Die Konstitution des menschlichen Wissen und der Wissenschaft – Zur Diskussion der Epistemologie im Mittelalter am Leitfaden der Aristoteles-Kommentare*. A partir de ellas se ha ampliado en el volumen el número de participantes en la discusión del tema y se incluyen colaboraciones tanto en lengua alemana como en inglesa.

Efectivamente el tema que trata de analizar como eje común de toda la obra es el de la teoría del conocimiento y de la ciencia de Aristóteles, así como la recepción de este legado y el impacto causado por él en los siglos XII y XIII latinos, incluyendo las reacciones encontradas con el pasado agustiniano-platónico, el neoplatonismo y otras corrientes presentes en el momento, en las que cabe incluir la propia mediación árabe a través de los comentarios de Avicena, Avempace o Averroes, e incluso aportaciones judías. El estudio, y la base de todo el trabajo, se encuentra asentada fundamentalmente en la recepción de dos obras de Aristóteles, el *De Anima*, y *Los Analíticos*. En torno a ellos se muestra el interés y la importancia que tuvo en toda Europa el encuentro con este legado para plantearse el concepto de ciencia, las formas de hacer ciencia, concebir el acto de conocimiento, las diferentes clases de conocimiento existentes y, en definitiva, desarrollar unos prolegómenos lógico-prácticos (*sciencia et ars*) de una nueva forma de acceder al conocimiento y poderlo validar como cierto. Todo esto no es sino una manifestación de la revolución ideológica y filosófica en la historia del pensamiento a la que dio lugar la llegada de Aristóteles y sus comentaristas árabes, y que complementan en lo intelectual eso que tradicionalmente se ha dado en llamar el “renacimiento del s.XII”, pero que en este caso preludian en buena parte el auténtico Renacimiento y algunas de las corrientes empiristas (en concreto británicas) de la modernidad.

El libro se abre con un artículo de Wolfgang Detel, *A new reading of Aristotle's Philosophy of Science*, donde se muestra que las ideas aristotélicas de ciencia y actividad científica ese basan en un conocimiento que puede ser adjetivado de apodíctico, asimismo se estudia como entiende el estagirita las ciencias empíricas y sus diferencias con el conocimiento silogístico, de esta manera se puede decir que con Aristóteles, de hecho, da comienzo lo que podemos denominar como conocimiento científico, centrándose en el conocimiento por inducción. En los *Analíticos* muestra la idea de demostración, de conocimiento científico basado en la demostración uniendo lógica y teoría de la ciencia. En los *Analíticos posteriores* trata la relación entre demostración y definición. Por lo mismo, toca el tema del error y de la ignorancia, analizando su procedencia. En cuanto al estatuto epistemológico de los *Analíticos*, Aristóteles, al clasificar todas las ciencias, la dialéctica, la lógica y la teoría de la ciencia no aparecen, ya que les concede el papel de propedéuticas de las ciencias como tal, en otras palabras, en puridad tales disciplinas no son ciencias, pero son necesarias para hacer ciencia y vienen a jugar el papel de *paideia*.

Jack C. Marler en *Ammonius and Eriugena: on Matter and Predication*, trata de las

Categorías de Aristóteles y como el concepto de substancia es asumido por Ammonius Hermenión y Eriúgena como ejemplos tempranos de discusión de temas aristotélicos. Respecto del primero, Ammonius (440-521), el discípulo de Proclo, entiende que ninguna auténtica substancia puede ser corpórea, y en todo caso, lo material es substancial tan sólo de forma marginal. Para Eriúgena la materia no es sino un conjunto de accidentes que proceden de invisibles causas a visible materia. Para él la substancia es por naturaleza incorruptible y la materia es todo lo contrario. Todo ser corpóreo es el resultado de una composición no de substancias sino de accidentes de substancias que colaboran para dar lugar al *quale* y al *quantum*. Por último, tanto para Ammonius como para Eriúgena, la causalidad procede de lo universal a lo particular, de ahí la preeminencia de lo universal.

Hans Daiber firma *The Limitations of Knowledge According to Ibn Sīnā: Epistemological and Theological Aspects and the Consequences*. En este interesante texto se plasma como el aristotelismo alejandrino al confrontarse con el neoplatonismo plantea en Avicena un “cambio” de orientación lógica en el que se plantea la incognoscibilidad de lo Uno. Así la teoría del conocimiento sometida a una lógica aristotélica modificada por el neoplatonismo da como resultado que lo Uno no puede ser conocido por estar sometido a causas y efectos. La Primera Causa no puede ser explicada por el *Syllogismos tekmeriodes* pues este únicamente puede ser indicativo de la existencia del Primer principio, de la causa incausada, pero no de su porqué. En Aristóteles *Agens agit simile sibi*, en tanto que en el neoplatonismo la causa es ontológicamente superior al efecto y tal es precisamente la interpretación que se ve en al-Kindī y en Avicena. Avicena y Mull^a Sadr^a afirman que la trascendencia de Dios no puede ser conocida, al igual que Maimónides.

David Wirmmer en *Der Begriff der Intention und seine erkenntnistheoretische Funktion in den «De Anima-Kommentaren» des Averroes* aborda como el concepto de intención funciona como una forma inmaterial y une las formas conocidas con las conocibles. En este sentido el concepto de *ma'n*^a en una de sus acepciones juega en árabe este papel siendo central en la teoría del conocimiento en Avicena, Avempace y Averroes. Averroes, en concreto, lo toma de Avempace, y en el filósofo cordobés constituye, de hecho, una teoría de la intencionalidad que enlaza con la moderna fenomenología.

Sten Ebbesen en *Echoes of the «PosteriorAnalytics» in the Twelfth century* da cuenta de como Boecio Dacio al asimilar el aristotelismo de los *Analíticos Posteriores* rechazó la teología como ciencia, ya que no es un conocimiento accesible a los humanos. Parte de ello para dar cuenta de cómo se produjo la recepción y transmisión de los *Analíticos Posteriores* durante el siglo XII hasta su efectiva utilización en el s. XIII por Boecio Dacio, y por ello se puede ver en este autor el triunfo de los *Analíticos* como teoría del conocimiento y un antes y un después en la Historia de la Teoría del Conocimiento en la Edad media. Se incluye como apéndice el texto anónimo *Compendium Sophisticorum Elenchorum*.

Alexander Fidora estudia en *Dominicus Gundissalinus und die Rezeption der aristotelischen Wissenschaftstheorie* la importancia de Domingo Gundisalvo en la llamada “Escuela de Toledo” y la recepción del aristotelismo, en concreto de los *Primeros Analíticos* por los que se pasa en la teoría del conocimiento de Avicena a Aristóteles, incluso se puede hipotizar que con él se da la primera recepción de los *Segundos Analíticos*, de Aristóteles en general y de su interpretación árabe-judía.

Nadia Givsan en *Zur Seelenlehre des Michael Scotus im Kontext der Wissenskultur am*

Hofe Friedrichs II aborda la labor de Scoto en la corte de Federico II de Sicilia y en concreto la redacción de su *Liber Introductoris* del que tan solo nos han llegado fragmentos repartidos en cuatro manuscritos. Analiza pormenorizadamente estos fragmentos y llega a la conclusión de que seguramente el libro tuvo su comienzo en Toledo.

El trabajo de Dorothée Werner en *Die Selbstreflexivität der memoria bei John Blund in seinem «Tractatus de Anima»* es muy interesante por mostrar como en este filósofo inglés la discusión en torno a la autoreflexividad de la *memoria* supuso un impulso para la integración de la corporeidad-empírica como vía válida de autoconocimiento del yo.

Steven Marrone en *William of Auvergne and Aristotle on Knowing* se trata de como en el comentario de Grosseteste a los *Analíticos Posteriores* se estudia las cualidades que ha tener la ciencia para que sea tal. A partir de aquí se pasa a tocar el tema de la verdad y su enunciabilidad, en Guillermo de Auvernia y Grosseteste, a partir de su lectura de Aristóteles respecto a las verdades eternas: Dios y la existencia eterna. Guillermo afirma que no hay diferencia entre la enunciabilidad de las verdades científicas y de otro tipo.

Robert Grosseteste and Roger Bacon on the «Posterior Analytics» es un texto donde Jeremiah Hackett trata de la importancia para Grosseteste de los *Analíticos* y como para él marcan los límites entre el argumento demostrativo, el apodíctico y el sofístico. Tan de cerca sigue Grosseteste el texto aristotélico que solo ocasionalmente hace digresiones o comentarios. En este sentido su influencia en Roger Bacon es evidente y su estudio dio un paso más hacia la constitución del plan de estudios del Renacimiento.

Pia Antolic en “*Experientia est universalis acceptio singularum*”: *Die Rezeption der «Zweiten Analytiken» im Comentar des Roger Bacon zu Buch I der «Metaphysik»* siguiendo en parte con el tema anterior confirma que los *Analíticos* los recibe Bacon a través de Grosseteste y los árabes lo que plantea, de hecho, una nueva forma de saber especulativo-deductivo, lo que se observa en su *Comentario al primer libro de la «Metafísica»*. Toda su teoría de la ciencia y del conocimiento se encuentran marcados por el “sensus” como primer principio, de aquí la importancia del experimento. La experiencia como principio de la ciencia da lugar a la formación de la *scientia experimentalis*. Para ello toma elementos de los *Analíticos* como son los conceptos de abstracción y de inducción, asimismo se encuentran en su pensar elementos árabes o neoplatónicos.

Matthias Lutz-Bachmann en *Die Grundlegung des Wissens und die Rationalität der wissenschaftlichen Erkenntnis. Zur Theorie der Wissenschaften in den Aristoteles-Kommentaren des Thomas von Aquin*, expone como en el Doctor Angélico la teoría de la ciencia es central y no considera el “arte” como una mera expresión externa, la lógica es un arte del arte y un medio para llegar a juicios verdaderos. El mundo del conocimiento práctico se diferencia del teórico tan solo en su fin, pero ambas tienen como objetivo la felicidad del hombre.

En *Seelenlehre des Hillel aus Verona: Aristotelische Psychologie zwischen Maimonismus und Thomismus* Yossef Schwartz refleja como judeo-latino Hillel es muestra del ambiente cultural del s.XIII en el que se da la confluencia del aristotelismo, el neoplatonismo, judaísmo, Islam y la propia cultura latina. En el *Premio del alma* trata temas como la inmaterialidad del alma, el movimiento que emana de ella, la substancia, lo necesario y lo posible, el intelecto común, relación con Dios o la unidad cuerpo-intelecto.

Charles H. Lohr en *Aristotelian “Scientia”, the “Artes”, and English Philosophy in the*

14th Century a partir del estudio de la relación ciencia–arte (*techné*) en los griegos y su paso a la Edad Media se da un salto a la interpretación de la experiencia como fuente de verdad. Termina apuntando como Raimundo Lulio presenta el “arte” como superior a la ciencia y su posible influencia en el empirismo inglés.

El libro termina con un índice analítico. En resume un libro exhaustivo sobre la epistemología de los siglos XII y XIII y al que los especialistas deberán de recurrir una y otra vez pero que también arrojará mucha luz al mero interesado en estas cuestiones sea cual sea su especialidad. Un libro cuidado en la elección de sus autores y en la acotación de los temas a tratar.

Santiago ESCOBAR GÓMEZ

LUTZ-BACHMANN, Mathias y Alexander Fidora (ed.): *Juden, Christen und Muslime: Religionsdialoge im Mittelalter*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004, 240 pp.

Este libro, que está formado por nueve artículos firmados por algunas de las más prestigiosas plumas de la especialidad, tiene un curioso objetivo en su presentación: colaborar al diálogo entre creencias y razón, ciencia y filosofía, dentro del conflictivo mundo de las sociedades democráticas en el seno de un mundo global en el que el “choque de las civilizaciones” parece estar llamando a las puertas. En otras palabras, un libro de Filosofía Medieval que no quiere perder el tren de plantear un tema que atraiga al común de las gentes, un tema que, así planteado, podría parecer típico de fácil programa televisivo o incluso demagógico debate político de baja estofa. La diferencia es que los autores plantean el tema en el seno de los filósofos y de las sociedades a las que se acercan (entre el siglo XII y el XV) sin dejar resquicio alguno para el estereotipo y la simplificación. Su interés les lleva a reflejar como ya otros europeos antes que nosotros se encontraron en la encrucijada de coexistencia con otras culturas (enemigas y violentas hacia la propia), y como ellos intentaron plantear y resolver el problema; por ello es repetida la referencia en el libro a hechos actuales –raro en los libros de este género- como el 11 de Septiembre o a autores como Habermas.

Se abre el volumen con un texto de Alexander Fidora: *Abraham Ibn Daūd und Dominicus Gundissalinus: Philosophie und religiöse Toleranz im Toledo des 12. Jahrhunderts*. En él se presenta a Ibn Daūd y a Domingo Gundisalvo como reflejo de la tolerante vida intelectual de Toledo en el s.XII, así como la curiosidad intercultural que se despertó en el ambiente, por otro lado nada común en la época por otros muchos pagos. Así Abraham estudió en Córdoba y en Bagdad para acabar en Toledo mientras que Gundisalvo era archidiácono en Cuellar, pero a pesar de su dispar origen se dieron a un diálogo religioso. De hecho Ibn Daūd explícitamente trata en sus obras de la relación entre filosofía y religión concluyendo que la filosofía recorre, como la lógica lo hace con las diferentes lenguas, todas las religiones. De aquí la preocupación de ambos por la “razón” en su traducción del *De Anima* de Avicena. Por su lado Gundisalvo nunca utiliza la Biblia como premisa en sus argumentaciones sino que pretende acercarse al otro a través de una terminología y razonamientos aristotélicos. La verdad teológica no contradice la racional dándose una consonan-

cia entre ambas, por ello es la filosofía el punto de encuentro entre las diferentes religiones. En último término, su común traducción de un autor musulmán por parte de un judío y un cristiano se puede presentar como el más claro ejemplo de tolerancia y diálogo.

En *Die lateinischen Koran-Übersetzungen in Spanien*, José Martínez Gázquez, Oscar de la Cruz, Candida Ferrero y Nàdia Petrus hacen un recorrido por las diferentes traducciones del Corán en la España bajo-medieval. La mítica de Pedro el Venerable que se suele presentar como la primera es hoy discutida por la realizada en Tarazona por Robert de Ketton en 1142/3, en cualquier caso, tanto la una como la otra parecen tener el patronazgo de Cluny detrás. Sesenta años después, en 1209, Marcos de Toledo realiza otra a instancias de Rodrigo Ximénez de Rada y parece ésta independiente de las anteriores e incluye un prólogo con una vida de Mahoma. En todos los casos se refleja el interés por conocer al otro para hacer apología de lo propio.

Stefan Seit en su «*Dilectio consumatio legis*», *Abaelards Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen und die Grenze einer rationalen Gotteslehre* presenta la obra de Abelardo como un antecedente de Lessing y Kant. El diálogo, más que una confrontación, es la presentación de la religión cristiana, la judía y la pagana-filosófica (por boca de un musulmán), y, si bien todas las posturas en principio son toleradas la preeminencia sobre todas ellas la alcanza finalmente la cristiana. El estudio de la obra es detallado y pormenorizado en todos sus términos.

Rationalität und Religion. Der Betrag des Thomas von Aquin zu einer rationales Grundlegung des Religionsdialogs in der «Summa contra gentiles» es un artículo de Matthias Lutz-Bachmann en el que plantea como la *Summa* es una presentación de las creencias cristianas en el horizonte de un intercultural diálogo religioso. No tiene por tanto un espíritu polémico. La filosofía se presenta como punto de encuentro entre todas las religiones y por ello desde el principio se centra en la epistemología aristotélica y el concepto de “saber”. La religión es expresión de una verdad común para todo tipo de gentes. Por ello llega a la conclusión de Averroes: la armonía existente entre filosofía y religión.

Alexander Fidora en *Ramon Llull –Universaler Heilswille und universale Vernunft* comienza trazando una biografía de Raimundo Lulio. Se observa ya desde sus primeras obras hasta su “conversión” su interés por el diálogo con el Islam. Para él la razón es la llave del diálogo interreligioso, por eso precisamente ataca por este lado a muchas religiones que tacha de ir contra ella. Una Razón Universal es la solución válida para todas las lenguas, culturas, religiones y tiempos y como modo de expresión de la Verdad divina. La razón es común a todos, incluido Dios.

Hans Daiber firma *Raimundus Lullus in der Auseinandersetzung mit dem Islam. Eine Philosophiegeschichtliche Analyse des «Liber disputationis Raimundi Christiani et Homeri saraceni»*, donde analiza con su habitual exhaustividad la disputa que en 1307 tuvo Lulio en Bugía con el qadī o muftí de la plaza al que llama “Homero” (seguramente el nombre sea ‘Umar) acerca de la Trinidad. La puso por escrito los seis meses que pasó en la cárcel por ello. Es un claro ejemplo de diálogo con el Islam en línea con una tradición de disputas sobre el mismo tema que viene desde los tiempos de Ya ya Ibn ‘Adī (y antes). Se tocan toda clase de términos filosóficos y se plantea la discusión en un marco de teología racionalista con clara influencia de Avicena. Precisamente porque Lulio creyó siempre en el diálogo fue un firme defensor del estudio de las lenguas orientales.

Anna Kassis plantea en *Symbolische und gesellschaftliche Erwiderungen des Islam in der Begegnung mit dem Christentum* como para el Islam fue su encuentro con otras culturas el que le llevó a una auténtica autoconciencia de su cultura y la conformación de ésta, dando lugar con ello a su universo simbólico.

Markus Riedenauer en *Logik, Rationalität und religiöse Rede nach Nikolaus Cusanus* toma a Nicolás de Cusa como modelo de refutación de los argumentos del terrorismo religioso actual, como él lo tuvo que hacer con Me met II, y en este sentido plantea un modelo de debate interreligioso. Explora los diversos niveles del discurso racional intentando preservar siempre el *mysterium* de la divinidad. En la actualidad su discurso es interesante porque, sin ser irracional, se adentra en terrenos donde la razón se difumina ante el misterio religioso.

Por último, Hermann Schrödter en *religión zwischen Diskurs und Gewalt. Diskurstheoretische Elemente bei Nikolaus von Kues –Anfrage an die Diskurstheorie*, hace un recorrido por la Filosofía de la Religión como disciplina desde la mitad del s. XV hasta el s. XVIII, siendo Nicolás de Cusa en quien esta reflexión aparece como método y la religión como dimensión vital y como objeto de estudio por sí misma. Esto le lleva, al igual que a Moro, a un razonamiento en torno a las diferencias entre las religiones, instituciones y hábitos. La solución ante ello es la del consenso y el acuerdo, la concordia que de lugar a una auténtica “alianza de religiones.

Como buen libro sobre Pensamiento Medieval el presente volumen no pretende dar soluciones a nuestros problemas actuales, pero sí arrojar algo de luz sobre ellos. Se ha de decir que en este sentido el propósito está cumplido.

Santiago ESCOBAR GÓMEZ

LLANO, Carlos: *Etiología del error. Apéndice de textos de Santo Tomás de Aquino sobre la falsedad y el error*, Pamplona, Eunsa, 2004; 108 pp. ISBN 84-313-2198-9.

Este libro, obra del Dr. Carlos Llano, miembro fundador de la Universidad Panamericana en México, Rector y Presidente de su Consejo Superior, está consagrado al estudio de las causas del error humano. El autor divide el texto en dos partes, la que se ocupa del error en el ámbito de la razón práctica y aquello que tiene como objeto el error en la razón especulativa; en ésta el Dr. Llano estudia la reflexión del entendimiento y juicio sobre el no-ser: qué no es el error, y las facultades superiores del ser humano y su dimensión reflexiva: qué es el error, reflexionando sobre las causas psicológicas y éticas del error y ofreciendo algunos remedios para el mismo. La tesis de la que parte el autor es que el error no se debe a las facultades superiores del hombre, inteligencia y voluntad, sino al ser humano como conjunto. A partir de este punto de partida, el autor analiza el sujeto humano y va explorando desde la ontología, la antropología y la ética las causas del error. Pero es la vida práctica la que exige encontrar el fundamento del error antes que la teórica, porque aquélla es el ámbito propio de la cotidianidad del hombre. Aunque el propio autor reconoce que el problema del error ha sido abordado por los principales filósofos, desde Platón hasta Kant y los analistas del lenguaje contemporáneos, sin embargo es la perspectiva de Santo Tomás

de Aquino la que guía el recorrido del estudio que nos ocupa. Éste finaliza con un apéndice en el que traduce textos de Santo Tomás sobre la falsedad y el error.

R. RAMÓN GUERRERO

SCHMITT, Charles B.: *Aristóteles y el Renacimiento*, prólogo de Francisco Bertelloni, traducción de Silvia Manzo, epílogo de Salvador Rus Rufino, León, Universidad de León, Servicio de Publicaciones, 2004, 206 pp., ISBN 84-9773-165-4.

Una opinión aún frecuente es la de que el Renacimiento olvidó en gran medida a Aristóteles y substituyó su pensamiento por el de Platón. Rechazar esta opinión y mostrar cómo la influencia de Aristóteles no declinó sino que aumentó considerablemente respecto de la época anterior es una de las ideas a las que con más ahínco se dedicó el autor de la obra que comentamos. Charles B. Schmitt fue uno de esos grandes conocedores de la filosofía en el Renacimiento y de la presencia de Aristóteles en Italia y en Inglaterra en la época renacentista. A él debemos numerosos libros y múltiples trabajos en los que intenta reconstruir la historia de las ideas del Renacimiento y ha sido uno de los editores de obras tan notables como *The Cambridge History of Renaissance Philosophy* o *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The Theology and other Texts*.

Los trabajos de Schmitt y su contribución a la historiografía del Renacimiento son analizados en el prólogo por el Prof. Francisco Bertelloni, de la Universidad de Buenos Aires, quien previamente esboza los estudios sobre la época renacentista debidos a autores como Jacob Burckhardt, Eugenio Garin, Walter Ullmann, Paul Kristeller y los más consagrados al Aristóteles renacentista de Charles Lohr.

La obra de Schmitt *Aristotle and the Renaissance*, publicada por Harvard University Press en 1983 y ahora traducida por Silvia Manzo, es en palabras de su propio autor “una primera aproximación” a la cuestión de la influencia profunda y continua de Aristóteles en la Europa del Renacimiento. Tras analizar las diversas actitudes y orientaciones que tuvo Aristóteles en esta Europa, reflejadas en diversos tratados filosóficos del siglo XVI, pasar revista a la literatura aristotélica de la época, analizar el problema de las traducciones de Aristóteles a partir de los nuevos criterios y tendencias críticas aparecidas en Europa en el siglo XV, y poner de relieve la visión ecléctica de Aristóteles que de él se formó, el autor concluye reconociendo que el trabajo por hacer es aún muy amplio y que debe centrarse en las traducciones y traductores de Aristóteles, en la fortuna que tuvieron sus comentarios griegos y árabes, en las obras que se inspiraron en el pensamiento aristotélico y en el impacto que la doctrina de Aristóteles tuvo en el extenso campo de la actividad cultural del Renacimiento.

Tres apéndices completan el texto de Schmitt, además del índice de nombres elaborado por él mismo. Los Apéndices están dedicados a mostrar varios ejemplos de literatura aristotélica, a ofrecer una guía bibliográfica de los intérpretes, editores y traductores de Aristóteles mencionados en el libro, y a las obras generalmente atribuidas a Aristóteles e incluidas en las siete ediciones de Aristóteles más relevantes.

El epílogo de Salvador Rus destaca la importancia que supone el libro de Schmitt al

haber abierto la puerta para un tema tan amplio y fecundo para la investigación, señala los diversos momentos en que el aristotelismo se desarrolló a lo largo de la historia desde sus primeros comentarios por Alejandro de Afrodisia hasta la Época Moderna y subraya las razones por las que el Renacimiento se interesó en la obra de Aristóteles.

R. RAMÓN GUERRERO

SÁNCHEZ SEDEÑO, Juan: *La relación* (1600), (Introducción, traducción y notas de Juan Cruz), Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, Pamplona, Eunsa, 2005, 280 pp. ISBN: 84-313-2242-8.

Desde Platón y especialmente Aristóteles que consideró la relación como una de las diez categorías, el problema de qué es la relación y dónde radica ha ido apareciendo reiteradamente en distintos autores a lo largo de la historia de la filosofía. En el marco de la teología cristiana y de la filosofía tomista, centro fundamental de inspiración de Sánchez Sedeño, la importancia de la noción de relación se debe fundamentalmente al intento de explicar la constitución y distinción de las personas divinas.

En este libro, Juan Cruz, no sólo nos acerca a un texto significativo de la historia de la filosofía española, sino que también nos ofrece un amplio, profundo y documentado estudio sobre la ontología de la relación. Estudio imprescindible para comprender el calado de este problema a lo largo de la historia y en el propio pensamiento de Sánchez Sedeño. Autor que vivió entre 1552 y 1615, ejerciendo principalmente su vida académica en Salamanca, Universidad donde sustituyó a Báñez, y en Santiago de Compostela. *La Lógica*, un extenso tratado que publica el año 1600 en Salamanca, es su obra más significativa. Consta de dos partes bien delimitadas. La primera incluye el tratado de las segundas intenciones y los universales y el tratado de los predicables; en la segunda incluye el tratado de los antepredicamentos, el de los predicamentos, los postpredicamentos y el de la resolución posterior. El texto traducido por Juan Cruz es el amplio estudio que Sánchez Sedeño dedica a la *relación*, incluido en el tratado de los predicamentos y que abarca veinte cuestiones. En él, Sánchez Sedeño, apoyándose fundamentalmente en el pensamiento de Santo Tomás critica abiertamente las tesis que Francisco Suárez había expuesto en sus *Disputaciones metafísicas* sobre este tema.

Amable FERNÁNDEZ SANZ

ORREGO SÁNCHEZ, Santiago: *La actualidad del ser en la "primera escuela" de Salamanca*. Con lecciones inéditas de Vitoria, Soto y Cano. Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, Pamplona, Eunsa, 2004, 513 pp. ISBN: 84-313-2173-3.

Con frecuencia la gran altura alcanzada por autores como Vitoria, Soto o Cano en el terreno de la moral, el derecho o la teología han llevado a que el interés primordial de los historiadores de la filosofía se centrara primordialmente en destacar la relevancia de sus

aportaciones en estos temas. Precisamente por ello, en este riguroso y amplio estudio, Santiago Orrego pretende poner al descubierto una de sus zonas menos estudiadas –cuando no mal interpretadas- y más oscurecidas: el ámbito de la ontología.

En primer lugar, Santiago Orrego, sitúa el problema del ser en el contexto de la Universidad de Salamanca en el siglo XVI, poniendo de relieve a los autores más significativos y señalando las aportaciones y características fundamentales. En segundo lugar expone sistemáticamente el contenido de la metafísica en los grandes pensadores salmantinos, buscando las influencias que confluyen en sus planteamientos y destacando sus contribuciones fundamentales en el ámbito de la Ontología. Delimita su investigación centrando su análisis en los tres grandes maestros de la denominada “primera escuela” de Salamanca: Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y Melchor Cano. Finalmente, Santiago Orrego, añade una aportación que a veces no es suficientemente valorada, pero que es fundamental para el avance de la investigación en la historia de la filosofía, y muy especialmente en su vertiente española: la edición y traducción castellana de nueve textos manuscritos de estos autores y que han sido el núcleo primordial de su estudio.

Amable FERNÁNDEZ SANZ

REDMOND, Walter, *La lógica del Siglo de Oro*, Una introducción histórica a la lógica, Eunsa, Pamplona 2002.

Esta obra se propone presentar lo que sería un manual de lógica simbólica en el siglo XVI, cosa que, sin ser paradójica, es tan desacostumbrada que sólo cabe compararla con otras de géneros cercanos, pero no con las de su mismo género.

En numerosas universidades medievales, la enseñanza de lógica formal elemental estaba dedicada al estudio de las famosas *Summulae Logicales*, escritas en el s. XIII por un tal Pedro Hispano, las cuales fueron objeto de innumerables comentarios en tiempos posteriores. Dichas sùmulas, que pretendían compendiar el *Organon* de Aristóteles, se insertaban en la corriente terminista que, nacida a finales de XII, se caracterizaba por dar una gran importancia a algo que era, sin embargo, ajeno al Estagirita: la teoría de las propiedades de los términos. Por el influjo del nominalismo del S. XIV, los comentaristas, en detrimento de otras de esas propiedades, dedicaron una atención preferente a la *suppositio* y, en especial, la *suppositio personalis*, que fue la que acabó por salir victoriosa en la debatida cuestión acerca de las propiedades características del predicado. De ello resultó que se considerara sistemáticamente la posibilidad de la cuantificación del predicado, con la consiguiente multiplicación de formas proposicionales y el alejamiento del uso común del lenguaje. Pues bien, ésta es la corriente donde se encuadran los tratados sumulistas de Domingo de Soto y de Alfonso de la Vera Cruz, principales autores que intenta compendiar Redmond en su libro.

No constituye una novedad, en modo alguno, que los lógicos de los siglos XVI y XVII hayan servido, no ya de objeto de investigación histórica, sino de inspiración para manuales de esa disciplina. Basta considerar los numerosos tratados de lógica formal, como el *Orden de los Conceptos* de Maritain o las resúmenes ofrecidos en los cursos de filosofía como el de Gredt o Jolivet, que se publicaron durante la etapa de la neoescolástica de la pri-

mera mitad del S. XX. Estos manuales, si bien no solían recurrir a los autores que emplea Redmond, sino sobre todo en Juan de Santo Tomás, perteneciente ya a una etapa posterior, coincidían con él en el convencimiento de que la lógica medieval constituye un instrumento imprescindible para la formación del filósofo.

Desde *La Silogística de Aristóteles* de Luckasiewicz, tampoco es nuevo el uso de los instrumentos simbólicos de la lógica moderna para analizar obras de momentos anteriores. Lo que sí constituye una novedad es la manera en que Redmond lo hace. Sobre todo porque no da por presupuesta la lógica matemática clásica, como frecuentemente se ha hecho, sino que sólo toma de ésta algunas técnicas y construye un simbolismo de nuevo cuño, acorde con los presupuestos de la lógica del XVI y XVII. Me explico: por lo general, aunque no falten honrosas excepciones, quienes han analizado tratados de otros tiempos por medio de la lógica matemática lo han hecho bajo la implícita suposición del carácter definitivamente superior de esa lógica. Redmond, por el contrario, trata de evitar la tergiversación que semejante perspectiva supone. A ese efecto, tiene el buen sentido de empezar por la presentación de un universo limitado de cosas -de un modelo reducido-, acorde con la ontología en que se apoyaba la lógica escolástica. Y, luego, prosigue, conforme al orden de esa misma lógica, por la presentación de los términos y su semántica, para proseguir con la proposición y acabar con las reglas de buena consecuencia. Todo lo cual difiere grandemente del orden característico de la lógica simbólica, donde se empieza por la lógica de enunciados, los cuales sólo después son analizados, y donde la ontología de objetos y propiedades es, en cierta medida, dependiente de ese análisis. Dentro de esto, uno de los mayores aciertos de Redmond consiste en entender la cuantificación, no por referencia a un universo del discurso, sino por relación a lo que cae bajo los términos comunes.

Pero también es otra novedad el carácter de manual que el autor elige para la presentación de su construcción simbólica, con división en lecciones, con ejercicios progresivos y con la respuesta a los ejercicios. Lo cual, a mi modo de ver, no deja de ser arriesgado, porque, si bien confiere al objeto del libro el laudable carácter de lo actualmente útil, tiene el inconveniente de dejar de lado cuanto hay de interpretación problemática en el sistema, para presentarlo sin complejas justificaciones, como conviene a un manual. Y así, sobre algunos puntos a mi juicio discutibles, se echa de menos una más amplia explicación.

Entre ellos se halla el análisis que Redmond hace de las proposiciones con un término relativo, que simboliza recurriendo a pares ordenados, de los que se dice un predicado. Me da la impresión de que, en esto, Redmond se ha dejado llevar en esto por la versión conjuntista de las relaciones, y creo que su interpretación no responde a la lógica de raigambre aristotélica que trata de representar. Porque los relativos no son, en dicha lógica, predicados con dos sujetos, o con un par ordenado como sujeto, sino que, al igual que los demás términos categoriales, ejercen el lugar de sujetos o de predicados, aunque se trate de términos más complejos. La lógica escolástica admitía la reducción aristotélica de toda proposición categórica afirmativa a la forma S es P (hecha excepción, quizás, de las proposiciones de existencia) y las proposiciones con término relativos no constituían una excepción. Para no suprimir, pues, esta unidad canónica de la proposición categórica, debiera situarse el análisis de los relativos, y su conexión con el correlativo correspondiente, en el lugar de los términos que ofician de sujeto o de predicado.

Quizás se echa también de menos una más detallada exposición de la semántica y un

menor uso de esquemas para tal efecto, porque los muchos que ofrece el libro, al menos para mi gusto, son escasamente ilustrativos. En fin, puestos a elegir, no me parece que la lógica del terminismo nominalista, de que se ocupa el libro, sea la más adecuada para un manual que parece dedicado a la formación del filósofo. Pero, fuera de estas observaciones completamente opinables, creo que esta obra tan *sui generis*, puede ser de gran utilidad, tanto para conocer la lógica de una época, como para adentrarse en la lógica sin más.

Como mis predicciones rara vez se cumplen, no me atrevo a augurarle grandes éxitos. Me conformaré con deseárselos.

J. M. GAMBRA

MÉNDEZ FRANCISCO, Luis (coord.): *La ética, aliento de lo eterno*. Editorial San Esteban, Salamanca, 2003, 543 pp.

La ética, aliento de lo eterno no es un libro cualquiera, no es un libro más. Estamos ante un libro que excede su condición “libresca” para ser, además de libro, premio. Se trata de un homenaje póstumo al profesor Rafael A. Larrañeta Olleta, preparado por el Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política II (Ética y Sociología) de la Facultad de Filosofía de la U.C.M., en colaboración con La Editorial San Esteban y el Colegio Aquinas. Los autores que han colaborado son los siguientes: José M. Almarza Meñica, Juan José Álvarez Priero, Javier Carvallo, Jesús Cordero Pando, Eladio Chavarri, Emilio García García, J. M.^a G.^a Gómez-Heras, Gonzalo González García, Graciano González R. – Arnáiz, Gilberto Gutiérrez López, Ángel Martínez Casado, Antonio Osuna Fernández-largo, Juan Miguel Palacios, Blanca Rodríguez López, Mariano Álvarez, José Manuel Fernández, Darío González, Antonio M. López Molina, Alfonso Maestre Sánchez, María del Carmen Paredes Martín, Rafael Ramón Guerrero, Begonya Sáez Tajafuerte, Luis E. de Santiago Guervós, Manuel Fernández del Riesgo, José Miguel Marinas Herrera, Vicente Martínez Sierra, Luís Méndez Francisco, Jesús Luis Paradinas Fuentes, Francisco Rodríguez Riobóo, Manuel F. Santos Sánchez, Manuel Maceiras Fafián, Manuel Martín Fernández, Alberto Escallada Tijero, M.^a Antonieta Salamone, Marta Vázquez Martín y Juan A. Fernández Manzano.

Como dice en la presentación Juan Manuel Navarro, Decano de la Facultad de Filosofía de la U.C.M., Rafael Larrañeta fue un buen profesor y un excelente investigador. Su labor investigadora se centró de manera especial en la obra de Soren Kierkegaard. Fiel testigo de su apasionada actividad es su última obra: *La Lupa de Kierkegaard*, en ella analiza la biografía intelectual del pensador danés, convirtiéndose además, en su personal testamento filosófico.

Decía al empezar que este libro es un premio además de seguir siendo libro. Es decir, el contenido de sus páginas resulta interesante no sólo a los que conocimos, de una u otra manera, al tristemente desaparecido profesor. Digo esto porque bien pudiera ser que el libro fuera meramente simbólico, o se ciñera exclusivamente a la trayectoria vital del homenajeado. Trayectoria ésta, por otra parte, tan rica que podía rellenar algún que otro volumen. Pero, como digo, no es el caso. El libro, además de su “valor añadido” es un compendio de

filosofía, lo cual enriquece su condición de homenaje. En efecto, digamos que ambas propiedades del objeto, a saber, buen libro sobre temas centrales de filosofía y homenaje a una gran persona, se influyen mutuamente y recíprocamente se honran.

Al abrir sus páginas encontramos cuatro partes principales. La primera parte consta de catorce estudios de ética y religión. La segunda parte realiza nueve análisis filosóficos. La tercera sección del libro consta de seis estudios de sociología y filosofía política. En el cuarto y último apartado encontramos siete artículos que nos acercan a la trayectoria intelectual y académica del profesor Larrañeta, para finalizar con su extenso e intenso currículum vitae. Como es comprensible, tratar los artículos de todos los autores que han participado excede las pretensiones de la presente reseña, por lo que nos centraremos sólo en algunos.

Entre los estudios de ética y religión nos llama la atención el interés por dos autores relacionados con los “Derechos de Indias”: Francisco de Vitoria y Fray Bartolomé de las Casas. El interés por estas dos personas no es baladí, porque, como nos explica el profesor Jesús Cordero Pando, la concepción antropológica de Francisco de Vitoria condujo a entender el Derecho de Gentes como el garante de la comunicación. Haciendo una terrible simplificación podemos resumir su planteamiento en lo siguiente: El ser humano es muy limitado pero tiene *logos*. El *logos* le permite vivir en comunidad, para ello tienen que darse una serie de normas que lo garanticen. El avance, siempre dificultoso, de la razón nos conducirá al respeto de los derechos fundamentales expresados en el mencionado Derecho de Gentes.

Fray Bartolomé de las Casas también contribuyó enormemente a preparar el camino de los derechos humanos. Emilio García García nos explica que tanto Francisco de Vitoria como Fray Bartolomé de las Casas, además de Pedro de Córdoba, Antón de Montesinos, Domingo de Soto y Melchor Cano; forman la llamada “generación cero” del desarrollo de los derechos humanos. La Ilustración, las revoluciones burguesas y las guerras de independencia de los siglos XVIII y XIX dieron lugar a la *primera generación* de derechos humanos que protegían al individuo frente al Estado. La *segunda generación* se sitúa en el siglo XIX y reclama la intervención del Estado para garantizar los bienes sociales básicos. La *tercera generación* surge en la segunda mitad del siglo XX y se caracteriza por preocuparse de los derechos de personas concretas o pertenecientes a determinados colectivos que sufren algún tipo de discriminación.

Resulta increíble que en el momento actual, con unos argumentos tan sólidos y una Declaración Universal de Derechos Humanos tan bien redactada, seamos espectadores de continuas violaciones de los más fundamentales derechos humanos por parte de países “desarrollados” y, en teoría, ejemplo de justicia y democracia. Creemos que estamos en un nivel superior respecto de momentos pasados, pero la censura continúa, se infiltra en subrepticias maneras en esta época en la que nos vanagloriamos de poseer libertades antaño inexistentes. Una forma de censura sutil que nació no con afán censor sino integrador y tolerante es lo “políticamente correcto”. Gilberto Gutiérrez López hace un formidable análisis de este concepto y lo desenmascara como forma de censura. En el fondo todo eufemismo es un forma de censura.

En esta primera parte del libro no podía faltar la presencia de un autor clave en la historia de la ética, nos referimos a Kant. Juan Miguel Palacios aborda el interesante concepto kantiano de *Filosofía práctica*. Hay objetos de los que sólo cabe tener conocimiento teóri-

co, pero otros son susceptibles, además, de saber práctico. La Moral se ocupa de los saberes prácticos expresados en proposiciones o principios, ocupándose la Lógica de la forma de los juicios en que tales contenidos se expresan. Las leyes que regulan los principios prácticos o determinaciones universales del querer son de un tipo especial. Principios prácticos y leyes morales centrarán este estudio, profundizando en los recovecos de la filosofía del de Königsberg y analizando las complejidades del término “práctico” en filosofía.

La segunda parte del libro contiene nueve análisis filosóficos. El profesor Antonio M. López Molina realiza un análisis habermasiano del primer positivismo, centrándose en sus dos figuras clave: A. Comte y E. Mach. En él desarrolla la tesis de Habermas, en conformidad con la cual, el positivismo es el intento de sustituir la Teoría del conocimiento por una Teoría de la ciencia. Tal cambio se manifiesta cuando el sujeto cognoscente ya no actúa como referencia válida. Queda, de esta manera, una ciencia sin sujeto cuyas teorías son pura metodología. El sujeto se convierte en una rémora para el conocimiento, o en el mejor de los casos en algo totalmente irrelevante. Queriendo eliminar la metafísica, el positivismo cae en los mismos errores de la antigua metafísica dogmática; cae en el objetivismo precrítico anterior a Kant. El positivismo se preocupa de los hechos como si estos fuesen neutrales, efectos inmediatos de la “quinta dimensión” despojados de toda carga subjetiva (en sentido kantiano). Ante esta situación cabría volver a formularse la misma pregunta que, a buen seguro, le rondó a Kant por la cabeza antes de escribir su *Crítica de la razón pura*: ¿Qué sentido tiene el conocimiento?

Filósofos como P. K. Feyerabend, I. Lakatos o T. Kuhn reaccionaron ante el reduccionismo positivista dando lugar a la conocida como “Nueva *Filosofía de la ciencia*” En el siguiente trabajo, fruto de un debate mantenido con alumnos de doctorado, Alfonso Maestre Sánchez analiza el pensamiento de I. Lakatos y sobre todo el de P. K. Feyerabend, ambos “pensadores antipositivistas”. La primera parte analiza los “ingredientes metafísicos” inherentes a toda teoría científica. La segunda parte es una crítica al “racionalismo crítico” de Karl R. Popper.

Rafael Ramón Guerrero investiga en la segunda parte del libro *El escepticismo en el mundo árabe medieval*. Este interesante análisis nos cuenta cómo la Edad Media obvió el escepticismo griego, en parte por la ausencia de textos. El mundo islámico tampoco tuvo un gran conocimiento del escepticismo griego. Sin embargo encontramos referencias a Pirrón en al-Farabi y en Abu l-Fath Muhammad al-Sahrastani. Que el Islam conoció el escepticismo lo corroboran autores como Abu-l-Hasan al’Amiri, Abd al-Qahir al-Bagdadi o Ibn Hazm. El teólogo Algazel cuenta en *al-Munqid min al-dalal* cómo la única manera de escapar al escepticismo es la fe. Su escepticismo alcanza su máxima expresión en las objeciones que lanzó contra el principio de causalidad. Sólo Dios garantiza que el efecto siga a la causa. Averroes, basándose en Aristóteles, refutó en su libro *Tahafut al-tahafut* la doctrina algazeliana. Debido a esta refutación pasaron las teorías de los teólogos musulmanes a los pensadores latinos medievales. El contacto no fue directo, la mediación se debió a la *Guía de peregrinos* de Maimónides y al *Pugio fidei* de Ramón Martí.

La tercera parte nos ofrece seis estudios de sociología y filosofía política. Sirva como ejemplo el realizado por Luis Méndez Francisco, coordinador del libro. Este estudio trata el tema de la globalización como un proceso impredecible, pero en el que ha de asumirse como un principio ético la búsqueda de nuevas posibilidades y alternativas. Un plan de choque

contra la globalización desigual que elabore un marco ético global para el fomento y la creación de nuevos modelos comerciales, que abra los mercados y aumente la inversión en los países que más lo necesiten. La globalización como producto humano, puede ser conducida hacia un progresivo incremento de la justicia social. Una globalización, en fin, que genere y garantice unos Derechos Humanos a la altura de las nuevas necesidades.

La cuarta y última parte del libro trata exclusivamente de la figura del profesor Larrañeta. Encontramos en ella magníficos testimonios de personas que tuvieron la suerte de conocerle en diferentes momentos de su vida.

Finalizaremos esta recensión deteniéndonos en la aportación del profesor Maceiras Fafián titulada *Serenidad en la esperanza*. En ella subraya las evidentes diferencias entre Larrañeta y Kierkegaard, autor al que dedicó tres de sus libros. Las diferencias son tales que sitúan a ambos pensadores en polos opuestos. Kierkegaard fue testimonio de la “impaciencia perpetua” mientras que “para Larrañeta el tiempo no transcurre en la impaciencia de la expectativa, sino en la serenidad de la esperanza”.

Juan CANO DE PABLO

AYALA, Jorge M.: *J. D. García Bacca. Biografía intelectual (1912-1938)*. Colmenar Viejo (Madrid): Ediciones Diálogo Filosófico, 2004. 329 páginas.

Aunque la presente obra ha suscitado interesantes comentarios, que la han dado a conocer ampliamente (y no podemos, pues, hablar de ella como novedad), nos creemos obligados a presentarla, pues su extraordinaria importancia impide que la dejemos de lado. Claro es que podría decirse que se trata de una monografía histórica más entre las innumerables que se publican y que es imposible reseñar en su totalidad. Pero hay dos motivos para tomarla en consideración: la perfecta elaboración del tema; y la actualidad que tienen los estudios de revisión de los ‘exiliados españoles’. Es de destacar cómo la bibliografía sobre el exilio es últimamente extraordinaria. Uno de los motivos es la general intensificación de los estudios de Historia de la Filosofía Española, pero quizá el más inmediato es el giro del interés de los historiadores. Según muestran los repertorios bibliográficos, se ha dado este giro (sin que se olviden otros extremos, claro es) como si nuestra época encontrase mayor incentivo en los procesos de acercamiento a la madurez histórica que en los mismos de madurez filosófica, con todas las salvedades que afirmaciones tan generales exigen. Pero es evidente, insistimos, que entre las disciplinas filosóficas más cultivadas en la actualidad, se halla la Historia de la Filosofía Española. Y uno de los pensadores españoles del momento más estudiado es García Bacca. De ahí el interés que suscita el libro de Jorge M. Ayala *J. D. García Bacca. Biografía intelectual (1912-1938)*. ¿Qué significación tiene García Bacca en el ámbito del pensamiento europeo? ¿Qué pensar de su historia? A ambas preguntas contesta suficientemente el autor a lo largo de la presente obra.

Una característica casi general de las últimas monografías sobre García Bacca es la preocupación de poner de relieve el nervio metafísico de su pensamiento. Jorge M. Ayala, conocido por sus estudios y publicaciones relacionados con el Hispanismo Filosófico, nos tiene acostumbrados a presentar en forma asequible y científica los resultados de la crítica moder-

na sobre los temas, figuras y textos de mayor relevancia de nuestra literatura y filosofía hispana, procurando en lo posible subrayar los engarces con el ambiente histórico y cultural de España. Ahora, con su libro *J. D. García Bacca. Biografía intelectual (1912-1938)*, realiza una exposición completa de García Bacca, en trece partes, todas ellas girando en torno al hombre y su problema. Su planteamiento pone de relieve la tesis central: el García Bacca del antes y del después del exilio. El profesor Ayala construye una estructura biográfica, debidamente trabada y orgánicamente expuesta y elaborada. Para probarla, la exposición es minuciosa y documentada, pero buscando la nerviación general en las realizaciones concretas del detalle. Con ello, nos hallamos ante un García Bacca matemático y metafísico, que construye un cierto sistema metafísico, bien que la raíz última de este sistema se funde en el instinto, al consistir toda la filosofía en razonamientos morales fundados sobre la experiencia 'pre-post guerra civil', que tienen por objeto la naturaleza humana, lo que le lleva a un escepticismo mitigado de resolución pragmatista.

Respecto a esta tesis general, debemos reconocer que en todo momento es apoyada en los mismos textos humanos, sin forzarlos, siendo muy superior a las interpretaciones evolucionistas o puramente criticistas, que daban un García Bacca incompleto. El hecho de que García Bacca se manifieste como moralista más que epistemólogo lo comprueba.

En cuanto a la exposición en detalle, los capítulos más logrados son, en mi opinión, los tres últimos, acertando plenamente en puntos de difícil exposición, como el de García Bacca y la Guerra Civil española, su estancia en Roma, o el de su retorno a París con su desclasamiento final. La meditación de Ayala sobre el significado de García Bacca en la Historia está teñida de la más estricta actualidad: utiliza el término historia como equivalente de biógrafo del hombre. Esta biografía tiene un comienzo (las *Confesiones* y su profesión religiosa) y un término (el silencio final), siendo la crisis religiosa el suceso más importante, culminación del acontecer histórico, del desarrollo de la vida del hombre filósofo sobre la tierra: visión cristógena de la historia.

Esta biografía puede tratarse de muy diversas maneras, de las cuales sólo una es válida para Ayala: aquella que contemple la historia con mirada metahistórica, pues con ella se supera toda limitación humana al acudir a las fuentes mismas del hecho. Y desde éstas se juzga la evolución que sobre la tierra nos ofrece la historia biografiada del hombre: García Bacca. Esta se convierte así en Filosofía de la historia, la cual, a su vez, proyecta lo que pudo ser una visión pseudoteológica de la historia.

La *biografía intelectual de García Bacca* se mueve preferentemente entre dos polos: Dios-hombre, teología católica-filosofía. Ambos polos están en razón inversa, no actuando uno cuando lo hace el otro. La historia de García Bacca se resuelve en un inmenso diálogo entre su condición de claretiano por un lado y la libre voluntad humana por otro. El motor que mueve la historia es la secularización, que origina la civilización, pudiendo ser ésta filosófica atea o católica. Para Bacca la primera es la fuente de toda verdad, y por ello la actual civilización católica está abocada a una decadencia inevitable. No obstante, este triunfo de lo secular es sólo relativo, pues falta la expresión vital sincera. El trabajo es fundamentalmente histórico, pero el autor –profesor Ayala– ha sabido encuadrarlo en un esquema sistemático que ayuda grandemente a la comprensión y valoración del pensamiento del filósofo estudiado. Señala implícitamente aspectos fundamentales alrededor de los cuales pueden agruparse las concepciones antropológicas y filosóficas de García Bacca: el primero está

caracterizado por la consideración del hombre en dependencia de un orden objetivo, sea éste esencial o normativo, vinculado a un abstracto principio racional o a una legalidad puramente natural; el segundo destaca el enfrentamiento de los factores subjetivos a este orden unitario mediante la negación de principios universalmente válidos e incluso la destrucción de las estructuras del sujeto mismo; el tercero considera las tendencias abiertamente irracionalistas en que el proceso de disolución de toda norma ha llegado a su extremo; finalmente, el cuarto aspecto tiene como nota peculiar el intento paulatino de reconstrucción de formas y estructuras tanto en el plano subjetivo como en el objetivo.

El libro del doctor Ayala sobre Juan David García Bacca escrito con un profundo dominio de la obra del filósofo pamplonés, fruto de un asiduo contacto con la misma (las constantes y oportunas citas documentales son prueba inequívoca de ello), ha conseguido esclarecer estos propósitos. Sobre el marco del siglo XX español se ve desfilar la historia al describir la vida y obra de uno de los más significativos filósofos del exilio. La vida de García Bacca aparece reflejada sobre todo en sus *Confesiones* y experiencias, desde las profanas hasta las metafísicas, pasando por las religiosas y críticas. Y aunque Jorge M. Ayala no ha podido, sin duda, realizar en este libro un análisis demasiado profundo de cada uno de los apartados biográficos de que se ocupa, sí ha logrado, en cambio, una visión sintética y justa del vasto campo baccaniano en que hoy se mueve el hispanismo filosófico.

En conjunto, una magnífica exposición sobre García Bacca, armoniosamente trabada y bien escrita, que viene a acabar de echar por tierra la imagen estereotipada del exiliado escéptico destructor del yo, que tanto ha circulado. Por esta causa, el trabajo de Jorge M. Ayala resulta útil no sólo como fuente de una primera y segura información, sino además como punto de partida de futuros estudios monográficos.

Alfonso MAESTRE SÁNCHEZ

BERMEJO CASTRILLO, Manuel Ángel (Ed.): *Manuales y textos de enseñanza en la Universidad liberal. VII Congreso internacional sobre la historia de las universidades hispánicas*. Madrid, Instituto Antonio de Nebrija de estudios sobre la universidad. Universidad Carlos III de Madrid/Editorial Dykinson, 2004, 752 pp. ISBN 84-9772-319-8

Se recogen en este volumen las Actas de VII Congreso de historia de las universidades hispánicas celebrado en la Universidad Carlos III, Campus de Colmenarejo, en 2000. Hagamos un poco de historia sobre estos congresos. El I se celebró en Valencia en 1987 bajo el tema *Claustros y estudiantes* (las actas fueron publicadas por la Universidad de Valencia en 1989, 2 vols.). El II, también celebrado en Valencia en 1995, se dedicó a *Doctores y escolares* (Universitat de València, 1988, 2 vols.). En 1996 se celebró el III en la Universidad Nacional Autónoma de México, siendo el tema a debate *Universidad y sociedad en Hispanoamérica. Grupos de poder, siglos XVIII y XIX* (publicado en México en 2001). El IV Congreso se celebró también en la UNAM en 1997 con el tema *Colegios y universidades. Del antiguo régimen al liberalismo* (México, UNAM, 2001, 2 vols.). El V tuvo lugar en Salamanca en 1998 dedicándose al tema *Las universidades hispánicas: de la monarquía de los Austrias al centralismo liberal* (Universidad de Salamanca, Junta de Castilla y León,

2000). El VI retornó a Valencia en 1999 para estudiar *Aulas y saberes* (Universitat de València, 2003, 2 vols.). El último celebrado hasta la fecha, que hace el nº VIII, tuvo lugar en México en 2001.

La presentación del volumen a cargo de editor Bermejo Castrillo, bajo el título “Manuales y textos de enseñanza. Renovados instrumentos pedagógicos para nuevas concepciones educativas”, justifica el cambio de perspectiva respecto de los congresos anteriores que proponían un acercamiento a las universidades hispánicas a partir de la combinación de los enfoques institucional, económico y sociológico. En éste se propuso el examen de los contenidos y métodos docentes, así como de los instrumentos materiales, manuales y otros textos de enseñanza en la época liberal del siglo XIX “elegido en virtud del espectacular vuelco acaecido durante este período en las concepciones y en las formas de organización y funcionamiento del anquilosado entramado universitario hispano” (p. 15). Para la realización del plan se establecieron las cinco grandes áreas en que se puede descomponer la enseñanza superior en España: la Economía, el Derecho, la Filosofía, la Medicina, las Ciencias y la Historia, si bien las dos últimas no pudieron ser tratadas.

Pedro Fraile Balbín, de la Universidad Carlos III, aborda en “Una ciencia peligrosa: la enseñanza de la economía en la Universidad española” los avatares sufridos por la enseñanza de esta disciplina desde su aparición, a mediados del siglo XVIII, hasta su consolidación plena en la década de los 40 del siglo XX: de Smith a Keynes pasando por Marshall. Estudia la creación de las primeras cátedras y la inclusión de su estudio en las facultades de derecho, para concluir con su independencia del área jurídica al fundarse en 1943 la Facultad de Ciencias Políticas y Económicas. Alfredo Gallego Anabitarte, de la Universidad Autónoma de Madrid, con su denso y complejo estudio “La enseñanza del derecho público en España. Un ensayo crítico”, partiendo del conglomerado que forman los derechos político, constitucional, administrativo y fiscal, estudia el análisis, asimilación y formalización de instituciones y principios jurídicos que se destilan de la Constitución y del ordenamiento jurídico administrativo para formar una “Teoría jurídica de Estado”; ahora bien, tal teoría ni ha existido nunca ni existe en España, y, por lo tanto tampoco su enseñanza, por culpa de la aguda crisis política y social que padece nuestro país durante el siglo XIX y primera mitad del XX. Por su parte Ángel López López y Celia Gómez Selvago, de la Universidad de Sevilla, completan el panorama jurídico decimonónico con la ponencia “La enseñanza del derecho privado en la Universidad liberal”.

La contribución de Antonio Jiménez García, de la Universidad Complutense de Madrid, giró en torno a “La enseñanza de la filosofía en la Universidad decimonónica (Asignaturas y textos oficiales)”. Se hizo notar, precisamente, cómo la incorporación de las disciplinas filosóficas a los estudios universitarios fue tarea primordial del liberalismo a partir de estos cuatro momentos: creación de una Facultad mayor de Filosofía (1843), nombramiento de Sanz del Río como catedrático interino de Historia de la Filosofía (1843), publicación del “Plan Pidal” que establece los tres principios básicos de la reforma universitaria: uniformidad, centralización y secularización (1845), y la Ley general de Instrucción Pública, conocida vulgarmente como “Ley Moyano” (1857), que sanciona y consolida todas las conquistas anteriores. Luego estudia las diferentes materias filosóficas según los planes de estudio y la sucesivas reformas que se van produciendo en la parte central del curso. Y se concluye con un breve análisis de los 18 libros de texto manuales empleados en la enseñanza de la filosofía durante el período comprendido entre 1807 y 1868.

Con “Manuales y textos de enseñanza médica en la Universidad liberal: La España del siglo XIX” José M. López Piñero, de la Universidad de Valencia, pone de manifiesto el atraso sufrido por nuestro país en lo relativo a las ciencias experimentales y la tardía e irregular asimilación de los adelantos extranjeros que logran consolidarse de forma definitiva en el último tercio del siglo.

A estas ponencias siguieron una serie de comunicaciones que completaban la temática anteriormente mencionada, o incidían en aquellos campos que no fueron tratados, además de la inclusión de algunos ejemplos docentes en el extranjero. Para no extendernos demasiado solo mencionaremos título y autor. “¿Política o Academia? La disputa en torno al texto de lógica en la escuela nacional preparatoria”, por M^a de Lourdes Alvarado (UNAM); “La enseñanza del derecho natural y de gentes: el libro de Heineccio”, por Antonio Álvarez de Morales (Univ. Autónoma de Madrid); “Manuales y libros de texto utilizados en las escuelas industriales españolas durante la época isabelina”, por José Manuel Cano Pavón (Univ. de Málaga); “Las bibliotecas universitarias en España durante la revolución liberal”, por Genaro Luis García López (Univ. Carlos III); “Il magistero di Corrado Segre a Torino. I quaderni manoscritti delle lezioni universitarie (1888-1924)”, por Livia Giacardi (Università di Torino); “Los manuales de literatura en la facultad de Filosofía (1846-1867)”, por Jean-Louis Guereña (Univ. François Rabelais, Tours); “Los asertos de conclusiones públicas de Filosofía en el Colegio del Rosario durante la época de la Universidad Central (1826-1842)”, por M^a Clara Guillén de Iriarte (Univ. del Rosario, Colombia); “Vattel *larva detracta*. Reflexiones sobre la recepción del *Ius Publicum Europaeum* en la Universidad preliberal española”, por Pablo Gutiérrez Vega (Univ. de Sevilla); “La enseñanza del derecho en la Argentina por dos pequeños grandes libros: el Álvarez y el prontuario de Castro”, por Alberto David Leiva (CONICET); “Los libros útiles o la utilidad de los libros. Manuales de derecho entre 1841 y 1845”, por Manuel Martínez Neira (Univ. Carlos III); “L’insegnamento della storia nell’università italiana dopo l’unità”, por Mauro Moretti (Università per stranieri di Siena) e Ilaria Porciani; “Manuales de historia de filosofía en España (s. XIX)”, por Laureano Robles (Univ. de Salamanca); “L’insegnamento della matematica all’università di Torino (1848-1948). Aspetti storici, istituzionali e scientifici”, por Clara Silvia Roero (Università di Torino); “La enseñanza del derecho natural en el último tercio del siglo XIX”, por Salvador Rus Rufino (Univ. de León); “Un español republicano en Argentina: Juan Biale Massé. Sus textos de anatomía y manual de medicina legal”, por María Cristina Vera de Flachs (Univ. de Córdoba, Argentina); “La docenza del giansenista Pietro Tamburini a Pavia nel periodo francese. Un esperimento di sintesi tra etica teologica e diritti dell’uomo all’ombra dell’albero della libertà”, por Emmanuela Verzella Pettiti (Università di Torino) y “El sentido humanista de la Universidad. Comentario a un texto de 1930: *Misión de la Universidad*, de José Ortega y Gasset”, por Javier Zamora Bonilla (Univ. Complutense de Madrid).

A. GONZÁLEZ URBANO

PFLGERL, Siegfried: *K.C.F. Krauses Urbild der Menschheit. Richtmass einer universalistischen Globalisierung. Kommentierter Originaltext und aktuelle Weltsystemanalyse*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2003, 551 pp., 21x14,5 cms., 3631506945.

Siegfried Pflgerl es el único que en los últimos años se ha preocupado de subsanar parcialmente la notable deficiencia que le supone a los estudiosos del pensamiento del idealista alemán Krause, la falta de una edición accesible a sus obras. Desde aquéllas que se hicieron en el siglo XIX y alguna que otra a comienzos del XX, en los últimos cincuenta años sólo se han publicado en lengua original una reproducción de la obra masónica de Krause, *Die drei ältesten Kunsturkunden der Freimeurerbrüderschaft* (1986), y su obra metafísica fundamental, las *Vorlesungen über das System der Philosophie* en una reproducción facsimilar de la primigenia de 1828, la cual corrió a cargo de Pflgerl.

La que ahora éste publica es el escrito de teoría práctica más importante de Krause, el *Urbild der Menschheit*, basado en la tercera edición, la de 1851, que recogía escasos cambios introducidos por sus discípulos en la edición primigenia de 1811. Se trata de un escrito redactado por Krause bajo la influencia de su adscripción masónica (sobre este aspecto, véase UREÑA: *Krause, educador de la humanidad*, UPCo, Madrid 1991, cap. IV), cuya impresión se inicia en 1808 y se demora durante tres años (sobre la composición de esta obra, véase ORDEN JIMÉNEZ: *El sistema de la filosofía de Krause*, UPCo, Madrid 1998, pp. 215 s. n. 13), y que, como es bien conocido ya por la krausología española, no es la fuente de la obra castellana homónima atribuida indebidamente a Sanz del Río, el *Ideal de la humanidad para la vida* (sobre este asunto, véase UREÑA: «El fraude de Sanz del Río o la verdad sobre su “Ideal de la Humanidad”»: *Pensamiento* 44 (1988) 25-47.). La longitud en el tiempo en la elaboración de la obra, en la que Krause sufre su decepción de Napoleón así como, parcialmente, de la masonería, y, filosóficamente, subordina el Estado Mundial [*Weltstaat*] a la idea de una Alianza de la Humanidad [*Menschheitbund*], explica que en la misma obra se vayan modificando las ideas y la terminología, y conviene también observar que su conclusión fue previa a la maduración por parte de Krause de su peculiar terminología filosófica, lo que nos obliga a advertir al lector en este caso, por ejemplo, que el prefijo «ur-» empleado en numerosos términos y neologismos hay que entenderlo en el sentido de «originario», esto es, equivalente para lo que en su madurez empleará «or-» y no «ur-», que tendrá un sentido distinto (sobre esta evolución terminológica, véase la obra citada de Orden Jiménez, apartado IV.3). La elaboración del lenguaje científico alemán era algo en lo que Krause comenzaba a trabajar en esta época, muy lejos aún de la complejidad que adquiriría a partir de 1814, pero que ya en estos años le hizo añadir una tabla de equivalencias entre términos alemanes clásicos y sus respectivos neologismos, la cual ha sido reproducida también por Pflgerl (pp. 536 s.).

La obra arranca con la fundamentación metafísica del ámbito específico de lo humano en el conjunto de lo real, cuyo principio es el Absoluto y que funda en su seno dos reinos distintos, el de lo natural y el de lo espiritual, cuya síntesis encarna, justamente, la humanidad. Le sigue un análisis de las producciones humanas en dos esferas, la científica y la artística, y las fuerzas y formas, la moralidad, el derecho y el amor, para continuar con un desarrollo de la estructura social desde sus distintas sociedades, de menor a mayor complejidad, familia, amistad,... pueblo, etc., para pasar a describir a continuación las sociedades

activas, las de la virtud, el derecho, la religión, la belleza, la ciencia y el arte, hasta la configuración de una Alianza de la Humanidad (sobre esta estructura, véanse los esquemas del propio Pfliegerl en pp. 226 y s.).

El texto de Krause está anotado por el editor con algunas observaciones aclaratorias del contenido, pero su mayor contribución filosófica estriba en el extenso estudio preliminar en el que, tras exponer la teoría epistemológica, metafísica e histórica de Krause, pasa a debatir filosóficamente temas actuales de tipo político, social y natural, a saber, el de la globalización y el racismo, el del feminismo y el de la teoría de la relatividad. Al aprovechamiento actual de la filosofía krauseana le viene dedicando Pfliegerl diversos trabajos monográficos, en concreto, *Die vollendete Kunst* (Böhlau, Wien 1990) y *Die Aufklärung der Aufklärer* (Peter Lang, Frankfurt am Main 2001). En este caso resalta no sólo el esfuerzo de Pfliegerl por probar dicha efectividad sino, además, la gran empresa sistemática que él emprende autónomamente sobre la aportación filosófica de Krause.

Aprovechamos la ocasión para felicitar al responsable de esta apreciable empresa por su doble labor divulgativa de Krause y esperamos que al suyo se unan en el futuro nuevos trabajos sistemáticos sobre el pensamiento de este idealista alemán y, sobre todo, que sea emprendida una edición crítica del conjunto de sus obras fundamentales, tan imprescindible en estos momentos para poder llevar a cabo dichos trabajos.

Rafael V. ORDEN JIMÉNEZ

Storia delle storie generali della filosofia a cura di Giovanni Santinello y Gregorio Piaia. 4/II, *L'età hegeliana. La storiografia filosofica nell'area neolatina, danubiana e russa*. Roma-Padova, Editrice Antenore, 2004, XVIII+540 pp. ISBN 88-8455-568-X.

5, *Il secondo Ottocento*. Roma-Padova, Editrice Antenore, 2004, XVIII+673 pp. ISBN 88-8455-578-7

Con estos dos volúmenes se cierra la monumental obra sobre historiografía filosófica a los veinticinco años de su comienzo (la primera entrega apareció en Brescia en el año 1979), una obra compuesta de cinco volúmenes y siete tomos que ha de marcar un hito en los estudios sobre historia de la filosofía pues, en sus más de cuatro mil páginas (exactamente 4.106), se presenta el cuadro completo de la historia de la historiografía filosófica. Una obra que supera con mucho el excelente, pero breve, estudio de Lucien Braun titulado *Histoire de l'histoire de la philosophie* (París, 1973) y en donde se reconstruyen científicamente los criterios y las diversas modalidades bajo los cuales se compusieron las obras que abarcan el desarrollo histórico completo de la filosofía, desde el Renacimiento hasta el final del siglo XIX.

El primero de los volúmenes mencionados, que corresponde al tomo segundo de la época hegeliana sobre la historiografía filosófica en el área neolatina, danubiana y rusa, se inicia con dos capítulos sobre Francia escritos por Gregorio Piaia, con estudios sobre varios autores, pero muy especialmente sobre Joseph-Marie Dégérando y Victor Cousin. Interesante, además, el trabajo sobre Tiberghien y su historia krausista de la filosofía, es decir, el *Ensayo teórico e histórico sobre la generación de los conocimientos humanos*. Los

dos siguientes capítulos, redactados por Luciano Malusa, se refieren a la filosofía italiana, y en ellos estudia la evolución de la historiografía filosófica desde la influencia tutelar del eclecticismo con la recepción de la obra de Cousin, como se aprecia en Stefano Cusani y Stanislao Gatti, y de la tradición sensista marcada por la escuela de los Ideólogos en Borrelli, hasta la traducción del Manual de historia de la filosofía de Tennemann realizada por Baldassarre Porri al que añade una serie de suplementos sobre el pensamiento italiano desde los pitagóricos hasta los contemporáneos (*Supplimenti al Manuale della storia della filosofia di Guglielmo Tennemann*). El *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (Leipzig 1812) de Tennemann tuvo una gran influencia en Europa gracias a la traducción de Cousin (París 1829). Malusa concluye su estudio sobre los historiadores italianos con los nombres de Gioberti, Galluppi y Rosmini.

El trabajo de Antonio Jiménez García sobre la historiografía filosófica en España tiene la novedad de ser el primero que se realiza de este tipo y estar incluido en esta obra italiana que, creo no equivocarme, será de imprescindible referencia a partir de ahora en los estudios sobre historiografía filosófica. Y es de destacar también que, junto al resto de los distintos países europeos, se incluyan las aportaciones españolas en este campo sin ninguna restricción ni menoscabo. El período aquí tratado abarca el siglo que va desde mediados del siglo XVIII hasta la mitad del XIX. Partiendo del hecho de que la incorporación de España a la tradición historiográfica de la filosofía europea fue tardía y de escaso valor, el autor analiza en primer lugar el papel jugado por la erudición ilustrada en la configuración de historias generales y de historias literarias que recogen, como no podía ser menos en este siglo enciclopédico, las aportaciones filosóficas. Desde los hermanos Pedro y Rafael Rodríguez Mohedano, franciscanos y académicos de la Historia, autores de una monumental *Historia Literaria de España desde su primera población hasta nuestros días* (Madrid 1776-1791, 10 vols.) que no pasa de Marco Anneo Lucano; continuando con Francisco Javier Lampillas, jesuita afincado en Italia tras la expulsión de la Orden, y su *Saggio storico-apologetico della Letteratura spagnuola contro le pregiudicate opinioni di alcuni moderni Scrittori Italiani* (Génova 1778-1781, 6 vols.) atacando a Tiraboschi y Bettinelli; siguiendo con Juan Andrés, otro jesuita exiliado, que escribe *Dell'origine, progressi e stato attuale d'ogni letteratura* (Parma 1782-1799, 7 vols), dedicando un tomo a la filosofía y su historia desde los orígenes hasta el siglo XVIII. Como fuentes principales utiliza a Brucker, Stanley y Cicerón; hasta el agustino Enrique Flórez (*España Sagrada*, 1747-1775, 29 vols.), el jesuita Juan Francisco Masdeu (*Storia critica di Spagna e della cultura spagnuola in ogni genere, preceduta da un discorso preliminare*, 1781-1788, 3 vols. en italiano; 1784-1805, 20 vols. en español), Miguel Casiri (*Bibliotheca Arabico-Hispana Escorialensis*, 1760-1770, 2 vols.) y Juan Sempere y Guarinos (*Ensayo de una biblioteca española de los mejores escritores del reinado de Carlos III*, 1785-1789, 6 vols.).

Frente a los autores anteriores, el jesuita Bartolomé Pou muestra un cambio cualitativo importante. Es el primer historiador español de la filosofía, conoce algo la historiografía del momento y escribe siguiendo las pautas de Brucker en su *Historia critica philosophiae*. En 1761 publica en Calatayud *Theses bilbilitanae institutionum historiae philosophicae libri XII*. Otros escritores mencionados por su aportación de datos históricos son Andrés Piquer (*Lógica*, 1771) y Vicente Fernández Valcarce (*Desengaños filosóficos*, 1787-1797, 4 vols). Pero no será hasta el siglo XIX cuando España se incorpore definitivamente a la tradición

historiográfica europea. Antonio Jiménez estudia una a una todas las historias de la filosofía, analizando sus contenidos y exponiendo sus líneas metodológicas. Primero se detiene en las traducciones y adaptaciones de manuales franceses: *Manual clásico de filosofía* (1838), de Servant Beauvais, traducido por José López de Uribe; *Manual de la Historia de la Filosofía* (1842), de Amice, traducido por Ramón Martí de Eixalá; *Historia elemental de la filosofía* (1846), de Jean-Baptiste Bouvier, traducido por Antolín Monescillo, y *Curso de Filosofía* (1847), de Eugène-Nicolas Géroze, traducido por Miguel Suris y Baster.

Por lo que respecta a los manuales originales, en primer lugar hay que mencionar a Tomás Lapeña, canónigo de la catedral de Burgos, autor de *Ensayo sobre la historia de la filosofía* (1806-1807, 3 vols), que defiende una concepción bastante apologetica de la filosofía en sentido escolástico pero con aportaciones del enciclopedismo francés. En cuanto a Sebastián Quintana, su *Historia de la filosofía universal* (1840, 2 vols.) merece escasa consideración ya que, en realidad, es una historia de la civilización y de la cultura más que de la filosofía. Mayor interés tiene el *Compendio de historia de la filosofía* (1847) de Víctor Arnau y Lambea, aunque gran parte del mismo es traducción del *Précis de l'histoire de la philosophie* (1834) de Salinis y Scorbiac al que añade capítulos procedentes de otras fuentes para acomodarlo al programa de la Facultad de Filosofía. En cambio, la *Historia de la Filosofía* (1847) de Jaime Balmes decepciona totalmente por su planteamiento y contenido, pues cabría esperar más de quien, junto a Julián Sanz del Río, es considerado como el filósofo más importante de la primera mitad del siglo XIX. Pero poco valor, por no decir casi nulo, tendría nuestra historiografía filosófica si no contásemos con el *Manual de historia de la filosofía* (1847) de Tomás García Luna. El autor, máximo representante del eclecticismo en España, por su rigor crítico y su planteamiento metodológico representa el punto más alto, en cuanto a calidad se refiere, de todas las obras hasta aquí mencionadas. Conocedor de la filosofía europea del momento, sigue los modelos historiográficos más actuales, citando profusamente a Tennemann, Degérando, Cousin, Damiron, Renouvier, Deslandes, Rosmini, Mamiani della Rovere, Tiedemann, Buhle, Lapeña y Brucker.

La extensión concedida a la historiografía filosófica en España, por razones obvias, hace que no me pueda extender en los restantes capítulos del volumen. Sólo mencionar que Franz Martin Wimmer se encarga de “Los orígenes de la historiografía filosófica austríaca (1750-1850)”, Larry Steindler expone “Los primeros pasos de la historiografía filosófica húngara (1740-1840)” y Marija Torgova desarrolla “La historiografía filosófica rusa en la primera mitad del Ochocientos”.

El quinto y último volumen de la obra, *Il secondo Ottocento*, ofrece una rápida ojeada por Alemania, Inglaterra, Francia, Italia y Rusia, con la inclusión de dos autores traducidos: el español Ceferino González (al francés) y el danés Haral Høffding (al alemán). El prefacio redactado por Gregorio Piaia, resumen de la obra y del proyecto, además de reconocer el cambio operado en filosofía después de treinta años (las primeras reuniones para diseñar el proyecto se celebraron en la Universidad de Padua en 1975) y, por la tanto, también en lo relativo a la indagación sobre historiografía filosófica, pretende ser, sobre todo, un homenaje a la persona de Giovanni Santinello, su diseñador y primer director, fallecido durante el verano de 2003 tras una larga enfermedad –lo que explica el tiempo transcurrido entre la aparición del volumen 4/I y 4/II-, quien trabajó al máximo en la elaboración de todos los volúmenes pero no pudo ver culminada su obra. A sus esfuerzos se debe también que la obra

se tradujese al inglés, de la que ya ha aparecido el primer volumen (*Models of the History of Philosophy: From Its Origins in the Renaissance to the "Historia Philosophica"*, Dordrecht-Boston-London, 1993) encontrándose el segundo en elaboración. El contenido de este último volumen se distribuye del siguiente modo: la primera parte estudia la historia general de la filosofía en Alemania después de Hegel con la Escuela de Tubinga, por Claudio Cesa; del hegelianismo al neokantismo, por Mario Longo, y Schopenhauer y su historia "sui generis" de la filosofía, por Fabio Grigenti. A continuación se pasa a analizar individualizadamente a los autores: Heinrich Christoph Wilhelm Sigwart, Friedrich Ueberweg y Harald Høffding por Fabio Grigenti; Friedrich Karl Albert Schwegler y Rudolf Haym por Claudio Cesa; Eduard Zeller y Kuno Fischer por Mario Longo; Albert Stöckl por Giovanna Varini; Wilhelm Windelband por Larry Steindler; Wilhelm Dilthey por Francesca D'Alberto. En la segunda parte, el área británica ha sido analizada por Giuseppe Michele con varios apartados sobre Coleridge y su escuela, la historiografía entre el empirismo y la escuela escocesa, la dirección positivista de George Henry Lewes, Benjamin Jowett y la introducción de Hegel, la historiografía entre el idealismo espiritualista y el darwinismo. El capítulo dedicado a Francia ha sido realizado por Gregorio Piaia y la colaboración de Ubirajara Rancan de Azevedo Marques; entre los autores tratados se encuentran Boutroux, Delbos, la escuela de Cousin, Renouvier, los neoescolásticos, los positivistas y los materialistas. Al hablar de la historiografía de inspiración neoescolástica se introduce la figura del cardenal Ceferino González y Díaz de Tuñón cuya *Historia de la filosofía* fue traducida al francés (París 1981, 4 vols.) y tuvo una gran repercusión en los ambientes católicos europeos de su época, Luciano Malusa se ha encargado del capítulo sobre Italia desarrollando la escuela de Spaventa, el espiritualismo y el neotomismo, la obra de Augusto Conti, las aportaciones de Felice Tocco, Barzellotti, Chiappelli, Francesco Fiorentino y Carlo Antoni. Por último, la historiografía filosófica rusa ha sido analizada por Marija Torgova con estudios sobre la historia de la filosofía en la universidad y en la academia teológica, para concluir con la figura de Sil'vestr Sil'vestrovič Gogockij.

A. GONZÁLEZ URBANO

SÁNCHEZ CUERVO, Antolín C. (Ed): *El pensamiento krausista de G. Tiberghien*. Universidad Pontificia de Comillas. Madrid, 2003. 525 págs. ISBN: 84-8468-106-8.

Esta reseña empieza siendo un juego hermenéutico, o en términos gadamerianos un círculo hermenéutico, que comienza con quien escribe, cuya pretensión es referirse a un autor, el cual se refiere a su vez a otro. Espero que a pesar de la dificultad que entraña esta tarea a la que nos enfrentamos, pueda quedar claro lo que queremos transmitir.

En el año 1991 se publicó el primer volumen de la Colección del Instituto de Investigación sobre el Liberalismo, Krausismo y Masonería; la obra que vamos a presentar aquí es el vigésimo volumen de esta colección, representa un avance importante en los estudios que sobre el krausismo se viene haciendo hasta este momento. Este estudio completo sobre la figura de Guillaume Tiberghien (Bruselas, 1819- Saint-Josse-ten-Noode 1901) es la consecuencia necesaria de las investigaciones que se han hecho sobre el krausismo, forma

parte de un proyecto dirigido por el profesor Enrique Menéndez Ureña, de la Universidad Pontificia de Comillas, uno de los máximos especialistas sobre el krausismo. Nadie antes que Antolín Sánchez Cuervo se había detenido a hacer un monográfico sobre este autor y los estudios que se habían elaborado hasta el momento no habían profundizado en su pensamiento. En la introducción de la obra nos pone en antecedentes de los escritos que hasta la fecha se había encontrado sobre Tiberghien, siendo estos aislados y de muy escaso contenido.

La obra consta de un prólogo de Enrique M. Ureña, una introducción, cuatro capítulos, una bibliografía y por último cuenta con un índice onomástico. Los cuatro capítulos que comprende la obra corresponden a los cuatro apartados fundamentales que Antolín Sánchez distingue dentro del pensamiento de Tiberghien.

En la introducción, el autor elabora un sucinto recorrido por la biografía intelectual de Guillaume Tiberghien. Éste es un autor extensamente traducido y que ha ocupado un puesto fundamental dentro del pensamiento krausista en Bélgica y en el mundo francófono en general, sin olvidar la importancia que tubo en el mundo latino. En la Universidad Libre de Bruselas fue discípulo de Heinrich Ahrens, donde destaca por su actividad en el ámbito docente y en la administración.

Tiberghien se ha ocupado fundamentalmente en desempeñar una ingrata labor de divulgación del pensamiento krausista, esto según Sánchez Cuervo ha podido tener como consecuencia el hecho de que su pensamiento no se haya tenido tanto en cuenta como merece.

En la introducción, y previamente en el índice, nos pone en antecedentes del trabajo que va a desarrollar a lo largo de la obra, un trabajo arduo donde los haya; esto es, sistematizar el pensamiento de un autor teniendo en cuenta las circunstancias históricas, políticas y biográficas que lo rodean y las influencias intelectuales que ha recibido. El autor a lo largo de toda la obra respeta el orden cronológico, aunque en alguna ocasión tenga que interrumpirlo para poder ofrecer mayor claridad en la exposición de las ideas. En esta parte ya distingue los cuatro puntos fundamentales de su sistema filosófico, aspectos que más tarde va a desarrollar.

En el primer capítulo que lleva por título “Reconstrucción Krausista de la Historia de la Filosofía”, y que como ya hemos dicho corresponde al primer punto fundamental de su pensamiento, explica cómo Tiberghien ve en el racionalismo krausista la cúspide de toda la tradición filosófica, teniendo en cuenta que el krausismo iba unido al liberalismo filomasónico y que esto se vería enfrentado a la tradición católica. Tiberghien distingue tres tipos de sistemas filosóficos que los clasifica según su origen intelectual, sus tendencias morales, políticas y religiosas, según sus principios y según su método, dependiendo éste de la creencia en la posibilidad de un conocimiento cierto, de su desarrollo epistemológico y de su forma. Lo que en definitiva pretende hacer Tiberghien tal como nos lo describe Antolín Sánchez Cuervo, es elaborar una síntesis del racionalismo y ordenar los principios de los distintos sistemas filosóficos para extraer un único sistema superior a todos los elaborados anteriormente, ya que éste, supuestamente, es despojado de todos sus reduccionismos y exclusivismos, propios de los sistemas de los que él es consecuencia, dando así origen al *racionalismo armónico*, que es lo que Tiberghien identifica con la forma krausista. El filósofo belga encuentra en el krausismo el ideal de una filosofía acabada. No obstante, nuestro investigador ve en la actitud de Tiberghien un esfuerzo para adecuar la historia de la filoso-

fía a sus propias convicciones, llegando incluso a la ilusión del panenteísmo, y viendo en este el fin último de la verdad. Más adelante, en el comentario al cuarto capítulo, con la crítica al positivismo veremos esto con más claridad. La obra en la que se puede encontrar esto es en *Ensayo teórico e histórico sobre la generación de los conocimientos humanos, en su relación con la moral, la política y la religión* (1844).

Ya en este primer punto que estamos comentando se pueden extraer algunos planteamientos de los temas que a lo largo de la obra se irán desarrollando; éste es uno de los rasgos que definen el pensamiento de Tiberghien, porque, como dice Antolín Sánchez Cuervo, “precisamente porque no tiene pretensiones de originalidad, en ningún momento registra cambios substanciales; ni siquiera matices significativos. Evidentemente, adquiere un cariz u otro en función de las circunstancias biográficas, históricas y políticas que lo abonan; experimenta, asimismo, un lógico proceso de maduración expresiva y conceptual, pero en ningún caso llega a sufrir alteraciones ideológicas, aun a pesar de las cinco décadas que separan los primeros escritos de los últimos”.

El segundo capítulo del libro se centrará en “El discurso sobre la ciencia: los fundamentos del panenteísmo”. De esto hablará en una tetralogía, y siguiendo el discurso krausista de la ciencia, distingue dos partes dentro de estos fundamentos, como comenta Antolín “una subjetiva, analítica o ascendente que partiendo de la intuición primitiva del yo, se eleva gradualmente hasta la intuición del principio; otra objetiva, sintética o descendente que recorre el mismo itinerario en sentido inverso, es decir, deductivamente”. En estas obras que llevan por título: *La ciencia del alma dentro de los límites de la observación*, conocida como *Psicología* (1862); *Lógica. Ciencia del conocimiento* (1865); *Introducción a la psicología y preparación a la metafísica* (1868); y *Metafísica o parte sintética de la filosofía* (1888- 89). Tiberghien, tal y como señala Antolín, tiene en cuenta algunos estereotipos de la filosofía tradicional, como los argumentos ontológico y cosmológico, y la certeza subjetiva como punto de partida de la ciencia.

El tercer capítulo se titula “el horizonte práctico: la filosofía social”. Aunque este aspecto no ocupa un lugar relevante dentro de su bibliografía sí destaca en las “polémicas escolares y universitarias que liberales y católicos belgas protagonizaron durante la segunda mitad de siglo”, así como por su prestación ideológica a la causa anticlerical. El discurso de Tiberghien en este aspecto sigue siendo tan actual como en su momento: éste se refiere a la defensa de la autonomía escolar frente a la iglesia y frente al estado, apoyado por la Liga de la Enseñanza y por las logias masónicas. Como destaca el autor de esta obra, lo que está de fondo en esta disertación no es sino “la filosofía krausista del derecho que juega con la distinción entre sociedad y Estado, y de una concepción ilustrada de la historia que encuentra en la educación el medio emancipador por excelencia”. Únicamente dejaremos aquí apuntadas las fechas de los dos proyectos de enseñanza primaria en las que se ven reflejadas estas dos sugerencias, en 1858 y en 1870.

El modelo pedagógico que se propone Tiberghien lo traslada a la Universidad Libre de Bruselas, fundada en 1834 como una respuesta a la Universidad católica. En este punto Antolín nos recuerda que el krausismo fue el instrumento utilizado por Tiberghien, y antes de otros krausistas como Ahrens y J.J. Altmeyer, para defenderse de la censura del catolicismo más intransigente.

Por último, Antolín dedica el cuarto capítulo a la reflexión sobre “La polémica con el

positivismo”, a Comte primero y a Spencer después. Según Tiberghien los positivistas parten de una ciencia sin principios, parten de unos reduccionismos y los van enlazando con otros, hasta llegar a la contradicción. Lo que hace Comte es erigir “en principio absoluto lo relativo; su escepticismo metafísico oculta, en realidad, un dogmatismo comparable al de aquellas doctrinas que critica”. Por otra parte, Spencer, “no escapa tampoco a la contradicción, aun a pesar de su mayor refinamiento; su teoría del conocimiento, por ejemplo, declara incognoscibles esos mismos objetos suprasensibles que previamente define”; esto únicamente son dos notas muy escuetas de lo que en la obra desarrolla Antolín Sánchez de forma documentada y crítica. La postura que Tiberghien defendía frente al positivismo era apoyada en el ámbito universitario. Según nos da a entender Antolín esta actitud era sorprendente por la crisis espiritual que se estaba fraguando. La polémica con el positivismo empezó a afectar a la ideología krausista en Bruselas.

Como plantea Antolín, la objeción al positivismo y al escepticismo nos remonta a los orígenes del pensamiento de Tiberghien, que ve en estas corrientes pseudo-filosóficas que irrumpen en la historia periódicamente, un preámbulo para equilibrar los excesos especulativos que se suceden en un determinado momento, y con esto posibilitar la apertura de nuevas formas superiores de filosofar (aquí está aludiendo al pensamiento Krausista). Como dice el autor de esta obra, esto está teñido “de arrogancia, pues queda del todo subordinado a la providencia krausista” y lo que está de fondo en toda esta crítica al positivismo, no es otra cosa que una “reconstrucción de la historia de la filosofía”.

El sistema filosófico que se plantea aquí abarca desde la metafísica hasta la política y teoría social, pasando por la teoría del conocimiento y por la ética.

Antolín Sánchez Cuervo ha logrado llevar a buen fin una de las tareas más arduas que entraña todo proceso de investigación, esto es, dar luz a una serie de escritos, sacando de esto un sistema. Pero aquí no acaba el mérito de su investigación, puesto que otro de los aspectos que recoge su obra es dar a conocer la relevancia que el pensamiento de Tiberghien tuvo en su época y en las posteriores.

Del mismo modo que se ha dicho anteriormente acerca de la obra, el autor demuestra el dominio de las fuentes tiberghianas y del material de archivos, así como un riguroso estudio del contexto histórico, que se ve claramente en los dos últimos capítulos del libro. Éste es un trabajo necesario que no deben pasar por alto todos aquellos que estén interesados en el pensamiento krausista, pero también es una obra que propicia una toma de contacto a todos aquellos que no posean grandes conocimientos sobre esta corriente de pensamiento. Gracias a la elegancia del estilo, la claridad y la concisión, su lectura no sólo es fuente de conocimiento sino que engrandece el gusto por la lectura.

Puede decirse que el autor ha logrado por una parte, dar un paso adelante a partir de las investigaciones que se venían haciendo sobre el krausismo, y por otra, iniciar al lector en esta corriente de pensamiento, sin que esto último reste profundidad al trabajo. Ambas tareas o virtudes testimonian la importancia de una obra y el dominio que se posee sobre el tema en cuestión.

Margarita GARCÍA ALEMANY

ABELLÁN, José Luis: *El “Problema de España” y la cuestión militar. Historia y conciencia de una anomalía*. Madrid, Dykinson, S.L, 2005.

De todos es conocida la trayectoria intelectual del profesor Abellán, dedicada con notable esfuerzo al análisis de la cultura española. Esta obra de madurez, con la que ahora nos obsequia y que vamos a reseñar, es el resultado – como él mismo nos señala en el prólogo- de cincuenta años de lecturas sobre un tema que ha sido la mayor obsesión de su vida. El producto de estas lecturas tan fructíferas ha germinado de forma espontánea y no premeditada, convertido en una honda reflexión histórico-filosófica sobre el problema que desde hace más de un siglo ha preocupado más a la intelectualidad española: el problema de España.

Desde la generación del 98 el tema de la identidad de España ha sido una constante. Muchos se han esforzado por averiguar la composición metafísica de su “ser”, y ninguno ha llegado a una conclusión definitiva. Una de las tesis que en el presente estudio se defiende es que España carece de un “ser”, que es un ente abierto a las determinaciones de sus ciudadanos, por lo tanto es un ser histórico. ¿Queda con esto resuelto definitivamente el problema de España? A nosotros no nos cabe la menor duda. Nuestro autor ha dado por zanjado un problema que nos venía persiguiendo desde la pérdida de nuestras colonias en ultramar y que unido a nuestro endémico complejo de inferioridad, ha sido la causa de todas nuestras desdichas. Con la reflexión optimista y esperanzadora que emana esta obra, se marcará un antes y un después. La palabra tiene un poder capaz de guiar a los hombres hacia el caos o hacia su salvación. Si las palabras de una generación marcada por el desánimo y el complejo nos arrojaron hacia el abismo, estas palabras nuevas y alentadoras que nacen coincidiendo con los comienzos del nuevo siglo preconizan – a pesar de las dificultades- un cambio de actitud positivo.

La obra en cuestión se divide en dos partes. La primera aborda en toda su magnitud lo que se ha venido a llamar “el problema de España”. Esta parte consta de una introducción, cuatro capítulos y un epílogo.

En la introducción se nos pone al corriente de lo que fueron las causas remotas de “problema”. Estas causas provienen de las dificultades que tuvo nuestro pueblo para adaptarse a la “modernidad” y para dar el paso siguiente hacia la contemporaneidad. El origen de estas dificultades se encuentra principalmente en el papel que desempeñó la religión católica y su arma más poderosa, la Inquisición, como factor de la unidad nacional. Esto representó una coacción para la libertad de pensamiento – cosa que no ocurría fuera de nuestras fronteras- y esta será la primera divergencia de España respecto a Europa. El segundo obstáculo hacia la modernidad será el antimachiavelismo que existía en España, derivado de la estructura del estado de la Contrarreforma. En este tipo de concepción del estado, la política está en función de la religión. Estas ideas chocan con el Estado moderno, que concibe a la religión como instrumento del poder. Todo esto hará que a España le sea difícil dar el paso hacia la contemporaneidad y sustituir a la Monarquía absoluta por una Monarquía Constitucional, pues la religión católica se mantendrá siempre como religión oficial del Estado y la mentalidad inquisitorial permanecerá de forma oculta.

En el primer capítulo se abordará “el problema de España” como tema filosófico en la generación del 98. Aquí se analizarán ya no las causas remotas del problema, sino sus cau-

sas más directas. Estas últimas, fueron la derrota de España ante Estados Unidos y la pérdida de las colonias españolas en ultramar. Todo ello, abonado con las causas remotas, que antes hemos nombrado, hicieron que el problema adquiriera una naturaleza real y se convirtiera en la preocupación de los intelectuales de la época. La generación del 98 buscará solucionar el problema con una idea que dará origen al nacionalismo y que consiste en convertir a España en una entidad metafísica en la cual Castilla es una pieza clave. Para el profesor Abellán, el historiador Menéndez Pidal merecería estar incluido en esta generación, pues apoyándose en la figura del Cid Campeador alimentará, como aquellos, un nacionalismo castellanizante. Miguel de Unamuno será otra pieza clave en la legitimación del nacionalismo español, pero en versión filosófica. El análisis unamuniano partirá de la lengua, que para el pensador vasco no puede ser otra que la castellana.

Nuestro autor nos señala también las confluencias de la ideología del 98 con el modernismo, lo que dio lugar, a su juicio, a una visión decadente de España que deriva a un nacionalismo aislacionista. Esto es algo que resulta curioso pues se dará a la vez que un deseo de europeización. Así, esta generación no rompe con la tradición y más que restaurar la vida española este pensamiento deriva hacia un “reaccionarismo”. De este modo, el profesor Abellán nos da a entender que con esta actitud que tomaron los hombres del 98 en vez de solucionar el problema que ya se venía arrastrando no hacen sino empeorarlo. Las consecuencias que esto traerá consigo serán terribles, pues ese nacionalismo derivado de esa errónea concepción del ente español servirán de fundamento a las posteriores dictaduras, y en especial a la del general Franco. Algunos autores como Américo Castro, Sánchez Albornoz, José Gaos, etc., intentarán arreglar este grave error desde el exilio con la desmitificación de la esencia española.

En el capítulo segundo se analizan dos movimientos que nuestro hispanista considera complementarios: el modernismo y el regeneracionismo. Según nos da a entender, la generación del 98, en los albores del siglo XX, se diluirá en estas dos tendencias de pensamiento. El regeneracionismo consiste en un deseo de salvación nacional y el modernismo se mueve por la tensión dialéctica entre el universalismo y el casticismo y su figura más representativa es Ángel Ganivet. De este autor nacerá la idea de la “hispanidad”, -que será continuada por Unamuno y Maeztu -pues su proyecto de afirmación nacional en vez de abrirse a Europa (europeización) se abre a los países iberoamericanos. Ganivet alternará esta idea particular de apertura con la del aislamiento. Al profesor Abellán le interesa destacar en este capítulo el aprovechamiento que de la figura de Ganivet hicieron las dos dictaduras habidas en España, lo que demuestra su tesis de que el concepto de España tiene una clara deuda con los hombres del 98.

Esta tendencia universalista también convivió con otra línea de carácter europeo marcada por las ideas de Ortega y Gasset y que siguieron los de la “generación del 14”- Azaña, D’Ors, Marañón, etc.- El proyecto modernizante de estos hombres - plasmado en la II República- terminó en la guerra civil. Al final del capítulo, nuestro autor considera -y con muy bien criterio, por cierto- que el nacionalismo excluyente de la etapa franquista ha contagiado a algunas Comunidades Autónomas.

El tercer capítulo plantea el problema de la división de España en vencedores y vencidos. De este modo la intelectualidad queda dividida entre los que sostienen, como Rafael Calvo Serer -*España sin problema*- que la guerra civil ha terminado con el problema de

España , y los que piensan, como Laín Entralgo –*España como problema*- que la guerra civil no podía llevar a la reconciliación de los españoles. Para este último el problema de España tiene su origen en el siglo XVI cuando los católicos se enfrentan a los no católicos acusándoles de “no españoles”. Esta división evolucionará hacia los “innovadores” y los “reaccionarios”, y más tarde, ya en el siglo XX en “los rojos” y “los azules”. Sin embargo, ambos intelectuales sostienen la creencia común de que existe una “esencia” de lo español y que no es otra cosa que “el sentido católico de la existencia”.

En este capítulo nuestro hispanista analiza otra interesante polémica planteada entre otros dos intelectuales de la época, pero esta vez en el exilio, la de Claudio Sánchez-Albornoz y Américo Castro. Don Claudio es un positivista a quien le interesa la obtención de una base empírica lo más amplia posible. Don Américo es historicista y considera que la historia es biografía y requiere ser interpretada. Entre ambos existen también diferencias ideológicas. El primero tendrá una visión “providencialista” de la historia española de desprecio a otros credos religiosos. El segundo opina que el catolicismo es un factor cultural explicativo en el que hay que valorar sus derivaciones en la sociedad. De igual modo, el primero será deudor de la escuela de Menéndez Pidal que busca la “ identidad inamovible de lo español”, y el segundo lo será de la idea orteguiana de que la historia debe ser una construcción y no un agregado. En esta época, según nuestro autor, aparece una nueva forma de entender la historia derivada de la influencia de la generación del 14 y del concepto orteguiano de “circunstancia” y que se caracteriza por dar más importancia al hecho individual. A esta nueva forma de hacer historia se la denomina historicismo relativista y sustituye las investigaciones de la Edad Media por las del Renacimiento. La nueva tendencia influirá en Américo Castro, y de ahí arrancará su interés por el erasmismo. Al final del capítulo se da una conclusión muy cabal como resultado del exhaustivo estudio, y es el rechazo a toda determinación metafísica del ser de España y la consiguiente calificación del ente nacional como “ente histórico abierto”.

El último capítulo de esta primera parte es una profunda reflexión histórico-filosófica sobre Europa y su trayectoria histórica y cultural, en la que el profesor Abellán establece un hondo paralelismo con la trayectoria española, para llegar a la acertada conclusión de que el problema de España no ha existido como algo aislado ,sino que ha formado parte de un problema generalizado, en definitiva, de un problema de Europa .Al final se hace una propuesta cuya ambición queda fuera de toda duda y es la de hacer realidad el proyecto de la unidad europea, como algo no sólo posible, sino necesario para hacer frente a la hegemonía norteamericana.

En el epílogo se hace un análisis del ensayo, y la tesis que nuestro autor quiere defender es que es el género literario propio de la filosofía española en la Edad Moderna. El krausismo, el modernismo y los hombres del 98 tuvieron un importante papel a la hora de modernizar a España en el aspecto filosófico. Para estos el ensayo era la forma de expresión literaria por excelencia. Más tarde será Ortega y Gasset quien eleve el ensayo a la categoría . El profesor Abellán plantea, en este capítulo, el grave problema al que se ha tenido que enfrentar la cultura española y es la creencia durante un largo tiempo de que en España no ha existido una filosofía en cuanto tal. Este problema tiene su raíz, según nuestro hispanista, en varios factores. En primer lugar en la peculiaridad del desarrollo histórico español, que como ya se ha indicado anteriormente radica en las dificultades que tuvo nuestro pue-

blo para acceder a la modernidad. En segundo lugar en la concepción de la filosofía como disciplina científica que se dará a partir de Hegel y que dejará fuera a todas las tradiciones no sistemáticas, entre ellas a la española.

La segunda parte de la obra está dedicada a “la cuestión militar”. Nuestro autor le dedica una parte de su obra porque considera que el Ejército constituye el eje de la política española durante el siglo XX así como la salvaguarda de la unidad nacional. Esta parte se divide en dos capítulos. En el primero se hace un estudio muy completo de las relaciones del Ejército con la sociedad en los siglos XIX y XX. Para ello el autor se remonta a la Edad Media para explicarnos la evolución de esta institución, que empezó siendo un cuerpo inorgánico que se constituía con ocasión de las guerras. En el siglo XVIII el Ejército se convirtió en el “brazo armado” de los intereses de la Corona y pasó a ser un cuerpo perfectamente organizado gracias a las “ordenanzas militares” de Carlos III. Con la Guerra de la Independencia se originan las “Milicias nacionales” en las que la clase militar se funde con el pueblo. Esto constituyó un instrumento de democratización del Ejército y provocó que los militares optaran por el sistema liberal y parlamentario. Con el desastre del 98 se produce un gran cambio en el Ejército, pues este se siente humillado por la derrota. A esto hay que añadir el auge de los nacionalismos que harán nacer en el mismo el miedo por la rotura de la unidad nacional. La actitud militarista de Alfonso XIII también tuvo mucho que ver en este cambio. Con la Ley de Jurisdicciones el Ejército se convertía en un “Estado dentro del Estado” y en monopolizador del patriotismo, actitud esta muy criticada por intelectuales como Unamuno y que terminará en las dictaduras del General Primo de Rivera y del General Franco. Esta Ley de Jurisdicciones se prolongó hasta bien avanzada la democracia. Después de este magnífico recorrido por la historia del Ejército español el profesor Abellán hace una reflexión sobre la mentalidad que impera hoy en día en el pueblo español, que no se identifica ya con la defensa de unas fronteras nacionales. A esto hay que añadir la revolución tecnológica de la que no se ha librado el Ejército y que exige profesionales especializados.

El segundo capítulo recoge una serie de artículos de nuestro autor publicados en diversos periódicos a raíz del Golpe de Estado del 23 de febrero. El primero analiza las razones del fracaso del golpe que se encuentran, dice, en “la falta de identificación de la población civil con las intenciones de los sublevados” y no en la mala organización del mismo, que fue lo que la mayoría de nosotros llegó a creer. Esta actitud social y el papel de la monarquía fueron los que salvaron a España de una nueva pesadilla y constituyen para nuestro autor la clave de “un giro irreversible en la historia de España”, a la vez demuestran un desajuste claro entre la sociedad y un Ejército anacrónico.

El segundo artículo es una reflexión sobre el papel que desempeñó el rey Juan Carlos en el fracaso del golpe y que demuestra un cambio radical de actitud hacia el Ejército con respecto a la de su abuelo Alfonso XIII. Para este último, el Ejército monopolizaba las esencias de la patria, mientras que para Juan Carlos I lo más importante es haber comprendido su misión histórica.

En el tercer artículo, el profesor Abellán tiene la intención de demostrar la crisis actual del concepto de Monarquía-Ejército y por otro lado ensalzar la figura de nuestro actual monarca como garante de nuestro sistema democrático. Para ello explicará de forma clara y detallada la evolución que ha ido sufriendo el Ejército español, que va en paralelo con los dos conceptos fundamentales de Monarquía que se han sucedido a lo largo de la historia de

España. Uno es la Monarquía-Pueblo y la otra es la Monarquía-Ejército. La primera coincidió con el reinado de la Casa de Austria y su idea fundamental es que “el Rey es la encarnación simbólica de los intereses del pueblo”. En esta sociedad el rey velaba por el orden y la justicia y esto provocaba un profundo sentimiento monárquico. Con la Casa de Borbón la cosa cambió y el Ejército se convirtió en el “brazo armado” de la Corona. Sin embargo, con la Guerra de la independencia la clase militar acabó identificándose con la causa popular y esto provocó que los militares optaran por el sistema liberal y parlamentario, exceptuando la fracción carlista. Con Alfonso XII se intenta volver a la concepción de Monarquía-Ejército y esta ambición llegará a su máximo exponente con Alfonso XIII. A partir de entonces el Ejército adquiere el monopolio del patriotismo. Con el rey Juan Carlos I hemos vuelto a la antigua concepción de Monarquía-Pueblo.

El siguiente artículo se titula *El Ejército y la corona* y en él se insiste de nuevo en el papel de la Corona como estabilizadora de nuestro actual sistema democrático y se hace una dura crítica hacia aquellos que acusaron al rey de estar implicado en la intentona golpista. También se hace una reflexión sobre la subversión de valores de ha sufrido nuestro Ejército en algunos momentos de la historia y que ha tenido su ejemplo más contundente en las dos dictaduras militares. Por último nuestro autor apunta la urgente necesidad de una reforma del Código de Justicia Militar para que los militares sean juzgados ante un tribunal civil como el resto de los españoles. Hay que tener presente que el artículo se escribió en 1982 cuando se estaba celebrando el juicio del golpe militar.

El último artículo se titula *El nuevo Ejército español* y es del año 1990. Aquí se quiere poner de manifiesto la necesidad de hacer una reforma del Ejército español para que esta institución llegue a estar en perfecta consonancia con las nuevas exigencias de la sociedad. Estas nuevas exigencias van desde el aumento de la objeción de conciencia hasta aspectos puramente técnicos que exigen que el ejército esté compuesto por profesionales altamente especializados.

Es esta una lúcida reflexión sobre la historia de España que resulta de un valor inestimable para los estudiosos del tema porque en ella se ponen sobre la mesa muchas de las claves que nos hacen entender con claridad nuestra historia más reciente y nuestro momento más actual.

Marta NOGUEROLES JOVÉ

COBOS NAVIDAD, María: *María Zambrano. Al encuentro del alba*, Burgos, Monte Carmelo, 2004.

Este libro constituye un análisis muy valioso sobre la metafísica de María Zambrano, uno de los ámbitos más profundos y menos estudiados de esta autora. El lector se enfrenta a un estudio riguroso, asentado en una tesis fundamental, la vinculación del hombre a lo divino en el pensamiento de la filósofa veleña, de lo cual se desprende una especial metafísica de la persona, que es lo que María Cobos quiere desentrañar en el libro que vamos a reseñar.

Para adentrarse en la lectura de esta obra, es necesario, previamente, hacer una catarsis,

para liberarnos de las ataduras racionalistas que nos aprisionan. Si no hacemos esto, todo lo que se expone aquí carecerá de sentido. Si por el contrario, conseguimos arrancarnos el racionalismo y abrimos a la razón-poética, la presente obra nos parecerá cargada de sabiduría y de verdad.

El libro en cuestión consta de una introducción y cinco capítulos. Al final del mismo, después de una detallada bibliografía, se añade un apéndice con las cartas de Emilio Prados a María Zambrano.

En la introducción se glosan lo que son los cimientos de un pensamiento que se irá desarrollando detenidamente a lo largo de toda la obra. Se insiste en el humanismo trascendente que irradia esta filosofía, en su originalidad, en su método -el fenomenológico- y en sus influencias -Heidegger, Jung.- Se aclaran los dos ámbitos con los que juega permanentemente Zambrano para desarrollar su fenomenología de la forma-sueño, que son la vigilia y el sueño. En la vigilia nos realizamos en el existir y en el sueño se nos da el ser. Para María Cobos, Zambrano nos ofrece una nueva forma de “mirar”, a la vez que un nuevo concepto de “ser” que se descubre en los sueños. Estos son, precisamente, la clave de toda su metafísica y se pueden dividir en tres clases:

El primero sería el sueño fisiológico o de la psique. El segundo sería el sueño endotímico, al que Zambrano denomina histórico, que viene del pasado y en el cual se nos da el ser. El tercero es el sueño creador y en él la persona proyecta y realiza su ser. En esta última acepción, el sueño significa proyecto de futuro, y es aquí donde el hombre se diferencia del animal, pues el animal solo vive el presente y el hombre se trasciende en el existir. De esta forma, para la autora, la filosofía de Zambrano nos abre a la esperanza. Destaca, por otro lado, que Zambrano se acoge a esta dos últimas formas de sueño, y que atiende más a su forma que a su contenido, lo cual la separa de Freud y la acerca más a Jung.

En los sueños se nos manifiesta el estado original de la vida, pues en ellos se nos revela el ser. Una característica fundamental de los sueños es su advenimiento y también la necesidad de despertar de él. Constituyen una guía para la vida, y nos revelan un conocimiento sintético e integrador. Tampoco existe en ellos ni el tiempo ni el espacio, por lo que tienen dos características, la atemporalidad y la abespacialidad .

La clave del pensamiento de Zambrano, dirá la autora, es que el hombre realiza su ser al despertar del sueño en la vigilia. Esto representa un nuevo concepto de filosofía, en el cual la persona es el centro y en la que ya no vale, dice María Cobos, aquello del “amor a la sabiduría”, sino la sabiduría del amor.

Los sueños forman parte de nuestro ser y constituyen una manifestación de la vida espontánea de nuestra psique. El hombre es, en esta filosofía, un ser abierto a lo divino que tiene que hacer su ser tomando contacto con el mundo que le rodea, para terminar su nacimiento inacabado. El mejor ejemplo de esto es la novela, que representa el sueño de la libertad.

En el primer capítulo, “La estructura de la forma-sueño”, se hace un profundo análisis de esta estructura en la que se nos da el ser. La autora basa su estudio especialmente en *El sueño creador*, una de las obras más originales y brillantes de Zambrano, como acertadamente ha afirmado Juan Fernando Ortega.

La estructura de la forma-sueño se caracteriza por tres notas fundamentales. En primer lugar la pasividad, que es lo más característico del sueño, por la pasividad en que lo recibi-

mos. Esta pasividad es creadora y conlleva un padecimiento, no en vano el hombre, dirá Zambrano, es el ser que padece su propia trascendencia. Por otro lado, es necesaria porque representa la potencialidad del futuro proyecto de ser persona, que realizaremos al despertar a la vigilia. Esto constituye una metafísica del ser del hombre.

En el sueño el hombre se abandona y va al encuentro de su ser, a su completud. Este nos acerca a la vida, es como nacer, pero no es su estadio definitivo, sino su medio, su forma, y esta consiste en la forma-sueño. Dice María Cobos que el concepto clave en esta metafísica es el de “revelación”. Por otro lado, en el sueño se encuentra el peso de todo el proceso humano, del proceso del ser, por lo que somos hijos del ayer y el pasado pesa sobre nosotros.

Lo que se pretende, con esta filosofía, es superar el racionalismo para recuperar la razón apasionada e intuitiva. En el sueño, el ser se manifiesta sin ataduras de conciencia, en libertad, por eso es el mejor estado vital. Al soñar nacemos a la vida, pero el hombre necesita despertar porque los sueños no son el estado definitivo del ser, sino su forma, que es la forma-sueño.

La segunda característica del sueño es la atemporalidad. Gracias a ella nos podemos sumergir en los “ínferos del alma”. La primera condición del tiempo es su fluir, pero la vida humana no es solo fluir sino que es un proyecto que se va realizando poco a poco. En los sueños estamos privados del fluir y nos encontramos envueltos en la atemporalidad, por eso el sujeto aparece en estado puro. El sueño es la primera manifestación del ser y constituye una guía para la persona.

Dice la autora que el “sueño creador” se actualiza en la palabra y ésta se manifiesta en sueños creando nuevas posibilidades de ser. Este “sueño creador” es la manifestación del ser en su más alto grado de liberación, por lo que la realización del sueño a través de la palabra es un acto esencial del sujeto.

La novela representa un camino en el que “el sueño creador” se despliega para crear a la persona. De este modo, los personajes de la novela son los que padecen y actualizan el sueño de la libertad. Por otro lado, en la novela, aparece el sueño de todo ser, por lo que ésta traspasa el ámbito de lo literario y se mete en el terreno filosófico. Asimismo, en ella aparece mejor que en ninguna parte la ambigüedad de lo humano, pues la novela manifiesta el sueño de la libertad y por eso es la mejor contrapartida al racionalismo europeo.

La tercera característica del sueño es la abespacialidad. El vacío es el lugar del sueño y en él el yo queda sumergido en la atemporalidad.

La autora termina el capítulo señalando algunas de las claves más importantes del pensamiento de Zambrano, por un lado la tendencia en el hombre de ir más allá de él, es decir, su tendencia hacia el absoluto y a trascender su sueño inicial. De otro, la idea de que el ser no se nos da de una vez, sino que el hombre se hace soñándose y que la vida se nos da en los continuos despertares. Aceptar esto, dirá Cobos, es vivir en libertad.

En el segundo capítulo titulado “El trascender del sueño en la vigilia” se nos muestra la particular concepción de los sueños que tiene la filósofa veleña, por lo que Cobos se centrará principalmente en el análisis de *Los sueños y el tiempo*.

Para la discípula de Ortega, el sueño es concebido no como prolongación del estado fisiológico, sino que es algo que conlleva más realidad que la misma vigilia. De este modo, para tratar con los sueños no podemos usar los mismos esquemas que usamos para la vigilia, sino que debemos movernos en otros terrenos.

Seguirá apuntando que, para Zambrano, el sueño es algo más que la manifestación de un deseo reprimido, y en este aspecto se aleja de Freud y se acerca más a Jung y sostiene, junto con este último, la existencia de un inconsciente colectivo o inconsciente histórico, que se matiza con la historia personal. Igualmente recupera el sentido profético del sueño y su expresión simbólica.

El sueño, por otro lado, constituye algo muy importante para el conocimiento de la persona, nos revela lo más personal de cada ser, y es el lugar donde mejor se manifiesta aquel. En el sueño, descubrimos la vida más humana, por lo que constituye un proyecto de ser. Todo ser encierra un proyecto vital que se manifiesta en el “sueño creador” que necesita ser despertado en la vigilia. Para desvelar su ser, la persona debe entrar a conocer sus sueños y al entrar en el sueño reconocemos nuestro ser más profundo.

Del mismo modo, el sueño nos descubre nuevas posibilidades de la realidad. El hombre vive despertando de sus sueños a la realidad de la vigilia, lo que es lo mismo que decir que el hombre va pasando de lo absoluto a la relatividad y solo en los sueños se da el absoluto. La necesidad de trascendencia es una exigencia de la condición humana y esto le lleva al hombre a salir de un sueño movido por otro sueño. En la vigilia, el sueño se presenta como la vida sin límite y llena de posibilidades.

Concluye Cobos diciendo que la razón-poética de Zambrano alberga todas las entidades del ser que van desde lo racional pasando por el sentimiento, la emotividad, la poesía. El hombre de hoy ha perdido el contacto con su ser, con su trascendencia y es necesario entrar en razón a través de los sueños.

En el capítulo 3, “El descenso a los ínfimos del alma”, se habla de que en Zambrano hay una certeza de ser muy distinta a la descubierta por Descartes. Para la discípula de Ortega, nuestra primera certeza es que nos encontramos en una realidad que nos envuelve y que nos hace padecer.

El concepto de “revelación”, como ya hemos dicho, es algo fundamental en la filosofía de Zambrano y en este capítulo se intenta desvelar su significado. El hombre, según la filosofía veleana, viene dotado de un ser que se va revelando en su existir. Esta es una revelación de origen teológico, que debemos recuperar para salvar al hombre de la razón científica, que ha hecho que la conciencia sustituya al alma. Cada ser humano guarda una palabra como misterio, que solo Dios conoce y que el hombre ha de ir descubriendo en su existencia. El conocimiento del ser constituye, en Zambrano, un camino de salvación, en el que hay que descubrir el sentir más originario de todo ser. Esto supone una vuelta a la filosofía anterior a Descartes y un ansia de ir a buscar el sentido primario de la vida.

En el capítulo 4º, titulado “El encuentro con el ser”, se habla de que Zambrano, en su metafísica, recupera el sentido dialéctico del ser, en el existir del ser, por lo que podemos hablar de una dialéctica del ser-existir. La vida es una conquista diaria del sujeto que va en busca de su ser, que nos viene dado dialécticamente, y el ser es la fuente de la vida que anhela ser vivida en plenitud. .

En este capítulo se compendian las claves fundamentales del pensamiento de Zambrano. Se dice, que esta filosofía es una fenomenología sobre la revelación del ser, en donde filosofía y religión van unidas. Que la razón no puede vivirse en una sola orientación finita, pues esto nos lleva a la más oscura soledad del ser. Se pretende salvar al hombre del racionalismo y del escepticismo y recuperar al hombre perdido entre su ser trascendente y

su existir. Para ello Zambrano acude al sentir originario y propone su “razón poética”. Ésta conlleva recuperar actitudes perdidas en la filosofía moderna, como la “razón compasiva” o la “razón mediadora”, para ir a la búsqueda de una razón total y verdadera, basada en el “yo intuitivo”. Esta filosofía, dirá la autora, nos abre un mundo de esperanza, de posibilidades y de proyectos, en donde los sueños juegan un papel muy importante.

Para concluir, Cobos nos dirá que el verdadero sentido de la fenomenología de la forma-sueño es que la persona, al despertar del sueño, entra en razón. Y añadirá, que en la metafísica de Zambrano lo sustancial sigue siendo el ser, su revelación. Y ante este ser revelado caben tres posturas: 1ª Anular el ser recibido, que es no aceptar que tenemos ser y que éste condiciona y posibilita mi existir. 2ª Entregarse al ser recibido, perdiendo entonces lo más propio del ser humano que es realizarnos en libertad. 3ª Despertarnos al ser y tomar posesión de su existir. Esta última es nuestra principal tarea.

El último capítulo, titulado “La ontología del ser”, constituye una especie de conclusión de todo lo dicho hasta ahora. Se habla del sentir histórico en la desvelación del ser, en el que tiene una especial importancia la “metáfora del corazón”. Se habla, también, del dejarse guiar por el sueño creador, del delirio que constituye la vida, de la palabra como aquello que alumbraba al ser, de la esperanza, de la importancia de los sueños, de recuperar lo divino en el hombre, de la libertad, del futuro, del renacer de la metafísica, de la revelación, de la transformación del “mirar” que supone la filosofía de Zambrano, en definitiva, de la verdad.

Esta es una obra muy trabajada en la que queda de sobras demostrada la sólida preparación filosófica y teológica de la autora, que se ha atrevido a rastrear, sin prejuicios, una de los pensamientos más bellos y más profundos del siglo XX.

Marta NOGUEROLES JOVÉ

BENJAMÍN, Walter: *Sobre la fotografía*, Editorial Pre-Textos, ISBN 84-8191-614-5. Edición y traducción de José Muñoz Millanes.

Presentada por la editorial Pre-textos, ha aparecido durante los últimos meses en las librerías un ensayo de Walter Benjamín “Sobre la fotografía” que refleja muy bien fascinación de este autor judeo alemán por el mundo de la imagen. Sus comentarios, estudios o ensayos sobre este asunto bien pudieran enmarcarse en tres aspectos claves de su personalidad y de su obra: Su conciencia de hombre del XIX, casi un *flâneur* a lo Balzac, atrapado, en la sociedad industrial del XX, progresivamente tecnificada, impersonal y cruel. La fascinación cuasi esotérica que ejerce sobre él el mundo de la imagen virtual, sobre todo ese lenguaje novedoso de las técnicas fotográficas que sustituyen al daguerrotipo y que presentan tan extraordinarias posibilidades de creatividad, montaje y cálculo de interpretaciones.

Un homenaje a un fotógrafo, Jean Paul Friedrich Burschell, que acaba de morir, le sirve a Benjamín para vindicar la fotografía como una forma importante de cultura ilustrada burguesa, pues el periodista gráfico, como el novelista de época, Balzac o Baudelaire, con su cámara oscura puede acabar elevando a categorías insospechadas de animación, de espiritualidad si se quiere, las putas, los gatos o los monos lo mismo que en sus comienzos lo hiciera con los pájaros, las flores o las delicadas mariposas.

De igual modo se percibe en el ensayo, de evidente factura fragmentaria que la variedad de personajes relacionados con la fotografía que desfilan por él (Adrienne Monnier, Desnos, Baron, Vitrac, Ribemont-Dessaignes, todos ellos relacionados con el reportaje gráfico) es deconstructiva con relación a los avatares de movimientos estéticos del siglo XX de singular importancia, tales como el surrealismo del grupo de Bretón y Aragón y su relación con el comunismo. En este sentido es natural que en uno de sus capítulos reivindique, aunque sea de modo modesto una historia de la fotografía, que en el fondo recuerda los alegatos de otros escritos benjaminianos a favor de la autonomía del arte, de la cabalística técnica y expresiva, que le es propia a cada uno de ellos y que se resiste a toda administración ideológica de la cultura. El estudio fragmentarista que ofrece de ciertos retratos (*La Pescadora de Newhaven, En el cementerio, El fotógrafo Karl Dautheney, El filósofo Schelling, El retrato de Kafka niño* etc...) ofrece un examen detallado del conjunto del hecho fotográfico en donde ninguno de sus elementos, pierde vigencia en el conjunto (los márgenes, la disposición, el campo visual, el encarte de la imagen etc...). Su tratamiento estético es el que tanto le gusta practicar y ponderar a Benjamín en otros escritos suyos, el del Mosaico, el de la peculiar relación que en éste conjunto expresivo tienen las teselas con la totalidad de la imagen, esa peculiar disposición idealista-mosaica donde subyacen las antiguas querencias rabínicas y mesiánicas sobre las imágenes colectivas o lo colectivo en las imagen (querencias por un *pueblo elegido* más que por un *movimiento coral* en las masas políticamente activas) y donde incluso subyacen claves interpretadoras de la kábala y el Talmud.

Conforme avanza el ensayo sus capítulos nos van llevando a los conocidos escritos benjaminianos sobre el arte en la época de la reproductividad técnica, que si bien son adecuados para entender el conjunto de la reflexión benjaminiana sobre la fotografía y su evolución desde el daguerrotipo, no aportan gran novedad a la especificidad del ensayo, En estas partes se trasluce más el Benjamín que influenciado por su correspondencia con Th. W. Adorno, ha modulado sus anteriores posiciones ideológicas acercándose algo a tesis propias de la Teoría Crítica de los Francfortianos, a su sutil interpretación materialista de la Historia, a la peculiar negatividad que advierten en la dialéctica, la aporética y ladramática apertura de la Estética a la Metafísica.

La edición y traducción de la obra que nos ofrece José Muñoz Millanes parece correcta en la adecuación de los términos fundamentales de la terminología benjaminiana y francfortiana y la presentecación de libro en 153 pgs. se corresponde a la habitual dignidad que a los libros de mediano porte otorga la Editorial Pre-Textos. En fin una obra digna de ser leída por el lector interesado en la cultura contemporánea, así como por el especialista en Walter Benjamín y temas aledaños a este autor.

Ramón Emilio MANDADO GUTIÉRREZ