

Recensiones

Review

The Arabic Version of the Nichomachean Ethics, edited by Anna A. Akasoy and Alexander Fidora, with an Introduction and Annotated Translation by Douglas M. Dunlop, Leiden – Boston, Brill, 2005, XV + 619 pp.

Los árabes tuvieron conocimiento de las diversas obras éticas de Aristóteles, aunque fue la *Ética a Nicómaco* la que modeló el pensamiento ético en la filosofía islámica. La historia de esta obra aristotélica en el mundo árabe, hasta hace poco escasamente conocida, es realizada en gran parte por los autores de la edición en la amplia introducción que anteponen a la edición de la inédita hasta ahora versión realizada por D. M. Dunlop.

Los biobibliógrafos que nos informan sobre la vida y las obras de Aristóteles en el mundo árabe poco dicen acerca de la *Ética a Nicómaco* y, además, de manera muy confusa. En el *Fihrist* (“Catálogo”) del librero Ibn al-Nadīm, compuesto durante la segunda mitad del siglo X, se puede leer lo siguiente: «Entre los libros de Aristóteles, copiados del puño y letra de Ya yà b. ‘Adī en el catálogo de sus libros, está el *Libro de la Ética*; lo comentó Porfirio; doce libros; lo tradujo Is āq b. Ḥunayn; Abū Zakariyyā’ tuvo, del puño y letra de Is āq, un cierto número de libros con el comentario de Temistio; ha aparecido en siríaco». La noticia es copiada luego por Ibn al-Qifī, quien modifica el nombre del traductor al decir: «lo tradujo Ḥunayn b. Is āq». No están claras en esta noticias muchos datos: sobre la obra, el comentario de Temistio, el traductor, la traducción del texto o del comentario, lo que existió en siríaco, etc. La ambigüedad de la noticia, como se percibe, es muy amplia.

La existencia actual del texto árabe de la *Ética a Nicómaco* fue dada a conocer por vez primera por A. J. Arberry, quien había encontrado en la mezquita Qarawiyyīn de Fez un manuscrito conteniendo el texto de los libros VII-X. Posteriormente, Douglas Morton

Dunlop halló los libros I-VI en otro manuscrito y lo dio a conocer en un artículo, al que poco después siguió otro trabajo del mismo estudioso en el que señalaba la existencia de un libro añadido entre el VI y el VII, dando en conjunto los once libros de que consta hoy la versión árabe editada por A. Badawi. Este libro añadido es el texto árabe del escrito conocido en la Edad Media latina por el título *Summa quorundam Alexandrinorum*. Además, el manuscrito de Fez contiene un pequeño tratado de ética que M. C. Lyons atribuye a Nicolás de Laodicea; mezclado con él se encuentra una especie de paráfrasis o resumen de la propia *Ética a Nicómaco*. El mismo Dunlop había realizado una versión inglesa, que es la que ahora editan A. Akasoy y A. Fidora, dos jóvenes investigadores alemanes, cuyo dominio y maestría quedan reflejados en la completísima introducción de más de cien páginas que acompaña a la versión inglesa del texto árabe.

R. Ramón

The Cambridge Companion to Arabic Philosophy. Edited by Peter Adamson and Richard C. Taylor, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, 448 pp.

El volumen que aquí presentamos es la reunión de una serie de artículos en torno a los principales autores y temas de la filosofía islámica (entendiendo por ella no sólo la escrita en lengua árabe o redactada por musulmanes, sino toda aquella que se puede enmarcar en lo que interpretamos como cultura islámica). Asimismo, aunque sea la mayoría, los temas no se limitan al pensamiento medieval sino que intentan abarcar hasta las corrientes más actuales y no solo filosóficas, pues se da cabida también a ámbitos como la mística o determinadas corrientes teológicas. Cada uno de los artículos ha sido redactado por alguna autoridad en la materia y bien puede decirse que ha conseguido reunirse en el libro plumas de todas partes del mundo; entre ellas significativa es la participación española por medio de Josep Puig. A cada uno de los textos le sigue un bibliografía del tema que queda ampliada al final del libro por una amplia bibliografía general. Todos los textos se encuentran redactados en inglés.

Curiosa y de agradecer es al comienzo del volumen una pequeña reseña académica de cada colaborador y una completa lista ordenada cronológicamente de los principales pensadores árabes con la que ubicar a cada uno en un marco temporal con respecto del resto. En este sentido se ha de señalar como la lista comienza con pensadores anteriores a la llegada del Islam, pero que se pueden entender como precursores de una forma semítica del pensar de la que serán continuadores los árabes y es este precisamente el sentido que en la introducción le da Peter Adamson que es quien se encarga de redactarla. Añade Adamson que en el pensar árabe la figura realmente central sobre el que pivota un antes y un después es Avicena por mucho que hallamos de arrancar de fuentes neoplatónicas, teológicas o aristotélicas. Le sigue el artículo de Cristina D'Ancona *Greek into arabic: Neoplatonism in translation* que plantea la perspectiva del siriano como lengua semítica originaria del pensar árabe y para ello da un completo listado de obras neoplatónicas accesibles en siriano, en árabe o en ambos idiomas lo que demuestra el notable peso de esta filosofía en la formación del pensamiento árabe. Es así el neoplatonismo con adicciones aristotélicas la verdadera

llave para comprender la *falsafa* y más concretamente sus inicios con al-Kindî y su círculo. Es precisamente éste el tema que ocupa a Peter Adamson que vuelve a aparecer para firmar el capítulo dedicado a *Al-Kindî and the reception of Greek philosophy*. Adamson da cuenta de cómo el movimiento de traducciones filosóficas tan sólo es una parte de las traducciones totales, pero en él tuvo una decisiva importancia la figura de al-Kindî como animador de este movimiento. La preocupación fundamental de al-Kindî será el de la identificación de teología con metafísica, mientras que la evolución del pensamiento árabe llevará a partir de al-Fârâbî y Avicena a que el tema sea ya el del ser en tanto que ser y no tanto el de Dios; la mayor aportación de al-Kindî al pensar árabe puede que sea, sin embargo, la de hacer compatible en Dios la visión aristotélica, la neoplatónica y la creacionista islámica.

David C. Reisman se ocupa de al-Fârâbî en *Al-Fârâbî and the philosophical curriculum*. Tras una introducción biográfica y enmarcar su pensamiento en el conjunto del pensar islámico divide la obra del filósofo en tres apartados: obras de introducción a la filosofía, comentarios a obras griegas y obras originales. En todo caso la pretensión de Reisman es la presentación sistemática de la obra de al-Fârâbî (para él el más sistemático de los filósofos del Islam) con someras indicaciones en torno a las diferentes interpretaciones que su pensamiento ha tenido por parte de sus modernos comentaristas. Paul E. Walker en *The Ismâ'îlîs* trata de como esta corriente entendió el pensamiento musulmán como en absoluto inferior al griego, pero se sirvió de éste para apoyar su doctrina y para demostrar tal teoría hace un recorrido por sus principales representantes. En *Avicenna and the Avicennian Tradition* Robert Wisnovsky plantea la figura del pensador persa como auténtico gozne de la historia del pensamiento islámico que marca un antes y un después pues demostrando su profundo enraizamiento con la filosofía antigua, y en concreto con la antigüedad tardía, proyecta el pensamiento islámico hacia originales soluciones con aportaciones conceptuales a la filosofía como los conceptos de esencia y existencia. Asimismo la ambigüedad a la hora de interpretar su pensamiento procede en buena medida del hecho de que el razonar de Avicena pertenece a dos mundos pues en ocasiones habla como filósofo y en otras como teólogo. Por último trata de la repercusión posterior de su filosofía en el mundo musulmán y se centra en los problemas de la relación espíritu-cuerpo, la lógica y el de la esencia y existencia de Dios. Michael E. Marmura en *Al-Ghazâlî* tras una amplia reseña biográfica se centra en los principales problemas presentes en las obras de Algazel, sobre todo el de la eternidad del mundo y el de la causalidad.

Josep Puig firma *Philosophy in Andalucía: Ibn Bâjja and Ibn Ṭufayl*. Para empezar lleva a cabo una biografía de Avempace en la que, como por otro lado es habitual en este autor, no deja cabo alguno suelto. Muestra que en lógica, si bien sigue a al-Fârâbî, va más allá. Asimismo en física su teoría sobre la dinámica es una interesante aportación a la ciencia medieval. Así se puede decir que en la política, la poesía, ciencia y filosofía es donde se puede afirmar la excepcionalidad de su aportación, aún más significativa en tanto que tal vez lo que nos haya llegado de su labor es tan sólo un pálido reflejo del total. En Ibn Ṭufayl señala como el interés por este autor se ha acrecentado estos últimos años como introductor del aristotelismo en al-Andalus y su vinculación a ciertas corrientes místicas. Lógicamente tras estos pensadores se impone el que les siga Averroes tema del que se encarga Richard C. Taylor en el artículo titulado como *Averroes: religious dialectic and Aristotelian philosophical thought*. Señala como Averroes y su obra han sido utilizados desde 1852 (con Renan)

según los intereses de cada momento y autor; así se le ha hecho marxista, nacionalista, paladín de la interculturalidad....Pasa por lo demás a tratar del conjunto de su pensamiento del que cabe reseñar como en su opinión Averroes niega la inmortalidad del alma en tanto que individuo y la distinción entre ser posible y necesario aviceniana.

John Walbridge en *Suhrawardî and Illuminationism* considera que calificar al pensamiento de éste autor y corriente de pensamiento como de mera teosofía es injusto y no tiene en cuenta la enorme influencia posterior de este pensar. Si bien el conjunto de la obra de Suhrawardî, de hecho, está todavía por estudiar, se puede afirmar que supone la superación del aristotelismo si bien en él se dan todas las influencias del pensamiento clásico más otras más autóctonas: pensamiento griego, sufí, alquímico, ascético, persa e incluso chino e indio. Le sigue en este tratar de “pensamientos” paralelos a la filosofía el artículo de Sajad H. Rizvi *Mysticism and philosophy: Ibn `Arabî and Mullâ Şadrâ* en el que describe el misticismo racionalista de Ibn `Arabî y la escuela a la que ha dado lugar la enseñanza de Mullâ Şadrâ y que en el oriente persa ha llegado a ser filosóficamente hegemónica.

Tony Street en *Logic* traza una historia de la lógica en el Islam desde sus raíces griegas y su evolución en los escritos de al-Fârâbî y Avicena mostrando la importancia de la lógica como instrumento de argumentación teológica. En *Ethical and political philosophy* Carles E. Butterworth presenta a al-Fârâbî como el eje de toda teoría política y moral respecto del cual todo lo anterior parece preparación y todo lo posterior comentario. Marwan Rashed en *Natural Philosophy* plantea la evolución del tema presentado como el desarrollo de la polémica dialéctica entre la forma de entender la filosofía de la naturaleza de al-Nazzâm y de Abû al-Hudayl, polémica continuada por sus seguidores; si bien no por ello deja de lado temas como el de la dinámica aviceniana o el del ímpetus. A la hora de plantear el tema de la psicología Deborah L. Black en *Psychology: soul and intellect* lo hace partiendo de sus fuentes griegas y desde la comprensión del alma como principio de conocimiento, pero también donde cada autor plantea su solución al problema de la supervivencia individual más allá de la muerte. En esta línea que adopta el libro de pasar de los autores a los temas Thérèse-Anne Druart en *Metaphysics* repasa las principales posiciones metafísicas de cada uno de los más destacados filósofos árabes. Inmediatamente después el libro entra en una nueva etapa dedicada a la relación del pensamiento árabe con otras modalidades culturales como es el caso del artículo de Steven Harvey que lleva por título *Islamic philosophy and Jewish philosophy* que intenta trazar los siempre difíciles límites entre la filosofía judía árabe y la judía pues casi llegan a identificarse y tan sólo a partir de Maimónides el hebreo empieza a sustituir al árabe como lengua filosófica. Es esta misma línea de investigación la que sigue Charles Burnett en *Arabic into latin: the reception of arabic philosophy into Western Europe* pues para él la traducción al latín fue el camino de la reintroducción de Aristóteles en Occidente y en ello Toledo jugó un papel fundamental, por lo que se centra en la labor de traductores como Gerardo de Cremona y Domingo Gundisalvo así como en sus discípulos llegando al Renacimiento. Lo más destacado es, sin embargo, que aporta una completa lista de todas las traducciones ordenadas cronológicamente y con el nombre del traductor que la llevó a cabo.

El libro se cierra con el artículo de Hossein Ziai *Recent trends in arabic and Persian philosophy* donde presenta el desarrollo de la filosofía árabe y persa durante los siglos XVI y XVII. Se cierra todo con una bibliografía general y un índice analítico y temático.

El libro, como decimos, se merece nuestra mayor consideración, pero no deja de tener elementos discutibles tales como que teniendo por el título que haberse dedicado a la filosofía esté a veces en sus texto tan lejano a ella y más abocado a tratar temas claramente para-filosóficos. Contrasta con esto el que, sin embargo, hayan quedado fuera temas del pensamiento árabe tan elementales como la *zandaqa* y autores tan relevantes como Abû Bakr al-Râzî.

Santiago ESCOBAR GÓMEZ

MAGNAVACA, Silvia: *Léxico técnico de filosofía medieval*, Buenos Aires, Miño y Ávila Editores, 2005, 847 pp.

La profesora Silvia Magnavaca, Titular de Filosofía Medieval en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, ha tenido el acierto, el mérito y el grandísimo ánimo que la tarea requiere de recopilar un amplísimo léxico de términos latinos usados en la filosofía latina medieval. Se trata, como ella señala, de recoger aquellas nociones fundamentales que, concebidas por los antiguos, acabaron de fraguarse en la Edad media y nos determinaron en lo que somos, definiendo, quiérase o no, siendo consciente de ello o no, el enfoque central de nuestra visión del mundo y del hombre.

La obra quiere brindar, por una parte, una síntesis de las líneas generales en que han sido tratadas las grandes cuestiones filosóficas en la Edad Media; por otra parte, pretende incluir todos aquellos términos que no siempre son de fácil acceso. Se trata de una herramienta imprescindible tanto para quienes quieren iniciarse en el conocimiento del pensamiento medieval, como para quienes ya se han adentrado en él. Aunque la autora reconoce la deuda que tiene con el *Diccionario de Filosofía* de Ferrater Mora y con la *Enciclopedia Filosófica de Gallarate*, sin embargo el léxico trasciende con mucho lo que se puede encontrar en estos dos textos fundamentales. Consagrado principalmente a términos filosóficos, sin embargo la autora no omite aquellos términos teológicos que resultaban necesarios para la comprensión de las discusiones filosóficas habidas en la Edad Media; incluso se hallarán términos que exceden el ámbito filosófico actual, pero hay que recordar que muchos de ellos eran considerados tales en la Edad media, en la que había una concepción de la filosofía mucho más amplia que en la actualidad. En las entradas más importantes, la autora remite a textos de los más notables pensadores de la época, especialmente a San Agustín y a Santo Tomás, por representar los momentos de síntesis de la Patrística y de la Escolástica respectivamente.

El léxico, que abarca desde la palabra *a* (inicial del término *affirmo*), como término usado en lógica para designar la proposición universal afirmativa, hasta la palabra *zodiacus*, que alude al último de los orbes concéntricos, la zona celeste donde está contenida la *orbis solis*, queda completado por una selección de sentencias escolásticas, un índice de términos y una selecta bibliografía. La obra, por tanto, es un instrumento indispensable para acceder a la mejor comprensión de la filosofía en esa amplísima época que algunos denominaron “Edad oscura”, pero que cada vez se muestra más iluminadora de la humanidad posterior.

R. RAMÓN

LÁZARO PULIDO, M.: *La creación en Buenaventura. Acercamiento filosófico a la metafísica expresiva del ser finito*, Grottaferrata (Roma), Frati Editori di Quaracchi, 2005, 287 pp.

La recuperación del pensamiento filosófico medieval comenzó durante el siglo XIX, cuando el interés se centró especialmente en Tomás de Aquino. A él se fueron añadiendo posteriormente otros nombres de notables pensadores medievales, como los de Duns Escoto y Guillermo de Ockham. También le llegó el turno a San Buenaventura de Bagnoreggio (1217/1221 -1274), aunque inicialmente se le consideró más como un místico que como un pensador. Afortunadamente, hoy se le ha estudiado desde diversas perspectivas, entre las que cabe señalar la estrictamente filosófica, en la que se muestra como un autor de una comprensión nada fácil, con un estilo de lenguaje exuberante y rico en imágenes, aunque repetitivo en exceso y carente de precisión técnica. Al análisis de una parte de su pensamiento filosófico, la que tiene que ver con la metafísica del ser finito y creado está consagrado el estudio que aquí reseñamos. Se trata, como señala el autor del estudio, de una de las claves de su pensamiento en tanto que fiel discípulo de San Francisco de Asís, verdadera fuente de inspiración de la vida y del pensamiento de Buenaventura. San Francisco partía de las cosas sensibles para llegar al autor de ellas; en el mundo en que se encontraba, las cosas le aparecían bajo una luz diferente, como sombras, alegorías y huellas de aquel que las había creado, y hacia el cual tendían; de ahí su amor a la naturaleza, como a un espejo, en la cual se reflejaban, aunque de forma imperfecta, la grandeza, la bondad y la belleza del Creador; no era tanto un culto a la naturaleza en cuanto tal, sino como obra en la que el Creador se dejaba entrever. En Buenaventura esta visión franciscana aparece no como proyecto de vida sino como formulación científica de una vida ya franciscana.

Lázaro Pulido se propone analizar y hacer explícito el esquema metafísico en el que se manifiesta el ser finito en el pensamiento de San Buenaventura, para lo cual sitúa en primer lugar esta metafísica en su contexto e indaga después las fuentes bonaventurianas que explican y desarrollan ese esquema. Al analizar éste, el autor va descubriendo cómo no se entiende al ser finito a no ser que se le vea como expresión de la Trinidad, lo que le lleva a estudiar las relaciones entre el Dios creador y la creatura desde el concepto de bien, por una parte, y el carácter simbólico que tiene la realidad finita, como signo de lo divino, por otra.

La obra está estructurada en dos partes bien delimitadas, en las que se van exponiendo, en los capítulos primero al cuarto, los conceptos fundamentales de creación, metafísica expresiva y signo y símbolo, el contexto del pensamiento bonaventuriano y el ejemplarismo metafísico, para después, en los capítulos cinco, seis y siete, explicitar la tesis de esa metafísica de la expresión: el cosmos y la antropología de Buenaventura, Cristo como paradigma en el que descansa toda esa metafísica y el concepto de bien que explica el dinamismo de la creatura a través de la idea del amor, que juega un papel importante en el pensamiento del franciscano.

Conviene destacar en este estudio cómo el autor pone de relieve la importancia de la creatura como signo y símbolo. El número, la alegoría, el signo y el símbolo, en los textos de Buenaventura, no son un juego de señales, de palabras, o una cábala misteriosa con el afán de encubrir y descubrir un secreto. Son reflejo de una realidad mayor, que en la fragilidad de ellos se oculta y se desvela; son indicadores del modelo al que se refieren; son for-

mas imperfectas, capaces de llevar la razón humana al descubrimiento del arquetipo perfecto. El lenguaje figurado es mucho más que un estilo, que una forma de expresión en Buenaventura; es para él un lenguaje de las cosas en su última realidad; el lenguaje de la naturaleza, tomándose ésta, no como el acontecer natural de los hechos, sino como obediencia natural a la idea de la que proceden y a la que se refieren. Así, el pensamiento de Buenaventura ofrece una ontología del significado y de la expresión al interpretar al mundo como lenguaje simbólico, en tanto que el ser finito es un espejo en el que se reflejan, en diversas escalas, las perfecciones divinas, pudiéndose hablar por ello de la metafísica de Buenaventura como de una metafísica del signo.

La obra de Lázaro Pulido aporta una nueva visión dentro de la historiografía bonaventuriana y constituye un sólido puntal para introducirnos en uno de los pensamientos más novedosos del siglo XIII.

J. DE CASTRO

MARTIGNETTI, Richard S.: *Saint Bonaventure's Tree of Life. Theology of the Mystical Journey*, Grottaferrata (Roma), Frati Editori di Quaracchi, 2004, 333 pp.

He apuntado en la recensión anterior que inicialmente el aspecto del pensamiento de San Buenaventura que más interesó fue el místico. Al análisis del *Lignum Vitae*, texto de teología mística de Juan de Fidanza, nombre original de Buenaventura, está consagrada la obra que comentamos ahora. Su autor es un gran conocedor de la espiritualidad franciscana y se centra en un texto de Buenaventura que considera como una obra de *lectio divina* franciscana, como un texto de oración que necesita ser experimentado.

La obra de Buenaventura, escrita en 1260, forma parte de un conjunto de textos de carácter espiritual, en los que pretendía elaborar una teología que apuntaba a la perfección cristiana, consistente en elevarse a Dios y amarle. El *Lignum Vitae* describe el árbol de la vida, que consta de varias partes, el misterio del origen de Cristo, el misterio de su pasión y el misterio de su glorificación. Es, pues, una reflexión y meditación sobre la vida, muerte y glorificación de Cristo. Cada misterio, a su vez, está dividido en cuatro frutos, con los que Buenaventura, según confiesa en el prólogo, quiere alimentar al alma que medita sobre estos frutos y los considera a cada uno de ellos, contraponiendo este árbol de la vida frente al árbol del conocimiento del bien y del mal, seguido por Adán (*Hos autem ideo ideo voco fructu, quia sua multa suavitate delectant et virtuositate confortant animam meditantem in his et diligentius singula pertractantem, si tamen exemplum abhorreat praevaricantis Adae, qui lignum scientiae boni et mali praetulit ligno vitae*).

En el estudio que Richard S. Martignetti hace de la obra bonaventuriana se propone mostrar el sentido profundo del texto atendiendo no sólo a las verdades teológicas que Buenaventura presenta en cada uno de los doce capítulos, sino también a las implicaciones que el texto puede tener para un lector cristiano de hoy. Pretende sacar a la luz las raíces teológicas del viaje místico, tal como Buenaventura lo comprendió. Señala también cómo, a pesar de su aparente simplicidad, el *Lignum vitae* es una camino que lleva a comprender la belleza del sistema de pensamiento de Buenaventura y su teología de la encarnación, revelando no sólo cómo creyó y pensó aquél, sino también cómo oró y vivió.

La obra está dividida en cuatro capítulos. En el primero el autor se ocupa de situar a San Buenaventura y su *Lignum vitae*. El segundo trata de los tres instrumentos que ayudan al viaje espiritual, a partir de lo que Buenaventura expone en otra de sus obras, el *De triplici via*. El tercer capítulo está consagrado al estudio de un cuarto instrumento: la *Coincidentia oppositorum*, término filosófico y teológico vinculado a Nicolás de Cusa, pero que tiene sus antecedentes en autores anteriores, como San Agustín, el Pseudo-Dionisio, el Maestro Eckhart y el propio San Buenaventura, quienes expusieron y desarrollaron en el cristianismo la idea neoplatónica de la inefabilidad de Dios, la tesis de que Dios está más allá de todo lo que de él se puede decir y pensar. Martignetti analiza todos aquellos contextos en los cuales se puede hablar de esa *coincidentia oppositorum* en San Buenaventura. Finalmente, el cuarto y último capítulo es un estudio detallado (casi la mitad del libro) de cada uno de los frutos que surgen de las tres grandes ramas del árbol de la vida.

J. DE CASTRO

MARSILIO DE PADUA: *Sobre el poder del Imperio y del Papa. El defensor menor. La transferencia del Imperio*, edición de Bernardo Bayona y Pedro Roche, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2005, 197 pp.

El nombre de Marsilio de Padua (ca. 1275 – 1343) está vinculado fundamentalmente a la filosofía política en los finales de la Edad Media. De él sólo se conoce en español su gran obra, escrita en 1324, *Defensor Pacis* (trad. Luis Martínez Gómez, Madrid, Ed. Tecnos, 1989), en la que contribuye a la formación de una comprensión temporal y autónoma del Estado, a la radical separación entre los dos poderes, Iglesia y Estado, y a la subordinación de aquélla a éste, por lo que sólo hay un poder, el temporal, propio del Estado. Marsilio se opone a la *plenitudo potestatis* del papa. La sociedad civil es necesaria, por lo que el Estado nace de una exigencia natural y del acuerdo de todos los hombres. Pero el Estado necesita un principio unificador, que lo da la ley. Y la ley procede del legislador, que es el pueblo, siendo el monarca el que hace cumplir la ley. Señala, basándose en Aristóteles como, por otra parte, ya lo había hecho anteriormente Tomás de Aquino en la *Summa Theologiae*, III, q. 105, a. 1 que la autoridad de la que han de emanar las normas que regulan la vida es el pueblo: “El legislador o la causa eficiente primera y propia de la ley es el pueblo, o sea, la totalidad de los ciudadanos, o la parte prevalente de él, por su elección y voluntad expresada de palabra en la asamblea general de los ciudadanos” (trad. cit., p. 54). Sin embargo, para él esta soberanía del pueblo no es absoluta, porque es negada por improcedente: el papel de la comunidad no es tanto descubrir leyes, sino aprobarlas y promulgarlas. Dígase lo mismo de la Iglesia: en el ámbito eclesiástico, que no tiene nada que ver con la sociedad humana, la comunidad de fieles es fuente de soberanía y poder, no el papa.

Gracias a la labor de los profesores Bayona y Roche, disponemos hoy de otras dos tratados políticos, el *Defensor minor* y el *De translatione Imperii*, que tienen que ver también con la negación del poder papal y la afirmación del único poder en la sociedad humana, el temporal o civil. En el estudio preliminar, Bayona y Roche sitúan la vida y obra de Marsilio en su contexto histórico y estudian detalladamente las dos obras que traducen del latín, en

una buena y fiable versión. Destacan cómo el *Defensor minor* no es una simple prolongación de su obra mayor, sino que es una aplicación de los principios expuestos en su escrito principal a los problemas políticos y eclesiásticos examinados y a extraer las consecuencias que de ello se deducen. Ponen de relieve que la unidad entre los dos *Defensores* está sólo en el fundamento del pensamiento político de su autor, pero que el *Defensor minor* opera en un nivel de mayor concreción, el ejercicio del poder imperial y los obstáculos interpuestos por el Papado, eliminándose muchas de las ambigüedades que habían quedado en la primera obra. El otro texto, el *De translatione Imperii*, es una obra que viene también a completar la refutación de la *plenitudo potestatis*, analizando la evolución del Imperio Romano hasta la Edad Media e interesándose en la función didáctica que tiene la historia, para dar cuenta del significado político que tienen los cambios en las instituciones. Una amplia y selecta bibliografía nos acerca al autor de los textos, a sus obras y a su pensamiento.

J. DE CASTRO

BEIERWALTES, Werner: *Cusanus. Reflexión metafísica y espiritualidad*. (Traducción de Alberto Ciria). Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, nº 72; Ediciones de la Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA), Pamplona, 2005, 281 pp. ISBN: 84-313-2316-7.

La presente obra del profesor Beierwaltes tiene como único eje temático el pensamiento filosófico-teológico de Nicolás de Cusa. A partir de una recopilación de nueve artículos de diversa procedencia, el autor lleva a cabo un exhaustivo estudio del Cusano, estableciendo su relación con la filosofía griega y medieval y presentando el pensamiento de Nicolás de Cusa como característico del renacimiento y plenamente abierto a la modernidad. En el trabajo se aborda el pensamiento del Cusano respecto de la actividad humana y su vinculación, necesaria, con el creador, haciendo especial hincapié en su recepción del pensamiento no sólo platónico sino también neoplatónico a partir de Proclo y de Dionisio Areopagita.

La temática tratada puede sintetizarse en un solo hilo conductor: la reflexión que Cusa lleva a cabo sobre los rasgos de Dios. A partir de ahí, dedica numerosas líneas a tratar los siguientes temas: la unidad absoluta de Dios, la infinitud divina en tanto que en Dios se produce la coincidencia de los opuestos, Dios todopoderoso como unidad absoluta de ser y poder, Dios como lo no-otro en el que se da total ausencia de alteridad, y lo creado finito, estructurado en identidad y diferencia, como fruto de la intervención divina.

La influencia de Proclo básicamente se aborda en el tercer capítulo tomando como referencia su obra *Theologia Platonis*, mientras que el peso filosófico de Dionisio Areopagita en Nicolás de Cusa se plasma en el cuarto y en el noveno; reseña el autor la herencia del Cusano de la teología dionisiaca a partir de la apuesta por una teología negativa, afrontando un discurso metafórico y simbólico sobre Dios; de igual manera, Cusa asumió elementos de Dionisio reformulándolos y entrelazándolos con la filosofía neoplatónica; una reflexión sobre el concepto de teología mística del Cusano a partir, fundamentalmente, de su obra *De visione Dei* cierra el noveno artículo. Los conceptos de 'visio absoluta' partiendo del concepto aristotélico de autorreflexión y 'visio facialis' como visión cara a cara de Dios

componen los capítulos séptimo y octavo, mientras que el quinto lo dedica a los conceptos de unidad e igualdad según la reflexión llevada a cabo por el platonismo de Chartres y tomando como referencia básica a San Agustín y a Boecio, y el sexto a los términos de identidad y diferencia, unidad y alteridad, negatividad, etc., poniéndolos en relación con las teorías de Hegel y con “el olvido del ser” heideggeriano. De especial interés son los dos primeros artículos; en el primero de ellos, establece la relación que entre filosofía y teología planteó Nicolás de Cusa. Para el autor, en Cusa se da una conciliación entre ambas, produciéndose lo que él denomina relación dialéctica o ‘enlazamiento dialéctico’ y repasando las tesis sostenidas entre los griegos por Orígenes, Gregorio de Niza y Dionisio Areopagita, y por San Agustín, Boecio, Tomás de Aquino, Eckhart y Cusa entre los filósofos occidentales. Finalmente, en ‘Nicolás de Cusa: innovar entendiendo desde la tradición’ califica Beierwaltes al Cusano de precursor de la modernidad en general basándose en el análisis que hace de los conceptos de subjetividad, individuo, libertad y creación humanas, tomándole como “interludio de las épocas” medieval-renacentista y moderna.

Debemos congratularnos de poder disfrutar de un libro tan ameno a la lectura, interesante en todos los sentidos, básico para el conocimiento de la filosofía medieval y sus relaciones con la griega y la moderna; todo articulado en torno al pensamiento filosófico y teológico de esa gran figura que fue Nicolás de Cusa.

Julián LÓPEZ CRUCHET

GILSON, Étienne: *Las constantes filosóficas del ser*. (Traducción de Juan Roberto Courrèges), Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, nº 71; Ediciones de la Universidad de Navarra, S.A., (EUNSA), Pamplona, 2005, 195 pp. ISBN: 84-313-2306-X.

Siguiendo con las líneas directrices establecidas en sus comienzos, el presente número de la Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista nos ofrece esta obra póstuma de Gilson con la traducción de Courrèges. Se trata de una compilación de diversos artículos, algunos de ellos más desarrollados que en su versión original, publicados de 1952 a 1967 y a lo largo de los cuales el autor lleva a cabo una toma de posición respecto de la problemática planteada a raíz de la metafísica apoyándose en los grandes filósofos de Occidente.

Los ocho textos se articulan en torno a la reflexión sobre los principios, principios que constituyen el eje básico y fundante de la llamada metafísica o filosofía primera. Hasta tal punto los considera esenciales que llega a afirmar que “la ciencia depende del conocimiento que se obtiene de los principios” (p. 15). En el primero de ellos (“Sobre el conocimiento del principio”), comienza definiendo la metafísica como la ciencia de los primeros principios y las primeras causas, las cuales se conocen inmediatamente por el entendimiento; impone al conocimiento de los principios las propiedades de la inmediatez, la evidencia, la universalidad y la infalibilidad; y hace un repaso de la historia sobre el ser, atendiendo a los conceptos de ente y trascendental. En “Los principios y las causas” aborda la problemática en torno a la ambigüedad de la palabra ‘principio’ referido a comienzo, a causa, y realiza una derivación hacia el principio de causalidad en Leibniz y Wolff, analizando los principios de razón suficiente y de contradicción. El tercero se centra en la naturaleza del princi-

pio y en las dos versiones aportadas por la metafísica y la epistemología respectivamente, teniendo en cuenta el ámbito de los sentidos y de la observación. Sin perder esta perspectiva, dedica el siguiente al concepto de ‘ser’ como acto y como potencia, añadiendo una jugosa reflexión sobre el ser y la esencia según el planteamiento plotiniano. Y los restantes artículos se centran básicamente en el análisis de los planteamientos de distintos filósofos sobre la metafísica, sobre la ontología, sobre la ontoteología, teniendo al ser y su historia como eje central; así, dedica extensas páginas a las reflexiones de Heidegger, Merleau-Ponty, Descartes, Kierkegaard, Hegel, Parménides, San Buenaventura o Santo Tomás sobre esta temática tan sugerente y fundamental a lo largo de toda la historia de la filosofía.

Sin duda alguna nos encontramos con un texto sumamente interesante en lo que al ámbito de la metafísica se refiere, un texto sugerente donde los haya, rico en apreciaciones y en sutiles análisis de las influencias entre autores. Ni que decir tiene que tenemos ante nosotros una obra clave para entender la filosofía medieval y para comprender la problemática sobre la filosofía y la metafísica cristiana en la Edad Media.

Julián LÓPEZ CRUCHET

TORRALBA ROSELLÓ, Francesc: *Kierkegaard en el laberinto de las máscaras*, Fundación Emmanuel Mounier (“Colección Persona”, 7), Madrid, 2003, 117 pp.

Francesc Torralba es un reconocido especialista de Kierkegaard en el ámbito académico español. Sus obras y numerosos artículos sobre el escritor danés hace tiempo que contribuyen a subsanar la deficiente recepción de Kierkegaard en España, donde éste no sólo es poco traducido sino también mal conocido. Es por ello que un monográfico de Kierkegaard como el que nos ocupa es siempre motivo de celebración, y más si trata de la peliaguda cuestión de la pseudonimia, que tantos quebraderos de cabeza ha causado entre los intérpretes kierkegaardianos.

Es con esta polémica cuestión *in mente* que Torralba se dirige al lector con el objetivo de “presentar la estructura interna de la obra de Kierkegaard y ofrecer claves de comprensión de su estrategia comunicativa” (14). Todo ello, no obstante, con la firme convicción de que una tal presentación será siempre subjetiva: “No he pretendido ocultar *mi* lectura personal e íntima de Kierkegaard, sino mostrar coherentemente como *mi* lectura de Kierkegaard tiene una cierta consistencia intelectual” (14).

En palabras de Torralba, “toda su producción, aparentemente caótica, tiene una organización interna, una estructura religiosa y los elementos que la integran no se sitúan en el mismo plano, sino que, como él [Kierkegaard] dice, en su producción escrita hay una unidad de conocimiento (*Erkjendelses Eenhed*) compuesta por dos momentos (*Momenter*) donde uno es preponderante y otro subordinado (*Underordnet*). Según nuestra interpretación, el primer momento es la obra de comunicación directa, contenida fundamentalmente en los *Papirer*, mientras que el segundo momento contiene a la obra de comunicación indirecta, es decir, las obras pseudónimas” (26). He aquí el “hilo de Ariadna” que nos ofrece el autor para salir del confuso “laberinto” Kierkegaardiano: una lectura jerárquica, según la cual toda la obra de Kierkegaard es religiosa, siendo la pseudonimia un instrumento al servicio de dicha religiosidad.

Ya en sus inicios, Torralba era de la opinión de que “nadie como el mismo autor puede explicarnos el sentido último de su construcción filosófica” (*Amor y diferencia*, 1993, p. 25n.). Y esto es lo que se propone demostrar al recorrer los principales escritos kierkegaardianos en los que el sentido de la producción pseudónima es aclarado por el propio Kierkegaard o bien complementado por uno de sus pseudónimos: “Una primera y última explicación” (apéndice de Kierkegaard en la *Apostilla conclusiva y no científica* del pseudónimo Johannes Climacus), *Dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa* (lecciones inéditas sobre la teoría de la comunicación indirecta), la breve publicación *Sobre mi obra como escritor*, *El punto de vista sobre mi obra como escritor* (obra póstuma y publicada por el hermano de Kierkegaard, Peter Christian, pese a que Torralba afirme que fue publicada por el propio Kierkegaard después de su muerte [63]), *La neutralidad armada* (también póstuma) y, finalmente, “Un vistazo a un esfuerzo contemporáneo en la literatura danesa” (apéndice del capítulo II de la *Apostilla* –y no el de “La comprensión con el lector” del final de la obra, como erróneamente indica Torralba– donde Johannes Climacus hace un repaso por la obra pseudónima y explicita sus principales características). Todos, textos en los que los análisis de Torralba penetran a fin de encontrar esa “clave de comprensión” de la producción kierkegaardiana.

Si bien la propuesta de Torralba es cuestionable y blanco de tiro de muchas de las críticas que recientemente se han escrito en el ámbito de los estudios kierkegaardianos –especialmente desde la más actual corriente de investigación que mira con sospecha todo intento de sistematizar y unificar el complejo literario de Kierkegaard–, su lectura religiosa podría disfrutar de aquella “cierta consistencia intelectual” de la que habla y ser perfectamente defendible frente a otras más incrédulas que, por no reconocer, no reconocen ni la firma de Kierkegaard. Mas su falta de rigor y los errores que constantemente la acompañan no lo permiten, acabando por hacer de la pretendida “guía para la lectura y la interpretación de Kierkegaard” (30) una difícil candidata a la hora de “ayudar al lector a introducirse en la obra pseudónima” (Idem), pues, en vez de actuar como “hilo de Ariadna” que nos ayude a salir del “laberinto” de las máscaras, deviene guía para perderse en ellas, sucumbiendo así en el “cerco” (18, 21) de su confusión. No sólo el tema principal de este pequeño ensayo está poco tratado, faltándole, entre otras cosas, las muchas discusiones que se han ido llevando a cabo al respecto durante los últimos treinta años de investigación, sino que, además, sus principales protagonistas –los pseudónimos– están equívocamente referidos: el estudio evidencia una clara falta de familiaridad con las tales “máscaras” kierkegaardianas (hay una persistente confusión respecto de las obras que corresponden a cada pseudónimo), la cual se da, sorprendentemente, junto con la tesis de que “la pseudonimia es un aspecto sustancial que se debe considerar en todo intento de interpretación legítima del autor [Kierkegaard]” (22). Pero veamos con un poco más de detalle estas cuestiones.

Lo más chocante, como queda dicho, es el tratamiento equívoco de los pseudónimos. En las páginas 19-20 del ensayo se nos dice que los pseudónimos más importantes son siete. Sólo seis se listan, sin embargo, faltando precisamente uno de los más relevantes, tanto para la obra de Kierkegaard como, en particular, para la interpretación de Torralba, siendo el ausente Anti-Climacus el pseudónimo kierkegaardiano religioso por excelencia. No obstante, este sorprendentemente olvidado pseudónimo no tarda en hacer acto de presencia, adscribiéndosele obras que no le corresponden como *¡Juzgad por vosotros mismos!* (firmada

sin pseudónimo por el propio Kierkegaard), obra a la que Torralba pervierte su sentido al traducir erróneamente como “¡Juzgaos a vosotros mismos!”; *Las obras del amor*, también firmada por el propio Kierkegaard; y *Dos breves disertaciones ético-religiosas*, cuyo autor no es tampoco Anti-Climacus, sino el pseudónimo H. H. No parece verosímil pensar en estos errores como meras erratas editoriales o *lapsus* ocasionales, pues no sólo se repiten en más de una ocasión en el ensayo (27n., 28n., 40, 103) sino que los encontramos ya en otros trabajos sobre Kierkegaard del mismo autor (Cf. *Dios, individuo y libertad. La lírica-dialéctica de Kierkegaard*, 1992, p. 36; *Amor y diferencia*, 1993, p. 49; *Discursos cristianos*, 1994, p. 23, p. 33n.).

Por lo que a los seis pseudónimos que sí se listan se refiere, Frater Taciturnus aparece como el autor de *La repetición* (20), cuando unas páginas más adelante (40-41), la misma obra se adscribe, esta vez acertadamente, a “Constantino Constantius” (sic). A propósito de Frater Taciturnus, cabe mencionar que en 1992 (*Punt d’inflexió. Lectura de Kierkegaard*, p. 21) Torralba ya le había otorgado la paternidad de otra obra pseudónima, tampoco suya, en aquel entonces *Temor y temblor*, de Johannes de silentio.

Aparte de esta inconsistente y confusa aclaración de los pseudónimos, las diversas obras de Kierkegaard son también mal tratadas, cambiando ligeramente sus títulos a medida que se van girando páginas: *Migajas filosóficas* (27n.) aparece como *Fragmentos filosóficos* sólo una página más adelante (28n.); *Mi punto de vista* (37, 63), *Punto de vista sobre mi actividad de escritor* (40) y *Mi punto de vista de mi actividad como escritor* (113) son en realidad tres distintas variaciones que corresponden a una única obra. También subtítulos, que se listan como obras, adolecen del mismo problema: *Reo-non reo* (40) es, de nuevo sólo una página más adelante, *Culpable o no culpable* (41). Nótese, por cierto, que la primera versión de este (sub)título ni tan siquiera es castellana, sino italiana. Un chocante barbarismo que encuentra su explicación en la clasificación de la producción kierkegaardiana que Torralba toma prestada de Fabro, el “egregio intérprete” italiano (40).

Quizás todas estas repetidas confusiones podrían parecer a ciertos lectores una falta menor, y sólo notable para intérpretes puntillosos, mas no es éste el caso. Lejos de ser un anecdótico complemento, el tratamiento equívoco de los pseudónimos ataca a lo más esencial de este ensayo, invalidando directamente la tesis defendida en él. El autor nos habla de la importancia de distinguir a Kierkegaard de entre sus máscaras (pseudónimos), para poder así entender el verdadero mensaje de la obra. Pero, ¿qué fiabilidad podrá tener tal comprensión si está fundada, precisamente, en una reiterada confusión de Kierkegaard y “sus máscaras”? ¿Cuál puede ser el sentido de llegar hasta el verdadero Kierkegaard a través del “laberinto de las máscaras” cuando el hilo de Ariadna que se utiliza se rompe en pedazos cada vez que se confunden las obras de comunicación directa con las de comunicación indirecta?

Junto con todo este embrollo de máscaras y rostros kierkegaardianos, el autor hace uso de un no menos confuso recurso a los textos de Kierkegaard. Claro ejemplo de ello es el fragmento anteriormente citado, en el que Torralba explica la supuesta unidad religiosa de la producción kierkegaardiana: “como él mismo dice, en su producción escrita hay una unidad de conocimiento ... compuesta por dos momentos ... donde uno es preponderante y otro subordinado” (26). En realidad, este fragmento no refiere a la producción escrita, por lo que difícilmente el mismo Kierkegaard puede decir tal cosa. Curiosamente, además, en caso de

interpretar tal fragmento en los términos por Torralba indicados, nos daría más bien el resultado opuesto, pues Kierkegaard remata el comentario sobre la subordinación de un momento al otro comparando: “como cuando la mujer abandona su nombre al casarse”. Tomar el nombre del marido al “subordinarse” a él: todo lo contrario de lo que hacen los pseudónimos, pues es, más bien, Kierkegaard quien abandona su nombre –se subordina– para tomar así los suyos.

Pero pasemos a la cuestión de la pseudonimia, tema que, como decíamos, ha generado mucha literatura en los estudios de Kierkegaard, sobre todo en los recientes años en que las lecturas post-modernistas han sumado sus contribuciones a la multiplicidad de tesis propuestas. Sin embargo, y aunque en el presente ensayo se mencione la existencia de sus posibles detractores en más de una ocasión, un panorama general, o más particular, del asunto de la pseudonimia no se le ofrece al lector, el cual se ve obligado a satisfacerse con sólo una página de comentario, donde la bibliografía a la que se le remite no pasa de los años 70, siendo en su mayoría anterior (p. 22-23: Nordentoft, 1972; Pzywara [sic], 1929; Navarra, 1943; Cantoni, 1949; Haecker, 1956; Viallaneix, 1979). Además, tales notas bibliográficas –dicho sea de paso– son exactamente las mismas que las ya dadas por el autor en *Amor y diferencia* (1993, p. 34-35). Y no sólo la bibliografía, pues también encontramos transcritos desde esta obra anterior varios párrafos en estas y otras páginas del ensayo (p. 15 [*Amor y diferencia*, 21], 17 [39-40], 18 [22], 25 [31], 26 [43], 26-27 [48-49], 30 [51], 31 [47]).

Vayamos ahora a las diferentes clasificaciones de la producción kierkegaardiana y parémonos un momento en la más celebrada, la de Cornelio Fabro (40-42). Aquí cabe destacar que la ordenación sistemática de Fabro del corpus kierkegaardiano está, curiosamente, mal referida, pues se ofrece una clasificación de las obras algo distinta de la del italiano. Decimos curiosamente porque Torralba se limita a reproducir, en castellano, fragmentos del propio Fabro al comentar dicha clasificación (Cf. páginas 16-19 de la “Introduzione” de Fabro, *Søren Kierkegaard. Diario*, vol. I, Morcelliana 1962 y páginas 41-42 de este ensayo).

Pasemos, finalmente, a analizar el cuadro cronológico que nos ofrece Torralba como apéndice de su libro (109-116). El cuadro de “toda la obra del escritor danés” (109), aparte de incompleto –pese a listar incluso articulitos de prensa, cuando muchos de los otros artículos y algunas de las obras de Kierkegaard son completamente ignorados/as, incluso aquéllas que disfrutaban de pequeños comentarios en el propio ensayo (*Johannes Climacus o De omnibus dubitandum est* y *Dos breves disertaciones ético-religiosas*)–, sigue de nuevo los comentarios de otro intérprete, esta vez los del mexicano Luis Guerrero. A modo de ejemplo, recogeremos la descripción de *El Concepto de la angustia*, obra cuyo pseudónimo, Vigilius Haufniensis, es totalmente olvidado después de un “análisis particular del sentido global de la polinomia y del valor de cada pseudónimo” (106), donde tampoco se comentan otros como Nicolaus Notabene y Johannes de silentio. Torralba escribe: “– *El concepto de la angustia. Una simple deliberación sobre las líneas psicológicas en dirección al problema dogmático del pecado original*. Por Vigilius Haufniensis (junio de 1844). Es una crítica a la ética racionalista, especialmente a la hegeliana. Basándose en los conceptos de posibilidad y libertad hace un análisis minucioso de la angustia, como estado precedente y consecuente al pecado original. Llega a la conclusión de que la angustia unida a la fe es el medio de salvación” (111). En 1993, Guerrero escribía: “*El concepto de la angustia. Una simple deliberación sobre las líneas psicológicas en dirección al problema dogmático del pecado*

original. Por Vigilius Haufniensis (junio de 1844). Es una crítica a la ética racionalista, especialmente a la hegeliana. Basándose en los conceptos de posibilidad y libertad hace un análisis minucioso de la angustia, como estado precedente y consecuente al pecado original. La conclusión a la que llega es que la angustia unida a la fe es el medio de salvación” (Luis Guerrero, *Kierkegaard: los límites de la razón en la existencia humana*, 1993, pp. 48-49). Cabe decir que Torralba, pese a reproducir literalmente los comentarios del mexicano –sin mencionarlo–, cambia algunos títulos, continuando así con sus propios errores (“¡Juzgaos a vosotros mismos!”, p. 114) y excluyendo de la relación “completa” de obras algunas que Guerrero sí recoge.

Hasta aquí, una muestra de lo más problemático de este ensayo. Un análisis más detallado tendría que dar cuenta de otras faltas tales como abundantes errores en el danés (paradokset [28, 42, 103], sinden [en tanto que pecado, 42], Ieget [59], Reganskabet [73], ethvert Mennesket [75], Fadrælandet [78], En Foerste of sidste Forklaring [85], etc.) –insólitos, si tenemos en cuenta que el autor ha sido también traductor de Kierkegaard–, erratas, reiteraciones (18 y 26, 27 y 28, por ejemplo) y un sinfín de descuidos (referencias bibliográficas incompletas [39], mal dadas [55, 73] o citas sin referencia [74, 79]) que, desafortunadamente, acaban por atenuar el valor de una obra tan importante para los estudios kierkegaardianos en España como la aquí reseñada.

Dolors PERARNAU VIDAL

ÁLVAREZ LÁZARO, Pedro F. y Vázquez-Romero, José Manuel.(eds.) : *Krause, Giner y la Institución Libre de Enseñanza. Nuevos estudios*. Madrid, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, 2005, 256 págs.

Esta obra que aquí reseñamos es el volumen número 21 de la Colección LKM, una colección de libros editada por el Instituto de Investigación sobre Liberalismo, Krausismo y Masonería de la Universidad Pontificia de Comillas. Dicho Instituto celebra con este nuevo volumen sus quince años de andadura. Aquí se recogen siete estudios originales, independientes unos de otros y que tratan sobre algunos temas destacados dentro del krausoinstitucionismo. El primero de ellos es de Elvira Ontañón y se titula “La Institución Libre de Enseñanza en el proceso de emancipación de la mujer”. En este artículo se quiere destacar el relevante papel que tuvo la ILE en la emancipación de la mujer y su incorporación a la vida pública. La autora nos da unas pinceladas sobre el origen y la historia de esta institución, hace referencia al respaldo que le proporciona el Museo Pedagógico Nacional y señala la importancia que tuvo el Boletín, una publicación en donde ya participaban mujeres desde sus primeros años. Entre estas mujeres se encontraban Concepción Arenal, quien se caracterizó por su afán de justicia social y su preocupación por la enseñanza de la mujer, Emilia Pardo Bazán, ligada al movimiento feminista, socia número uno del Ateneo y primera profesora de la Escuela de Estudios Superiores, y María Goyri, esposa de Ramón Menéndez-Pidal y que destacó por su labor social e intelectual. También se citan otras instituciones que apoyaron a la causa de la emancipación de la mujer, como la Junta para Ampliación de Estudios, la Residencia de Señoritas o el Instituto Internacional. Todos estos

grandes avances sufrieron un grave retroceso a partir de la guerra de 1936 y la ILE llegó a ser perseguida.

El segundo artículo es de Enrique Ureña y se titula “Krausistas, Fröbelianos y la cuestión de la mujer”. El autor nos muestra y comenta una interesante selección de textos de Krause en donde se reflejan las ideas de éste con respecto a la mujer, además de su gran interés por contribuir a la mejora de las condiciones de ésta, ideas que según Ureña están basadas en la concepción metafísica de la realidad krausiana, también llamada Panenteísmo. La segunda parte del artículo se dedica a analizar las relaciones de Krause con Fröbel y a comentar su coincidencia en cuanto su concepción de la familia. Ambos creían que ésta era la célula educadora fundamental y que los progenitores debían estar equiparados. El autor también dedica un apartado a estudiar la estrecha colaboración que hubo entre los krausistas alemanes y Louise Otto-Peters, que fue la primera iniciadora del movimiento femenino burgués. La conclusión que se puede sacar tras la lectura de este estudio es que se puede considerar a Krause como un filósofo pionero en la lucha por la igualdad de la mujer.

El siguiente capítulo está escrito por Ricardo Pinilla Burgos y su título es “Francisco Giner de los Ríos como traductor y receptor de la estética de Krause”. El autor quiere poner de manifiesto la relevancia de la labor de Francisco Giner de los Ríos como introductor de la Estética de Krause en España, labor que venía a completar la emprendida anteriormente por Francisco Fernández González o Sanz del Río. En primer lugar, se estudian los objetivos de Giner, su contacto con los krausistas alemanes y se hace una valoración de su trabajo como traductor y editor. Seguidamente se analizan y comparan con detalle las dos ediciones que hace Giner del *Compendio de Estética*-aunque fueron en realidad cuatro-. La última parte del artículo se dedica a analizar las notas y apéndices incluidos por Giner en la traducción, en donde se aprecia que aquel pone a prueba las propuestas estéticas de su maestro. La conclusión del autor es que Giner hizo una asimilación activa y crítica de la filosofía krausista y que su trabajo fue de tal calidad y rigor que llegó incluso a traspasar nuestras fronteras para influir a la vez en el krausismo alemán.

El capítulo IV se titula “Sociedad, derecho y ciencia en los escritos de Giner de los Ríos” y está escrito por José Manuel Vázquez-Romero. Aquí se estudian con gran precisión unos textos de la época del sexenio revolucionario en donde aparecen los fundamentos de las reflexiones de Giner acerca de la función social de la ciencia y de la universidad en España. En estos textos la Universidad es considerada como la sociedad científica por excelencia y el problema de la enseñanza se resume en el problema de la autonomía de la ciencia, es decir, de su emancipación de la tutela estatal.

El capítulo V “Krausistas, institucionistas y masones en la España del siglo XIX” es de Pedro F. Álvarez Lázaro. La intención del autor es demostrar la falsedad de la tesis sostenida por el padre Enrique Herrera Oria en la que se afirma que la ILE fue en su origen una corporación masónica de la cual Giner era un servil administrador. El estudio se inicia con una crítica a los que han evitado indagar la relación de los masones con los krausistas alegando la dificultad para acceder al secreto masónico. Esta crítica se extiende a los apolo-gistas de la masonería que incluyen sin fundamento científico a los institucionistas más ilustres entre los masones más relevantes. El autor afirma que la ILE no fue una obra de la masonería pero esto no quiere decir que la masonería haya sido algo ajeno a la ILE pues piensa que ambas esferas se fecundaron mutuamente y se influyeron entre sí. Las dos insti-

tuciones coincidían en sus planteamientos básicos, en la tolerancia de ideas y en la confraternidad de los hombres por encima de sus diferencias. La segunda parte del artículo analiza la influencia masónica sobre la ILE. Nuestro autor sostiene que este influjo alemán proviene de la filosofía masónica de Krause y más concretamente de su obra *El Ideal de la Humanidad*. Por otro lado, también se afirma que en la masonería belga se advierten ideas que preconizaban el espíritu de la ILE, como las que se refieren a las corrientes de renovación pedagógica del momento. La última parte se dedica a analizar las influencias masónicas que recibieron tanto el krausismo español como la ILE. Se concluye que no fueron pocos los krausistas y los pertenecientes a la ILE que se involucraron en la masonería, de ahí que exista una clara imbricación entre krausismo español, institucionismo y masonería. Esta afinidad estaba basada en que estas instituciones pretendían la formación del hombre en su pura y perfecta humanidad. Otra de las aportaciones de esta investigación, que todavía está por concluir, es un listado de nombres que da cuenta no sólo de los masones más destacados de la España del siglo XIX, sino del calado de esta organización en los sectores más insólitos.

Fernando Millán Romeral es el autor del capítulo VI, titulado “Algunas notas sobre el talante religioso de Luis de Zulueta”. Este estudio está dedicado a sacar a la luz aspectos inéditos de Luis de Zulueta, una figura relevante de nuestro siglo XX y que ha sido injustamente reconocida y apreciada. El interés de este trabajo radica en las pistas que se aportan acerca del pensamiento religioso de este autor. Millán Romeral recalca que Zulueta no era en absoluto ni anticlerical ni antirreligioso sino un hombre austero, de una honda religiosidad y de una espiritualidad profunda. Esto no quiere decir que fuera religioso en el sentido usual de la palabra -así lo demuestra su actitud crítica hacia la Iglesia -, sino que fue un librepensador marcado por el espíritu de la ILE y por el protestantismo europeo. Este talante le traerá como consecuencia no sólo algunos problemas sino también la admiración por parte de Unamuno. Las mayores preocupaciones de Zulueta, que el autor pone en evidencia en este trabajo, son las relaciones de la Iglesia con el mundo moderno, sus ansias de reforma de la Iglesia española a la que considera anclada en el pasado y su pesar por la alianza de aquella con los poderosos y con las opciones políticas más conservadoras que la llevan a inmiscuirse en el ámbito de lo civil. Otro de los temas que le preocuparon fue el de la separación de cementerios, tema que según el autor le sensibiliza especialmente a partir de la muerte de Gumersindo de Azcárate en 1917. La conclusión de Millán Romeral es que Zulueta conecta con las tendencias de la iglesia del siglo XX que culminarán en el Concilio Vaticano II.

El último de los trabajos que se recogen en esta obra es de Antolín Sánchez Cuervo y se titula “México y la tradición del krausismo. Del liberalismo de la reforma al exilio institucionista”. Aquí el autor quiere poner en evidencia el importante papel del krausismo en el pensamiento latinoamericano durante los siglos XIX y XX. Como él mismo apunta, para no caer en generalizaciones superficiales, se detiene en analizar el caso mexicano pues lo considera muy representativo. Según Sánchez Cuervo, en México el krausismo no ejerció una influencia tan significativa como en otros lugares de Latinoamérica. Por un lado sintonizó con los principios liberales heredados de la revolución francesa, por el otro chocó con las concepciones que apoyaban la supremacía de la Iglesia así como también con otras que se apoyaban en las doctrinas positivistas. Esto provocó que las ideas krausistas se conjunta-

ran con otras de cuño espiritualista y excepcionalmente con otras anarco-sindicalistas. En cuanto a las obras que más influencia ejercieron en el desarrollo de estas ideas se encuentran por un lado el *Curso de derecho natural o de filosofía del derecho, formado con arreglo al estado de esta ciencia en Alemania* de H. Ahrens, y por otro la *Lógica* de Tiberghien. A estas dos obras dedica el autor un estudio detallado en donde analiza las polémicas que ambas suscitaron. La última parte de este trabajo estudia la influencia del krausismo español en México sin olvidar el papel que desempeñaron las figuras del exilio republicano.

Con esta obra se amplían de forma valiosa y desde distintas perspectivas los estudios que intentan reconstruir las corrientes de pensamiento que apostaron por regenerar España.

Marta NOGUEROLES JOVÉ

FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel: *Una religión para la democracia*. Dos Mundos, Col Una Iglesia que piensa, 2005, 192 págs.

Estamos ante un lúcido y documentado ensayo sobre sociología de la religión en donde se nos presenta un panorama real aunque no demasiado gratificante de nuestra sociedad actual, en el que la amenaza terrorista es la consecuencia de una serie de circunstancias concatenadas que el autor intenta dilucidar a lo largo de la obra. Fernández del Riesgo no se resigna y se plantea la posibilidad de que el mundo moderno pueda salir de su crisis gracias a la recuperación del hecho religioso. En el primer capítulo titulado “La globalización: una amenaza para la democracia” se nos está señalando el fracaso del proyecto moderno-ilustrado que ha derivado en un sistema que ha puesto la economía por encima de los intereses del hombre. Aquí se desenmascara el funcionamiento de nuestro actual sistema económico, basado en el “feliz matrimonio” entre capitalismo y democracia, se nos alerta de la falsedad del sistema, de la dictadura del mercado, y de la prepotencia de unos pocos, que siempre dejan fuera a los más pobres. Se hace también una dura crítica de la globalización- la cara oculta del imperialismo occidental- dejando bien claro que una cosa es la globalización económica y otra muy distinta el intercambio comercial y cultural entre Estados. Este sistema económico, hijo de la dictadura capitalista, es el mayor enemigo de los valores fundamentales de la civilización occidental, es decir, de la libertad, la igualdad, la justicia y la solidaridad. Las tesis que se van desprendiendo de esta lectura son, entre otras : el capitalismo es un grave atentado a la democracia, no se puede separar la economía de la política y de la moral, es necesaria una ética universal. El autor no se conforma con esto y pone en duda la eficacia de organismos como Naciones Unidas o la Unión Europea, o de encuentros como “La Cumbre sobre Hambre” o la “Declaración del Milenio”. El capítulo termina señalando que otro de los peligros de la globalización, además de su injusticia hacia los pobres, es que representa una grave amenaza hacia las singularidades culturales y que el monoculturalismo empobrecedor que genera nos lleva a una crisis de identidad. Como consecuencia de esto aparecen los fenómenos del nacionalismo y del fundamentalismo que se tratarán en profundidad en el segundo capítulo. Aquí se estudia con detalle el perfil psicológico del fundamentalista, un ser inmaduro, infantil, inseguro, autoritario, que practica el dogmatismo y la intolerancia. Este fenómeno, por desgracia tan actual, se entiende como una reacción al

debilitamiento de la tradición, lo que provoca que se caiga en un mal uso de ésta, lo que se concreta en una renuncia a la hermenéutica y al método crítico, dando lugar a la “librolatría”. Pero no toda manifestación religiosa es fundamentalista, como tampoco lo es la defensa racional de la tradición, siempre que ésta sea compatible con el progreso. El mayor peligro del fundamentalismo, recalca nuestro autor, es su actitud exclusivista que piensa que la salvación sólo pasa por la religión que es la verdadera. De ahí que el fundamentalismo se de junto al integrismo religioso, fenómeno que según Fernández del Riesgo se alimenta del resentimiento contra la prepotencia de Occidente. Ante tales fenómenos es necesario un diálogo ecuménico que defienda el pluralismo religioso como una legítima necesidad humana. Del matrimonio entre fundamentalismo e integrismo nace el fenómeno letal del terrorismo, al que el autor dedica unas documentadas y estremecedoras páginas en donde destaca su carácter novedoso y su alcance generalizado. Este “hiperterrorismo” provoca el miedo de los dirigentes del mundo y el consecuente despilfarro en defensa, amén de alimentar ideas tan sumamente ridículas como la de que el pueblo americano tiene una misión especial encomendada por Dios. La consecuencia de todo ello es el temido “choque de civilizaciones”, que se estudia en profundidad en el capítulo 3. Aquí el autor reflexiona sobre las tesis de Samuel P. Huntington, que sostiene la progresiva agrupación del mundo en civilizaciones con afinidades culturales. También se dedican varias páginas a analizar los distintos fundamentalismos que están a la orden día, como son el islámico, el judío y el no menos peligroso fundamentalismo protestante norteamericano. Este último se pliega al sistema económico mundial y está basado en una religiosidad inespecífica o “civil” que a su vez alimenta la idea de que el pueblo americano es un pueblo elegido por Dios, Dios que, a su vez, sacraliza la Constitución americana. La conclusión del autor es que el fundamentalismo es un fenómeno que afecta por igual a todas las grandes religiones, y que tanto el fundamentalismo occidental como el de la resistencia favorecen el choque de civilizaciones. Está claro que este “choque de civilizaciones” tiene un fundamento religioso, de ahí que Fernández del Riesgo dedique los capítulos siguientes a convencernos de la gran importancia que tiene y ha tenido el hecho religioso en la sociedad, de la necesidad de un diálogo entre religión y modernidad y de la urgencia, a su vez, de una religión humanizadora. El capítulo 4 trata sobre la problemática relación entre ética y religión. Aquí se detallan algunas de las diferentes opiniones que existen al respecto. Por ejemplo, para el neokantismo religión y ética eran la misma cosa, sin embargo el humanismo ateo de la actualidad sostiene que existe un antagonismo entre moral y religión. La opinión del autor es que hay una clara relación entre los valores éticos y los morales, es decir, que la vida moral está abierta a la religión. Y para defender esta tesis utiliza varios argumentos que pueden carecer de sentido para el escéptico. La ética laica, nos dice, tiene su fundamento en el amor pues es del amor de donde saca el hombre su fuerza en los momentos límites. El amor, a su vez, exige eternidad y por ello nos abre a la trascendencia. Por otro lado el hombre posee “credentidad”, es decir, capacidad de dar crédito a la realidad; “fiducidad”, es decir, aptitud para la esperanza y además, tiene capacidad de agradecimiento. Esta última, dice Fernández del Riesgo, enriquece nuestra vida y nos hace descubrir a Dios. Tampoco debemos olvidar, nos dice, que la dignidad humana exige una raíz o fundamento trascendente y que Dios es necesario para confiar en el orden moral. En la última parte del capítulo se habla de la necesidad de recuperar un diálogo entre religión e ilustración, de que la razón vigile a la fe, pues solo así podremos librar-

nos del fundamentalismo y la intolerancia. Este diálogo es posible porque religión y modernidad no son incompatibles, es más, razón y mito están claramente implicados. La razón, dice nuestro autor, tiene un subsuelo mítico-religioso, de ahí que sea también necesario el lanzarse a recuperar la razón integral, lo que implica tener en cuenta a la razón emocional, analógica y simbólica. Si la modernidad ilustrada se enfrentó en su momento con la religión fue debido a la cerrazón de la Iglesia y a su concepción de la antropología, que chocaba con el optimismo antropológico de la Ilustración. La tesis de Fernández del Riesgo es que la religión se debe considerar como una aliada ineludible de la racionalidad. Esta tesis le lleva a profundizar en el tema de la dignidad humana y por consiguiente, de los derechos humanos. Los derechos humanos son exigencias morales universales e inviolables, cuyo fundamento es la perfección del ser humano y sus valores guías la libertad, la igualdad y la solidaridad. Estos derechos no pueden ser antropocéntricos, es decir, no pueden estar por encima de la naturaleza. La razón de ello es que el ser humano pertenece a una comunidad biótica y estos derechos sólo son legítimos si están en coordinación con el resto. De los derechos humanos surge la esperanza de unificar el mundo y evitar el peligro del “choque de civilizaciones” y en esta empresa la religión puede desempeñar un importante papel como legitimadora que es de la dignidad humana. El capítulo 5 insiste en la necesidad de una integración entre las culturas que forman la Europa del siglo XXI cada vez más multiétnica, multicultural y multirreligiosa. También se analiza aquí el fenómeno del Islam, cultura que sin duda ha dejado una profunda huella en Europa a lo largo de la historia, y se comenta el famoso “affaire del pañuelo” que le sirve al autor para demostrar la reacción de los europeos ante los símbolos islámicos. Fernández del Riesgo señala la posibilidad de un “islam europeo” más abierto e ilustrado y capaz de adaptarse a la modernidad y a la laicidad, lo que podría ser una solución para que Europa superara la “islamofobia”. El autor se plantea además el tema de la historicidad de la condición humana que es lo que hace que nuestra esencia no sea algo fijo para siempre sino que esté en continua construcción. Esta teoría le sirve de apoyo a su tesis de la necesidad del diálogo entre las diferentes culturas que componen Europa. También se apunta en este capítulo la posibilidad de que Europa se plantee una nueva forma de agrupación política que podría ser una estructura macrofederal, donde se vertebraran armónicamente la Unión, los Estados y las Regiones. Este sería, según el autor, el marco idóneo para que el individuo pudiera recomponer su identidad cultural, política y religiosa. Todas estas reflexiones que se han ido haciendo a lo largo de esto cinco primeros capítulos han sido una preparación para que entendamos una de las tesis centrales de la obra, que sin duda es la filosofía de la interculturalidad. Por interculturalidad se entiende la posibilidad de interacción entre las culturas, es decir, de la combinación creativa de las distintas culturas. Esta filosofía, cuya aspiración es la de enriquecer el proceso de humanización, deslegitima el imperialismo, el racismo, el nacionalismo excluyente y da cuenta de la parcialidad de toda cultura. Su fundamento está en la “ética de la alteridad” de Lévinas, que sostiene que nuestra subjetividad es intersubjetividad (relación con el otro) y uno de los autores que más han insistido en ella es Fernet-Betancourt. Este tipo de diálogo abre la posibilidad de un humanismo ecuménico y nos demuestra que la diferencia cultural es compatible con la universalidad. La interculturalidad la entiende nuestro autor, como un nuevo humanismo y en definitiva como una solución al fracaso ilustrado. Su misión principal, nos dice Fernández del Riesgo, es la de criticar y vigilar para que seamos capaces de establecer unos contenidos éti-

cos transculturales que se plasmarían en los derechos humanos. Estos últimos son la base de la solidaridad universal. La aliada principal del diálogo intercultural es, sin duda alguna, la democracia y sólo esta forma de vivir en sociedad garantiza la dignidad humana. A este tema está dedicado el capítulo 6 de este libro. La democracia no puede ser viable en opinión del autor “sin unos referentes éticos mínimos”. Esta “ética de mínimos” o “ética civil” debe surgir del diálogo entre las diversas opciones morales y a su vez tiene que ser capaz de mantener una tensión con las “éticas de máximos”, que son aquellas que hacen referencia a las experiencias religiosas y morales. Aquí es donde interviene el diálogo interreligioso, pues piensa Fernández del Riesgo que las religiones guardan valores y criterios de verdad que pueden aportar luz a la ética universal de la humanidad. La apuesta por el diálogo interreligioso constituye para el autor una necesidad fundamental. Gracias a este diálogo se puede llegar a superar la tentación del eurocentrismo-occidentalismo y a la vez es una gran ayuda a la hora de defender unos valores sin los cuales no es posible la democracia. Por otro lado también es capaz de propiciar un macroecumenismo, lo cual significa la superación del exclusivismo religioso que en definitiva es reconocer que la verdad no tiene porqué estar en la propia religión. El último capítulo es un intento de abrir una puerta a la esperanza, un intento osado teniendo en cuenta el desprestigio que sufre hoy día lo religioso en nuestra sociedad secularizada. El autor sostiene que las religiones pueden convertirse en instrumentos para la paz. Sin embargo, no todas las religiones cumplen este requisito. Sólo una “religión humanizadora” que haya superado la prueba del diálogo interreligioso, que defienda la dignidad humana y que tenga en cuenta a los olvidados y oprimidos de este mundo, tiene cabida en una sociedad democrática.

Después de meditar sobre todas estas bellas propuestas se nos ocurre pensar si no estaremos asistiendo por fin a la agonía de la razón abstracta y al renacer de la razón simbólica.

Marta NOGUEROLES JOVÉ

LANDSBERG, Paul Ludwig: *Scritti filosofici*. Prima edizione assoluta delle opere e traduzione in italiano a cura di Marco Bucarelli. Volume I: Gli anni dell'esilio (1934-1944). Prefazione di Giulio Andreotti. Milano, Edizioni San Paolo, 2004, 820 pp.

El filósofo alemán Landsberg nació en Bonn en 1901 de padres judíos y estudió en Friburgo con Husserl y en Colonia con Scheler. En su adolescencia la influencia de Romano Guardini le aproximó al catolicismo. Fue profesor de filosofía en la Universidad de Bonn en 1928 y su amistad con Horkheimer le llevó a colaborar en la revista *Zeitschrift für Sozialforschung*, pero a causa de su ascendencia judía huyó de la Alemania nazi en 1933, marchando primero a Barcelona en cuya universidad, invitado por Joaquín Xirau (Decano de la Facultad de Filosofía y Letras), dio una serie de seminarios sobre Nietzsche y Scheler. Durante su etapa en España colaboró en la revista *Cruz y Raya*, fundada por José Bergamín y Eugenio Imaz. Tras el levantamiento franquista y la guerra civil se traslada a París en 1937 donde entra en contacto con Mounier y la revista *Esprit* vinculándose al personalismo cristiano de raíz católica, aunque él era luterano. En 1943 la Gestapo le detiene en Pau y es trasladado al campo de concentración de Oranienburg, cerca de Berlín, donde fallece de tuberculosis el 2 de abril de 1944.

Nos encontramos ante la primera edición íntegra y completa, de acuerdo con el estado actual de la investigación, de los escritos filosóficos de Landsberg en primicia mundial y en traducción italiana, a los sesenta años de su muerte. No sólo se recoge la obra publicada por el autor, sino que también se incluyen numerosos textos inéditos; una obra publicada en alemán, pero también en español y en francés, en cuyos países discurrieron los diez últimos años de su vida. Concebida la edición en dos volúmenes, el primero recoge la etapa final, es decir, los años del exilio (1934-1944), mientras que el segundo, a punto de aparecer, incluirá los escritos de su primera época en Alemania que Bucarelli denomina “período universitario” (1922-1933).

El libro reseñado se abre con un prefacio de Giulio Andreotti, una advertencia del editor, un excelente ensayo introductorio de Marco Bucarelli de ciento setenta páginas, una cronología histórico-biográfica donde se recogen los datos más significativos del Landsberg año por año desde 1901 hasta 1944 (realizada por Bucarelli y Fabio Olivetti), y una bibliografía muy completa, organizada también por Bucarelli y Olivetti, en donde se incluyen todos los escritos del filósofo alemán divididos en varios apartados (publicados en vida, póstumos, inéditos y dispersos), las traducciones a otras lenguas, las fuentes utilizadas para la reconstrucción de su biografía y la literatura secundaria. A destacar, sobre todo, el ensayo introductorio que es una verdadera biografía intelectual en el más amplio sentido de esta expresión, pues se exponen los acontecimientos históricos, humanos e intelectuales de Landsberg, además de aportar elementos suficientes para una reconstrucción e interpretación de su pensamiento filosófico.

La primera sesión contiene una serie de escritos bajo el rótulo de “La experiencia española”. Se inicia con el célebre ensayo *la Experiencia de la muerte* (pp. 225-275), que alcanzó un notable éxito; se publicó por vez primera en español en la revista *Cruz y Raya* IX (1934), y después en francés (1936) y alemán (1937) corregido y aumentado. Para Landsberg la experiencia de la muerte refleja mejor que nada la realidad de la persona espiritual, que solo puede asumir la propia muerte gracias a la fe religiosa, recurriendo entonces a Unamuno y a San Pablo porque sus análisis en torno a la fe nos proporcionan el fundamento ontológico de la esperanza. Hay también en Landsberg un tratamiento sobre el suicidio, condenable desde su postura cristiana. Otros textos incluidos en este apartado son *Lecciones y estudios sobre Nietzsche y Scheler* (pp. 277-350), una interesante y original confrontación entre estas dos grandes personalidades filosóficas, y *Reflexiones sobre Unamuno* (pp. 351-375), aparecido en español en un número de la revista *Cruz y Raya* del año 1935; dividido en tres partes: vocación nacional, filosofía de la vida y cristianismo, parte Landsberg de la identidad de la esencia de España con el problema fundamental de su vida personal y analiza el duelo dialogado entre la razón y el corazón tal como se presenta en *Del sentimiento trágico de la vida*. El problema de la fe en Unamuno (de claras connotaciones kierkegaardianas) es un asidero para la esperanza de Landsberg, al igual que para la de su traductor Eugenio Imaz, unidos los tres por un destino trágico. Utilizando el análisis de Charles Moeller (*Literatura del siglo XX y cristianismo. IV: La esperanza en Dios Nuestro Padre*), se trata de una esperanza desesperada o de una desesperación esperanzada. Por eso a Unamuno no le sirve ninguna de las múltiples formas de ortodoxia religiosa existente: no existe ismo que acoja su peculiar tipo de cristianismo profundamente individualista, tal como lo desarrolla en su *Agonía del cristianismo*. Un cristianismo que solo se salva ante la

problemática posibilidad de identidad personal con Cristo y la conciencia de su propia insuficiencia. Dios se le presenta a Unamuno como auxilio de su desesperación. Pero un Dios no racional, sino vivo, cuya necesidad apreciamos no como una necesidad lógica, sino vital, por medio de la cual el hombre crea a su a su creador (la fe no es creer, sino crear) He aquí la paradoja de la doctrina unamuniana: urgidos existencialmente por el imperativo de creer, tal vez nos veamos llevados por el sendero de la incredulidad, pero en cualquier caso el viaje habrá valido la pena. Las referencias a Unamuno se completan con *A proposito di Unamuno*, un artículo publicado en *España peregrina* 3 (1940) dirigido a Bergamín, y *Spagna eterna*, prefacio al libro de Bergamín *Ewiges Spanien. Don Tancredo/Don Quijote* (1940).

La segunda sección, “Persona, verdad y acción histórica”, recoge una serie de artículos y reseñas, la mayoría publicados en *Esprit*, pero también en *Revista de Psicología i Pedagogía*, *La vie intellectuelle*, *Mass und Wert*, *Philosophia*, *La vie spirituelle*, *Revue Internationale de Philosophie*, *Tijdschrift voor Philosophie*. Los temas tratados oscilan entre la idea cristiana de persona, Maine de Biran y la antropología filosófica, Marx y el problema del hombre, subjetividad y trascendencia, determinismo e indeterminismo en la filosofía moderna, la crítica del mito, di’álogo sobre el mito con Jean Lacroix, Bakunin: el anarquismo contra Dios, filosofía del matrimonio, Husserl y la idea de filosofía, filosofía y experiencia mística en el *Itinerarium* de San Buenaventura, Kafka y la “Metamorfosis”, y otros. En cuanto a las reseñas, cabe destacar las de *Descartes und die Philosophie* de Jaspers, *Oeuvres complètes* de Malebranche, *La pensée au moyen âge* de Paul Vignaux.

La tercera sección, “Frente a la guerra”, contiene un total de veintiún escritos y artículos, publicados la mayoría en el semanario *Die Zukunft*, sobre la Alemania nazi, la guerra justa, el sentido de la democracia, Hitler como enemigo de la humanidad, la filosofía de la guerra y de la paz, el papel de la propaganda en la guerra, o la referencia a nombres como Sigmund Freud, Henri Bergson, Jacques Maritain, etc.

“El testamento espiritual” es el título de la cuarta sección donde se incluyen una serie de escritos autobiográficos redactados durante su etapa clandestina en Francia (1942-1943): una colección de aforismos bajo el nombre de “Piedras blancas”, ocho poemas y “El problema moral del suicidio”, largo artículo aparecido póstumamente en *Esprit* (1946) en el que mantiene la posibilidad de considerarlo aceptable siempre y cuando nos atengamos a las razones que pueden promoverlo según el planteamiento estoico, aunque condenable desde el cristianismo, donde no cabe ningún punto de justificación.

En el apéndice final se publican una serie de cartas, la mayoría inéditas, de la correspondencia mantenida con Emmanuel Mounier y con Jean Wahl. Un utilísimo índice de nombres cierra este denso e interesante libro de más de ochocientas páginas cuya lectura nos devuelve a un gran autor y a un excelente filósofo injustamente olvidado.

Antonio JIMÉNEZ GARCÍA

SÁNCHEZ CUERVO, Antolín & SÁNCHEZ ANDRÉS, Agustín & SÁNCHEZ DÍAZ, Gerardo (Coords.): *María Zambrano. Pensamiento y exilio*. Madrid, Comunidad de Madrid/ Morelia, 2004, 353 págs.

En 2004 se celebró los cien años del nacimiento de la insigne pensadora María

Zambrano. Este acontecimiento motivó a muchos estudiosos de la filosofía a organizar congresos, cursos, seminarios, jornadas... también se reeditaron obras de la autora y se publicaron trabajos que reflexionaban sobre su pensamiento. Quizá una de las obras más destacadas que podemos encontrar sobre María Zambrano sea ésta que vamos a presentar. El libro cuenta con la colaboración de quince grandes expertos provenientes de distintas disciplinas y de diferentes países. El éxito de este trabajo se debe en gran parte, no sólo a la participación de Antolín Sánchez Cuervo, Agustín Sánchez Andrés y Gerardo Sánchez Díaz, sino también a la rigurosa coordinación llevada a cabo por éstos.

De la edición del libro se ha ocupado la Comunidad de Madrid y la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Instituto de Investigaciones Históricas).

La obra consta de cuatro partes, la primera consiste en una aproximación al pensamiento zambraniano a través de sus influencias, la segunda se refiere al exilio, es la parte histórica de la obra, destacando el capítulo de Antolín Sánchez Cuervo que sirve de enlace entre el apartado al que pertenece y el siguiente, que se centra en el pensamiento de María Zambrano ciñéndose a algunas de las obras más relevantes. Por último, el cuarto apartado: la cronología.

En el prólogo Rogelio Blanco Martínez hace un recorrido sobre los temas que se tratarán a lo largo del libro. En la primera parte de la obra “Presagios de la razón poética” como su título indica se centra en las principales influencias que María Zambrano recibió. En primer lugar, el profesor Agustín Andreu se ocupó de la figura de Antonio Machado y de cómo la *metafísica panenteísta* de éste influyó en la pensadora desde la infancia. Esta metafísica está estrechamente unida al enorme respeto y admiración que el autor sentía hacia la sabiduría oriental.

El profesor José Luis Mora García tras varios años de investigación y rastreo, ha analizado con profundidad a don Blas Zambrano. Gracias a la importante labor desempeñada por profesor Mora, conocemos hoy más la influencia que María Zambrano recibió de su padre, y cuán justificada está la veneración que profesaba por él. En este capítulo se hace un recorrido por la vida y obra de don Blas, comentando a su vez la transcendencia que estos hechos biográficos tienen en la familia Zambrano. Algunos de los acontecimientos que pudieron influir en el temperamento y sensibilidad que desde muy pronto caracterizaron a María, pudieron ser las amistades y discípulos que el maestro Zambrano tuvo, como por ejemplo Juan José Jovet, Machado, Mariano Quintanilla, Carral, Otero, Álvarez Cerón entre otros, con los que don Blas se reunía con frecuencia para discutir sobre temas de filosofía, política, poesía... Otro de los factores que seguramente afectaron a la pensadora malagueña, pudieron ser las distintas ciudades por las que pasó la familia Zambrano como consecuencia del trabajo de su padre, y de la situación política en la que se encontraban.

En el siguiente apartado, “Itinerarios del Exilio”, se pasa a comentar la situación de María Zambrano en su estancia en México y en Cuba. En el primer capítulo de este segundo apartado, Beatriz Morán Gortari y Agustín Sánchez Andrés comienzan haciendo un recorrido por la vida de Zambrano desde su nacimiento hasta su muerte, para más tarde centrarse en la estancia de María en México donde comentan las actividades que desempeñó en La Casa de España y en la Universidad Michoacana, así como la inspiración que este país le ofreció en su producción literaria y algunos de los desencuentros que sufrió en México. En esta época escribió algunas de sus grandes obras como *Delirio y destino*, *Filosofía y poesía*,

Pensamiento y poesía en la vida española... y algunos artículos como “Nietzsche o la soledad enamorada”, “Poesía y Filosofía” y terminó el artículo que había comenzado a escribir en Barcelona: “San Juan de la Cruz (de la noche oscura a la más clara mística)”. Una de las épocas más fructíferas de la autora fue durante su estancia en Morelia, donde además de escribir muchos de sus trabajos, dictaba clases en el Colegio de San Nicolás. En México, María también dio conferencias y organizó cursos de Filosofía, lo que provocó el reconocimiento de la autora en todo el país.

En su llegada a la capital mexicana María se vio arropada por algunos antiguos amigos exiliados también, como León Felipe y Emilio Prados y con intelectuales mexicanos como Octavio Paz. Al tener que abandonar la capital para irse a Morelia conoció al hispanista Alfonso Reyes, con el que pronto la uniría una gran amistad.

En este capítulo, como en el resto del libro, se puede apreciar el enorme valor del extenso epistolario, gracias al cual conocemos la relación que la autora mantenía con sus amigos, los proyectos que tenía e incluso algunas de sus inquietudes. A lo largo de la obra encontramos fragmentos de las cartas que María Zambrano escribía y recibía.

A continuación Beatriz Morán Gortari y Agustín Sánchez Andrés incluyen tres artículos que la autora publicó en su estancia en México, dos de los cuales ya hemos citado más arriba, éstos son: “Nietzsche o la soledad enamorada”, “Poesía y Filosofía” y “Descartes y Husserl”.

En el siguiente capítulo “Un exilio fecundo: María Zambrano en la Universidad Michoacana”, Gerardo Sánchez Díaz pasa a comentar con mayor profundidad la profusa actividad de la filósofa veleña en Morelia: los cursos, conferencias, publicaciones y proyectos. Finalmente explica cómo los problemas de salud que padeció le impidieron volver de La Habana para continuar dando los cursos que tenía previstos en la Universidad Michoacana y cómo la autora se vio afectada al enterarse de que la Universidad le había cancelado el contrato.

A continuación Francisco Javier Dosil Mancilla se centrará en el exilio de María Zambrano en Cuba y en la forma que éste le influyó “tanto en la evolución de su pensamiento como en el desarrollo cultural de la isla”. Hay que tener en cuenta que María llegó por primera vez a Cuba con 32 años y que la abandonó definitivamente cuando tenía 49. A pesar de que durante este tiempo realizase viajes a otros países, la isla fue el lugar al que finalmente volvía. Como dice Francisco Javier Dosil “durante estos años se conformó la esencia de su pensamiento”.

En un primer momento, cuando María Zambrano llegó a la isla era conocida por ser la discípula predilecta de Ortega y Gasset, y en sus primeras conferencias lo que le pedían principalmente es que hablase sobre su maestro, pero poco a poco se fue separando del pensamiento de Ortega, hasta crear su propia filosofía, de este modo llegó a forjarse la admiración, interés y consideración que merecía. En Cuba, María dictó conferencias en el Instituto Cubano de Altos Estudios, en la Universidad de La Habana entre otros sitios.

Zambrano se integró muy pronto en el ámbito social y cultural de Cuba, como Francisco Javier Dosil menciona, esto fue posible gracias a la proximidad cultural con España, que ofrecía muchas facilidades para los refugiados.

Cabe destacar el año 1943 en el que se creó el Instituto Universitario y se celebró la primera reunión de la UPUEE en La Habana, gracias a la cual María consiguió integrarse en

el ambiente universitario, poniendo fin con esto a la “incertidumbre laboral de los dos años anteriores”.

En el siguiente capítulo; “La metamorfosis del exilio”, Antolín Sánchez Cuervo hace una reflexión sobre la importancia del exilio en la vida y obra de María Zambrano. No podríamos encontrar mejores palabras para describir esto, como las que el autor de este capítulo utiliza “... si el retorno a España de la pensadora malagueña en noviembre de 1984 supuso todo un acontecimiento en la cronología de su vida, quizá no lo fuera tanto en la evolución de la misma por dentro... biografía y pensamiento habían madurado ya, entrelazados bajo el signo del desarraigo. Había echado raíces en él, se habían dejado la piel dejando hacia arriba... cada día que pasa, subiendo por la cuesta siempre estrecha del desierto”

En toda la obra zambraniana, como señala Antolín Sánchez, brota la sombra del exilio. Incluso antes de que éste comenzase ya se hacía presente. Algunas imágenes de la razón poética se ven condicionadas por la experiencia o presentimiento del exilio, aunque no siempre se manifiesten con forma palpable.

Antolín Sánchez se detiene en algunos pasajes de sus obras en los que aparecen referencias al exilio. La experiencia de éste en María Zambrano trasciende los límites espacio-temporales, es en palabras de Sánchez Cuervo, “como una vocación” no es una mera circunstancia como puede haber sido para otros exiliados. La primera manifestación de esta vivencia es la nada, la ausencia total de todo vínculo con lo cotidiano. Pero esta condición desamparada es por otro lado “sorprendentemente fecunda”. Antolín Sánchez encuentra relación entre el exilio como “pensar desarraigado” y “el universo heideggeriano” se podría decir que ser un exiliado es lo mismo que “estar arrojado al mundo”.

En el tercer apartado, “Horizontes del pensamiento”, comienza escribiendo Juan Fernando Ortega Muñoz sobre la escritura zambraniana, que en ocasiones puede arrastrarte por la belleza de las palabras, deslizándose por ellas sin advertir qué es lo que las motiva. No obstante, lo que más valora Juan Fernando Ortega es la metafísica no idealista que defiende la autora. En la obra *Filosofía y poesía*, la pensadora destaca la enorme relación que existe entre “angustia y sistema”. La angustia según María se manifiesta en forma de sistema, y esto no es sino el origen de la metafísica moderna. Lo que intenta hacer Juan Fernando Ortega en estas páginas, es definir cómo es la metafísica que propone nuestra pensadora malagueña para superar la anterior, para ello pone de relieve las consecuencias que ha traído consigo la soberbia de la filosofía moderna, y la razón racionalista a la que está tan unida.

A través de la novela es como María Zambrano encuentra las claves para conocer la idiosincrasia del ser español, y de la importancia que tiene que éste se haya decidido por la novela como medio de expresión y no por el ensayo. *El Quijote* es fundamental para comprender el alma española. Hay que leer la historia no por los acontecimientos que se nos muestran claros y evidentes, sino por lo que se oculta, por los detalles que motivan estos acontecimientos. Y ver en ellos la razón de lo que es hoy nuestra historia, porque en el pasado están las claves para entender el presente. María reclama la historia contada por el pueblo, es ahí donde reside la verdadera identidad del español. Rechaza la visión que dan los tradicionalistas y la que dan los pensadores liberales. Como señala Roberto Sánchez, la pensadora llegó a decir que el problema de la identidad de España es tan importante, que “toda la literatura de la generación del 98 corresponde a este asunto”.

El autor de este capítulo siguiendo a María Zambrano menciona el nombre de dos auto-

res que han contribuido a la unidad y continuidad de la tradición propia del español: Cervantes y Galdós. María ve en el autor de *Misericordia* una prefiguración de lo que es para ella la “razón poética”. También se apoya en la obra de este autor para confirmar la dependencia que la verdad tiene de la esperanza, la verdad no es algo acabado, concluso. Relacionado con esto, Rogelio Sánchez Benítez argumenta rigurosamente la necesidad de la novela para salvar la historia.

Otro de los puntos que menciona Sánchez Benítez es el valor de la confesión como expresión del yo más íntimo, “saturado de realidad o posibilidad”, del que busca la comprensión del otro, del que lee para completar la unidad a la que aspira. La confesión tiene que ver también con la esperanza de trascender la vida individual.

El autor de este capítulo también menciona para acabar, uno de los temas más bellos que trata Zambrano en relación con el lenguaje; éste es el de la palabra transparente, verdadera, originaria o primigenia, anterior a la historia y al pensamiento, la palabra “sin lenguaje”. Menciona otros autores que se han preocupado de la palabra en esta misma línea, y que algunos de ellos pudieron influir en María Zambrano como: San Agustín, Nietzsche, Heidegger o Gadamer.

Blas Matamoros en el siguiente capítulo, ve que en la obra zambranianiana hay un macrosujeto que es España, personifica a ésta y habla de ella como si fuese una mujer “pobre y recogida”, a diferencia de Occidente que desde Parménides a Hegel es varonil. A continuación el profesor Matamoros nos ofrece cuatro puntos que caracterizan al español zambranianiano, para más tarde centrarse en la guerra civil española, hecho histórico que motiva a María a preocuparse por “las peculiaridades del pensamiento en la vida española”. Seguidamente pasa a comentar el “afuera” de esa España: Europa, describiendo la crisis en la que ha entrado el continente como consecuencia del racionalismo y el liberalismo.

La influencia de Galdós en María Zambrano vuelve a aparecer, esta vez para ahondar en la figura de la mujer en sus novelas.

El siguiente capítulo se titula “María Zambrano y Alfonso Reyes entre el *Fuego Divino* de Goethe”, en el que se centra en dos cartas que María le envió a Alfonso Reyes cuando éste publicó dos artículos en el *Papel literario de El Nacional*, que le impactaron notablemente, sobre todo el último. El autor explica, entre otras cosas, las razones que María confesaba de por qué nunca se había visto seducida por la figura de Goethe, como le había pasado con Nietzsche, Novalis, Hölderlin o Schiller.

La profesora Juana Sánchez- Gey en su capítulo “Esperanza y agonía de Europa: María Zambrano”, comenzará enumerando los tres grandes temas que desde un principio han obsesionado a Zambrano, “su preocupación acerca de España, su preocupación por Europa y la búsqueda de una nueva forma de pensamiento, concreto, vital, humanizador que aúne el vivir personal y social del género humano”. Reclama el compromiso por la política, y por la búsqueda de otra forma de pensar distinta al racionalismo imperante, el cual critica por considerarlo cerrado, discriminatorio y huérfano de esperanza. Reivindica una razón “misericordiosa, compasiva, mediadora” una razón sumativa, integradora y conciliadora. Toda esta preocupación política, como señala Sánchez- Gey, está teñida por un profundo dolor por la guerra civil española y la segunda guerra mundial.

Desde la juventud hasta la madurez le había preocupado el “futuro de Europa y la paz”, la profesora Sánchez- Gey señala el hecho de que el primer artículo de María en la revista

de antiguos alumnos del Instituto de San Isidro de Segovia, se refería precisamente a estos temas, y el último artículo publicado en 1991 también versa sobre la paz en el golfo pérsico.

A lo largo del capítulo va comentando cada una de las obras que María Zambrano dedica a la cuestión política. Comienza con la primera, *Nuevo liberalismo* (1930). Esta obra se la dedica a su padre: “A mi padre que me enseñó a mirar”. A continuación se detiene en *Isla de Puerto Rico. Nostalgia y esperanza de un mundo mejor* (1940), *La agonía de Europa* (1945), *Delirio y Destino* (1953), y por último *Persona y Democracia* (1958).

Este apartado finaliza con el trabajo realizado por Luis Andrés Marcos, que se centra en “La herencia filosófica de María Zambrano”. Como dice el mismo se va a ajustar principalmente al *Hombre y lo divino*, por ser una obra en la que “la llamada filosofía occidental podría ser puesta en juego”. El autor de este capítulo señala que en toda filosofía hay “una tonalidad vital y afectiva desde la que parte todo conocer”, esto es precisamente lo que le interesaba a la autora de los filósofos y los poetas, y ésta es la influencia que puede haber recibido de otros autores. En el caso de María esta tonalidad será la esperanza. Esta tonalidad nos posee y nos maneja, como dice Luis Andrés Marcos, es una “Filosofía pática (pathos)”. Es una filosofía que no se pregunta por el ser de las cosas, sino por el ser de nosotros con ellas.

El acontecimiento trágico que encuentra María Zambrano y que recoge aquí muy acertadamente Luis Andrés, es la “deificación” del hombre, que ha usurpado el lugar a lo divino y se ha quedado sólo. Ha ocupado todo el espacio, no tiene límites, se encuentra des-ubiado, des-identificado. La consecuencia de esto es el nihilismo.

La respuesta que da Zambrano a este acontecimiento que hemos perfilado someramente más arriba, la desarrolla el profesor Andrés Marcos. De forma clara, explica todo el proceso del nacimiento de la conciencia y la “deificación” del hombre.

Sin detenerse demasiado en este punto, que tantas veces ha sido comentado por estudiosos de Zambrano, el autor no puede dejar de comentar la relación entre filosofía y poesía en conexión con el hombre. Dirá que el lugar del hombre se encuentra en un puesto intermedio entre la filosofía y la poesía, entre la claridad y la oscuridad, entre el ser y la vida, éste es un lugar auroral. María Zambrano propone un “metalenguaje” que se sitúe en este “entre”.

El último apartado del libro consiste en una biografía que Jesús Moreno Sanz, gran conocedor y amigo de María Zambrano, ha titulado: “Camino del confin: Razón Cívica y Razón Poética en la vida de María Zambrano”. Esta biografía comienza con el nacimiento de la pensadora y finaliza con su muerte, aportando detalles relevantes para la comprensión y conocimiento de nuestra María Zambrano.

Por último la obra cuenta con un apéndice fotográfico en el que se recogen momentos de la vida de María, desde que está en los brazos de su padre en 1905 hasta una tomada en la residencia de Madrid seis años antes de su muerte en 1991.

Margarita GARCÍA ALEMANY

SOTO BRUNA, M^a J. (editora): *Metafísica y antropología en el siglo XII*, Pamplona, Eunsa, 2005, 366 páginas. ISBN 84-313-2296-9

En junio de 2005 se ha publicado en la *Colección de pensamiento medieval y renacentista* (nº 69) de la editorial EUNSA el libro titulado *Metafísica y antropología en el siglo XII*. Como explica claramente su editora, Doña María Jesús Soto Bruna, la publicación se enmarca en un proyecto de investigación interdisciplinar sobre *Neoplatonismo y causalidad en las primeras metafísicas escritas en España (Avicibrón, s.XI – Gundisalvo, s.XII)* y su *proyección europea*, e incluye las conclusiones más relevantes expuestas en las Primeras Jornadas sobre Metafísica y Antropología del siglo XII organizadas por la Universidad de Navarra y el Centro de Estudios Filosóficos Medievales de la Universidad Nacional de Cuyo (Argentina).

Tras una introducción a cargo de la editora titulada *Neoplatonismo y causalidad en el siglo XII*, en la que presenta la investigación que ahora nos ocupa, se nos ofrecen un total de 16 artículos de profesores de distintas universidades y países especialistas en la materia, clasificados en dos partes claramente diferenciadas: *Configuración alto medieval de la metafísica* en primer lugar, y *Antropología en el siglo XII* como segunda parte. En ellas se estudia, desde distintos puntos de vista, la creación, originalidad y aportación para la historia del pensamiento, de hombres como Domingo Gundisalvo (y la llamada escuela de traductores de Toledo en su conjunto), al-Kindi, al-Farabi, Avicena, Averroes, Ibn Gabirol, Juan Escoto Eriúgena, Isaac de Stella, Pedro Abelardo, San Anselmo de Canterbury, Ricardo de San Víctor, Guillermo de Saint-Thierry, San Bernardo de Claraval, Pedro Lombardo, Hildegarda de Bingen, Alanus de Insulis e, incluso, Santo Tomás de Aquino.

La primera de las partes antes indicadas comienza con un trabajo de Serafin Vegas González que, titulado: *La aportación de la Escuela de traductores de Toledo a la reconstrucción de la metafísica en el siglo XII*, se centra especialmente en la figura de Domingo Gundisalvo y en el intento de compatibilizar la metafísica árabe, con la que, gracias a la labor de traducción llevada a cabo por él y otros, se ha entrado en diálogo, con el neoplatonismo cristiano y la influencia de personalidades como San Agustín, Boecio, Pseudo-Dionisio o Escoto Eriúgena. Se resalta el hecho de que en Domingo confluyen de un lado la influencia de Hugo de San Víctor, los “Francie Magistri” y la Escuela de Chartres y de otro el pensamiento de al-Farabi o Avicena, que están siendo traducidos por él en ese momento, dando lugar a una comprensión de la metafísica que madurará y se consolidará en el siglo XIII; lo que puede comprobarse analizando sus obras, de entre las que cabe destacar: *De divisione Philosophiae* o *De procesione mundi*.

La importancia en el siglo XII de la vieja cuestión de lo Uno y lo Múltiple, cuestión central de la metafísica neoplatónica, es señalada por Rafael Ramón Guerrero, quien, con la claridad y precisión de siempre, en su estudio: *Sobre el uno y la unidad en la filosofía árabe: apunte historiográfico*, analiza la presencia de la cuestión y su tratamiento en: al-Kindi (*Sobre la explicación de la causa eficiente próxima de la generación y de la corrupción* y *Sobre la filosofía primera*), al-Farabi (*Libro sobre el Uno y la Unidad* y *Sobre los objetivos [de Aristóteles en su] Libro de la metafísica*), Avicena (*Metafísica*) y Averroes (*Gran comentario a la Metafísica* y *Compendio de Metafísica*).

Por su parte, Josep Puig Montada aborda una cuestión no menos importante, los con-

ceptos de necesidad y posibilidad en Avicena y Averroes, para lo que parte de un detallado análisis del problema en Platón (*República* y *Timeo*), en Aristóteles (*De interpretatione*, *Primeros Analíticos*, *Analíticos Posteriores*, *Física*, *Metafísica*) y en Diodoro de Cronos. Y con el rigor que le caracteriza estudia a continuación el asunto en Avicena (*Directrices y advertencias*, *Metafísica* y *Libro de la salvación*) y Averroes (*La incoherencia de "la incoherencia"*, *Comentario Mayor a la Metafísica...*).

"*Iuxta rationalem quam diximus nostram theologiam*". *Originalidad y alcance metafísicos de la teología racional de Isaac de Stella (+ ca. 1178)*, este es el trabajo de Alexander Fidora y María Marinho Nogueira. Y el título es suficientemente expresivo, pues lo que se nos muestra es precisamente la capacidad creativa de Isaac, quien combinando la influencia del neoplatonismo dionisiano y el "naturalismo" de Chartres, propuso una teología afirmativa y racional, es decir, una teología entendida como ciencia, para lo que hubo de elaborar y aplicar una interesante teoría de la causalidad.

Las cuestiones abordadas, como puede verse, son de enorme calado, pero sería una visión incompleta la que se daría del neoplatonismo del XII si no se abordase la vertiente estética del problema; y por ello considero un acierto la inclusión del estudio de Alfons Puigarnau titulado: *Juan Escoto Eriúgena y la estética del siglo XII*, en el que poniendo su mirada en la *Homilía al prólogo del evangelio de San Juan (Vox spiritualis aquilae)* y centrándose en la iconografía, así como en la metafísica, de la luz y en el *Exitus* y *Redditus* de la imagen, hace un profundo estudio del maravilloso Tapiz de la Creación de la Catedral de Gerona.

La densidad de esta primera parte del libro es considerable, y en gran medida se debe a la gran altura de los autores estudiados, entre los que sin duda destacan los que protagonizan los tres últimos trabajos: Pedro Abelardo, San Anselmo de Canterbury y Ricardo de San Víctor.

José Angel Cuadrado es quien se encarga de estudiar a Pedro Abelardo (*Lógica, gramática, metafísica. La distinción "nombre" y "verbo" en Pedro Abelardo*), y lo hace para mostrar la capacidad lógica y las insuficiencias del Maestro Palatino, que no conocía al "nuevo Aristóteles", así como las repercusiones metafísicas de sus reflexiones lógicas. Enrique Camilo Corti, por su parte, se ocupa de San Anselmo, y en concreto de la *Significatio* y la *Apellatio*, y el lenguaje de la individuación en el *De Grammatico*; haciendo ciertas puntualizaciones sobre el *Monologion* y el *Proslogion*.

Por último, de Ricardo de San Víctor se ocupa Elisabeth Reinhardt (*Metafísica de la persona en Ricardo de San Víctor*), quien, analizando el *De Trinitate*, muestra como la tradicional definición de persona elaborada por Boecio es insuficiente para Ricardo. Señalar el motivo de esa insuficiencia, el contenido de la definición de Ricardo, su concepción de la existencia y de la analogía, así como su influencia en el franciscanismo, son los objetivos centrales de este trabajo.

Las cuestiones relativas a la metafísica dejan su lugar en la segunda parte a aquellas que giran entorno a la antropología, o al menos esa debe de ser la intención del libro, si bien es cierto que alguno de los trabajos de esta segunda parte, en mi opinión, mejor estarían en la primera. Con todo, el rigor de las investigaciones es encomiable y los asuntos abordados hacen que el libro en su conjunto sea de un enorme interés.

Silvana Filippi aborda el problema, más propio de la ética que de la antropología, de *La*

moralidad de los actos humanos en la doctrina de Pedro Abelardo, centrándose en el estudio de *Ética o Libro llamado conócete a ti mismo*, *Diálogo entre un filósofo un Judío y un Cristiano* y *Teología cristiana*, para encarar las polémicas tesis de Pedro en torno a la intención, la moralidad, la bondad de los actos, la voluntad divina y el logos divino.

El segundo de los artículos es uno de los primeros resultados del proyecto de investigación *Antropología cisterciense del siglo XII*, que se lleva a cabo en el Centro de Estudios Filosóficos Medievales de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Cuyo. Lo trae aquí Rubén A. Peretó Rivas, y consiste en la presentación de una síntesis original del saber antropológico de la primera mitad del siglo XII: el *De natura corporis et animae*, de Guillermo de Saint-Thierry.

San Bernardo de Claraval es el centro de atención de los dos siguientes trabajos, a cargo de Héctor Jorge Padrón y Francisco Rego. El primero de ellos: *“Experto crede”, consideraciones sobre una antropología del deseo en San Bernardo de Claraval*, se centra en lo que el autor denomina una “auténtica dialéctica del deseo”, como expresión del hombre, y en el *Affectus*, clave expresiva de la relación de amor entre el hombre y Dios, relación que sólo puede expresarse en un lenguaje simbólico, de testimonio, de amor, que habla el que tiene la experiencia del retorno a Dios y entiende el que cree en el experto y está abierto al amor de Dios. Y para aquellos que aducen razones para rebajar el valor de San Bernardo en el campo de la filosofía, y en concreto en el de la antropología, el artículo titulado: *Elementos de antropología en la obra de Bernardo de Claraval. Algunas dificultades*, analiza con cuidado los argumentos propuestos por quienes consideran poco relevante su aportación filosófica, y los rebate escrupulosamente.

Juan Cruz Cruz, director de la Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, presenta un artículo de gran interés, *Visión integral de la mujer. Una reflexión desde Pedro Lombardo*, cuyo objetivo principal es el de aportar a la historia de las ideas sobre la mujer un estudio de la labor que en el siglo XII se llevó a cabo de sistematización de las tesis ontológicas y morales más radicales sobre la igualdad entre varón y mujer, centrandolo su atención en una figura que no podía faltar cuando se trata de este siglo: Pedro Lombardo.

Y es precisamente sobre una mujer excepcional, referencia y autoridad del siglo XII, Hildegarda de Bingen, sobre quien trata el trabajo de Azucena Adelina Fraboschi: *“Porque yo soy la vida” Hildegarda de Bingen y una pintura ¿Metafísica?* Lo que en este caso se investiga es algo que estaría más relacionado con la metafísica, ciertamente, que con la antropología; se analiza, dentro del *“Libro de las obras divinas”*, la primera parte de la primera visión, *El amor (caritas) de Dios*, y su representación pictórica; añadiendo una sugerente referencia al simbolismo propio del lenguaje de Hildegarda.

El libro termina con los trabajos de Laura E. Corso de Estrada y Alice Ramos. El último de ellos: *“Mensura”: Un concepto neoplatónico en Tomás de Aquino*, se centra en la muy interesante cuestión de mostrar el papel que desempeña el concepto de medida en el pensamiento de Santo Tomás y las deudas que éste tiene contraídas con el Pseudo-Dionisio y con el *Libro de las causas*; y aunque es muy de agradecer su inclusión en el libro, resulta chocante que esté incluido en la sección dedicada a la antropología, y además del siglo XII. Por su parte, el artículo que precede a éste: *Teoría de la realidad y antropología ciceronianas en la concepción de la virtud de Alanus de Insulis*, podría decirse que viene a completar la imagen del siglo XII que proporciona el libro, un siglo aún penetrado de la cultura clásica.

sica procedente de la antigüedad, y con ella de la autoridad ciceroniana, tan presente en los maestros de la escuela de Chartres y de Paris, en donde el *De officiis* y el *De inventione Rhetorica*, entre otros, son escritos de estudio regular.

Tras todo lo visto, y para finalizar, no puedo sino decir que en conjunto este libro, que en términos generales se lee con facilidad, con alguna excepción debida a errores tipográficos o a compleja redacción, en concreto en la introducción, es un libro, según mi criterio, de enorme interés, tanto por su temática como por la altura y profundidad de los artículos que lo componen.

I. VERDÚ