

# Recensiones

## *Review*

Al-Aš'arī: *Contra heterodoxos (al-Luma')*. *O lo que deben creer los musulmanes*. Traducción, edición y notas de Carlos A. Segovia. Biblioteca Nueva. Madrid, 2006, 253pp., ISBN: 84-9742-522-7.

La presencia de la Filosofía Islámica (o para ser más exactos árabe) siempre ha sido escasa en los manuales y no digamos ya en cuanto a los textos accesibles para el interesado en las librerías o incluso en las bibliotecas. Esta ausencia se ha manifestado hasta tiempos recientes en que los colegas de la especialidad no han tenido el más mínimo rubor hasta el momento en manifestar su perfecta ignorancia en la lectura de obras de personajes tales como Avicena o Averroes o permitirse el lujo de preguntar con perfecta inocencia quienes son esos tales Ibn Jaldún, Ibn Tufayl o al-Fârâbî de los que se habla. La excusa generalmente hasta hace ya unas décadas era la falta de textos traducidos del árabe al castellano (aunque ya lo estuvieran en idiomas europeos y no hicieran muy justificable la disculpa). Por desgracia para este tipo de sujetos la aparición de un buen conjunto de traducciones filosóficas en castellano impide ya ocultar la vergüenza de su desidia. Pero si tal ha sucedido con la filosofía no ha ocurrido lo mismo con la teología racionalista musulmana, que tan importante es para el estudio de la génesis y desarrollo de importantes aspectos del pensamiento filosófico árabe. Es precisamente este aspecto el que nos lleva a felicitar a la editorial Biblioteca Nueva por el interés que se ha tomado a la hora de publicar un escrito que además pertenece a una de las más importantes figuras de la teología musulmana de todos los tiempos y cuya autoridad sigue vigente en el laberíntico mundo teológico musulmán actual.

Carlos Segovia, joven autor que aunque lleva ya algunos años en el tema, se ha destacado este año 2006 con dos importantes publicaciones (esta de la que hablamos y un libro

de Avicena). Y no ha sólo traducido un libro “de” al-Aš‘arī sino que además en el mismo volumen presenta un libro “sobre” al-Aš‘arī. Esta última característica habrá de ser con seguridad agradecida por parte del lector lego, ya que lo pedagógico de la extensa introducción (noventa páginas) sirven para que se haga una idea de los parámetros históricos y conceptuales de la teología musulmana clásica, no dejando de lado elementos que en otros textos se dan por supuestos ni cabo suelto alguno. Pero es este, precisamente, el aspecto que al especialista se le hará tal vez un tanto más pesado.

El libro, como decimos, comienza con un rápido repaso a los comienzos teológicos islámicos, pero rápidamente se orienta hacia la figura de al Aš‘arī y es en la presentación biográfica de su figura donde realmente se toma conciencia del marco ideológico en el que el pensamiento aš‘arīano marca un antes y un después en el Islam. Es aquí donde se deja claro que las diferencias teológicas entre los musulmanes ya desde los primeros tiempos han adquirido un carácter político que siguen extremadamente vigentes en la actualidad y que en numerosos casos suponen la causa última de explicación para muchos de los más lacerantes conflictos en el seno de la comunidad musulmana. Tal vez, –una vez más es necesario señalarlo– el especialista hubiera dejado de lado explicaciones que son calificables hasta de básicas, pero si es virtud o defecto por parte de Carlos Segovia el haber actuado así es algo que cada lector tendrá que considerar en su caso según el conocimiento que cada uno tenga del mundo islámico y su historia. Por otro lado, la abundancia de datos y nombres en ocasiones por el contrario abrumarán al neófito.

Más allá del hecho biográfico la introducción es asimismo una visión amplia y bastante completa del pensamiento aš‘arīano y su difusión, repercusiones e importancia teológica y filosófica en la que no se han orillado ni ocultado las carencias, dudas o incoherencias de dicha corriente teológica.

En el último tramo de la introducción se da una relación de las obras de al-Aš‘arī así como de las que nos han sobrevivido; un resumen de la obra traducida, tanto en su conjunto como capítulo a capítulo; criterios de edición y de transcripción así como una bibliografía con ediciones y traducciones de la obra. Interesante es como colofón a la introducción la presencia de una cronología comparada entre los acontecimientos que tuvieron lugar en el mundo islámico y el cristiano en los momentos claves de la vida de al-Aš‘arī y del desarrollo en la historia de su pensamiento.

En cuanto a la traducción en sí se nota –y muy noblemente tal cosa no la ha ocultado el traductor– un cierto apego a traducciones precedentes lo que no es obstáculo para que en determinadas ocasiones tenga un criterio propio y personal a la hora de optar en la traducción por uno u otro término. Siendo una obra teológico-racionalista de hace más de mil años el lector que se acerque por primera vez a este tipo de lectura tiene que estar prevenido contra las dificultades en la lectura a las que se debe añadir un cierto alambicamiento estilístico por parte del traductor a lo que se añade una sobreabundancia en la aparición entre paréntesis del término original árabe que tratan de justificar su elección castellana y que dificultan enormemente la lectura ya de por sí en muchos casos abstrusa. Creemos que tales apariciones de términos en determinados casos pueden ser muy conveniente, pero que en tal grado de sobreabundancia nada aportan al especialista y solo estorban al lego. La obra, como fundamental que pretende ser, abarca todos aquellos aspectos del pensar musulmán teológicamente básicos y que doctrinalmente deben ser la base donde se asienten las autén-

ticas doctrinas oponiéndose con ello por contraste y al mismo tiempo a todo pensar desviado (todos conocemos lo problemático del concepto de herético en el Islam). En resumen: una más que interesante aportación a la historia del pensamiento islámico en sus traducciones castellanas es la que aquí se presenta por parte de Carlos A. Segovia y que deseamos que no sea sino el preámbulo de otras muchas y que encuentren el reconocimiento en la comunidad investigadora que tal labor merece.

Santiago ESCOBAR GÓMEZ

AVICENA (Ibn Sīnā), *Cuestiones divinas (Ilāhiyyāt)*, traducción edición y notas de Carlos A. Segovia, ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 2006, 195 pp, ISBN84-9742-521-9.

Buena parte de lo dicho para la reseña anterior vale también para esta segunda entrega filosófica de Carlos A. Segovia en este literariamente prolífico año en el que ha sido capaz de dar a la imprenta dos obras de semejante envergadura. Y si decíamos que era casi una novedad la aparición de una traducción de un libro de teología musulmana casi podemos decir lo mismo de ésta que aquí presentamos, pues la aparición de obras de Avicena, más allá de las revistas de especialistas, no es asunto que se dé todos los días. Al igual que el libro anterior esta traducción de las *Cuestiones divinas* es de hecho dos libros en uno ya que la primera parte es una introducción del autor al pensamiento aviceniano que desborda ampliamente la simple pretensión de dar paso a una traducción. De hecho aprovecha el autor para dar su particular versión de Avicena, una versión más a lo Corbin, destacando los aspectos más místicos del filósofo persa alejándose de lo que el traductor llama, con cierto mohín despectivo, tradición occidental a la hora de entender la filosofía (tradición occidental a la que paradójicamente él también pertenece y que por otro lado no conocemos otra forma de hacer filosofía siendo ésta un producto propiamente occidental). Es por lo tanto la introducción polémica y enervará a más de un lector ciertas afirmaciones que allí se hacen, decimos al lector ajeno y alejado de las fantasías orientales a la hora de acercarse al hecho filosófico. Esta polémica para algunos puede ser un demérito de la introducción mientras que para otros, más cercanos a situar las obras de Avicena en los estantes de esoterismo de los grandes almacenes, será el descubrimiento de un Avicena insospechado; por lo demás el pensar de Avicena queda convenientemente enmarcado en unas coordenadas ideológicas, cronológicas y espaciales que ayudarán al lector a acercarse a su obra y ello sin dejar de lado el entrar –con cierta profundidad en ocasiones– en los grandes temas y conceptos de la filosofía de Avicena. En el último tramo de la introducción se aportan los criterios de edición y de transcripción así como una bibliografía con ediciones y traducciones de la obra. Interesante es como colofón a la introducción la presencia de una cronología comparada entre los acontecimientos que tuvieron lugar en el mundo islámico y el cristiano en los momentos claves de la vida de Avicena y del desarrollo en la historia de su pensamiento. Respecto de la traducción el propio autor confiesa su deuda con traducciones inglesas anteriores y asimismo debe ser advertido respecto de ella que no es una traducción completa sino que ya también advierte el autor que es una mera selección de textos, lo que en absoluto merece el alcance y el mérito de la traducción para las letras hispanas. Es la obra en la que

se presenta un texto difícil, denso, a lo que debe ser añadido la distancia temporal que nos aleja en la comprensión de su forma literaria y que debe ser comprendida por tanto en el marco estilístico de una Edad Media musulmana que puede tal vez ser difícil de encarar por más de un lector, pero cuyo espíritu ha sabido conservar muy bien la edición de la obra. En el libro de Avicena se encuentran los temas fundamentales del pensar de Avicena así como su aristotelismo todavía transido de vetas neoplatónicas y ciertamente en ella encontramos la fundamental distinción entre contingencia y necesidad y es por ello que a partir de esta traducción quien se quiera acercar a la filosofía de Avicena habrá de pasar antes por la lectura de esta obra.

Santiago ESCOBAR GÓMEZ

Maroun Aouad, AVERROËS (Ibn Rušd). *Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote*. Édition critique du texte arabe et traduction française par -. 3 vols. París: Vrin, 2002. ISBN 2-7116-1610-X.

Los filósofos árabes se interesaron por la *Retórica* de Aristóteles, al igual que por sus demás obras, la mayoría de las cuales fueron traducidas al árabe. En el caso de la *Retórica* se habrían hecho tres traducciones: una anónima, la más antigua, otra por Ishâq Ibn H unain (m. 910), y una tercera por 'Abd Allâh an-Naqîd (m. ca. 940). La más antigua fue reelaborada por Ibn as-Samḥ (m. 1027) y es la única conservada, en un solo manuscrito (París BN ar. 2346), y fue publicada primero por A. Badawi (1959) y luego por M.C. Lyons (1982).

Al-Fârâbî (m. ca. 950), Avicena (m. 1037) y Averroes (m. 1198) conocieron la *Retórica* de Aristóteles. Averroes hizo de ella un epítome, y una paráfrasis. Esta segunda es objeto tanto de edición y traducción francesa por Maroun Aouad como de detallados estudios, fruto de muchos lustros de trabajo. Aouad demuestra que la traducción de Aristóteles utilizada por Averroes era la más antigua, pero no la reelaborada por Ibn as-Samḥ (vol. 1, p. 2), y que Averroes tuvo noticia de alguna tesis relacionada con la *Retórica* posterior a Aristóteles, por ejemplo, la tesis alejandrina de que este arte, y la poética también, pertenecen a la lógica, aunque la vía de llegada es difícil de reconocer. Aouad ha conseguido identificar dos comentarios árabes de la *Retórica*, conocidos de Averroes, los de Al-Fârâbî, y Avicena y muestra cómo el de Al-Fârâbî influyen en buena manera en él.

Antes de la edición de Aouad, había habido otras tres. En 1877-78 Fausto Lasinio publicó parte del libro I con el título *Il commento medio di Averroè alla Retorica di Aristotele*, en Florencia. Completa fue ya la edición de 'Abd ar-Raḥmân Badawî, El Cairo, 1960 y reeditada en Kuwait y Beirut, sin fecha, y más elaborada fue la de M. Salîm Sâlim, El Cairo, 1967. Estos dos editores utilizaron los dos manuscritos de la paráfrasis que existen, uno en Florencia y otro en Leiden. M. Aouad supera las ediciones anteriores; ha conseguido identificar anotaciones marginales en el manuscrito de Leiden como siendo resultado de la colación con otro manuscrito, y las señala con el signo <sup>?</sup>. Aouad, ha añadido éste y otros materiales a su edición, a destacar los fragmentos de este comentario medio de Averroes contenidos en la *Introducción al arte de la lógica* de Ibn Ṭumlûs (Ṭamlûs, Ṭalmûs, o Ṭaḥlûs, discípulo de Averroes), conservada en el manuscrito ar. 649 de El Escorial. Son fragmentos que

Aouad estima pertenecen a un códice más antiguo que los de Florencia y Leiden. Las traducciones latinas medievales del comentario de Averroes o el comentario de Avicena también han sido tenidos en cuenta. La edición de Aouad supera, en consecuencia, a las precedentes por su mejor base material. Con todos estos elementos, Aouad ha establecido el *stemma* donde se localizan los diversos testimonios (vol. 1, p. 216).

En un anexo, Aouad examina las señales y las notas marginales que aparecen en los dos manuscritos árabes, y nos descubre aspectos inéditos de la técnica de los copistas árabes. Las investigaciones de Aouad servirán, desde luego, a editores de otros textos árabes (vol. 1, pp. 223-264).

Averroes terminó su comentario medio el viernes 7 de Muharram 571 (26 de julio 1175), según el colofón del manuscrito de Leiden, pero el colofón del manuscrito de Florencia da una fecha anterior en cinco meses, el viernes 3 de Sha'bân 570. Este es un problema que Aouad estudia (vol. 1, pp. 22-26). Aunque Aouad es cauteloso en su respuesta, pero como no cabe duda de que Averroes revisaba y completaba sus escritos, es muy plausible la explicación de Aouad: Averroes compuso su comentario al menos en dos etapas.

En cuanto al método de la paráfrasis, digamos que Averroes reproducía fragmentos de Aristóteles, de manera literal o ligeramente modificada, y procuraba explicarlos, bien en un sentido de mayor claridad, bien en un sentido causal. Averroes también suprimía aquellos pasajes que no le parecían tan importantes. Aouad analiza unas muestras de esta técnica (vol. 1, pp. 9-20), donde se aprecia la voluntad decidida de Averroes de “presentar un texto más claro, más preciso, mucho más técnico” y sistemático. La edición viene acompañada de una excelente traducción francesa, en paginación bilingüe (vol. 2) y seguida de un supercomentario, que ocupa el volumen 3. “Comentario al comentario” e introducción (en el vol. 1) son resultado de una labor minuciosa y de larga dedicación, pero la meticulosidad no impide una visión de conjunto de la obra.

Aristóteles y Averroes vivían en sociedades muy distintas, y distantes. Para Aristóteles, la oratoria era un arte que se podía emplear en un sentido ambiguo, podía defender el pro y el contra. Una ambigüedad de este tipo es inconcebible para Averroes, que ve la retórica como una técnica inferior a la silogística, adecuada para un auditorio menos cualificado, pero en primer lugar como un medio “para urgir a los ciudadanos a las acciones virtuosas” (vol. 2, 1.1.14, p. 8). Tan simple como es esta finalidad, las circunstancias que la acompañan son mucho más complicadas. Aouad nos ilustra sobre ellas, sobre circunstancias tales como la sociedad de su tiempo o las dinastías bajo las que vivió Averroes (vol. 1, pp. 63-88).

De manera clara y precisa analiza los instrumentos fundamentales de la retórica para Averroes: el entimema, el ejemplo, los lugares comunes, las especies retóricas (vol. 1, pp. 88-108). Estas reflexiones justificarían ya un libro, pero Aouad ofrece mucho más. Aouad dedica todo el volumen III, a “comentar el comentario”, de una manera que no se puede calificar en ningún momento de superflua o reiterativa. Identifica primero el pasaje o pasajes de Aristóteles objeto de la paráfrasis averroica; luego analiza el texto de Averroes y contrasta el enfoque del Maestro y del Comentador.

Aristóteles, podemos recordar, empieza su libro criticando a los que compusieron tratados de retórica antes que él porque fueron poco “técnicos” y no hablaron de la parte principal de este arte, que es el entimema, sino de lo secundario, aquello que tiene que ver con el

sentimiento del interlocutor. Averroes parafrasea el original diciendo que los predecesores de Aristóteles no hablaron del entimema sino de recursos externos, aquellos que no son argumentativos. Aristóteles no estaba de acuerdo en ganarse al juez por estos medios, y habla de ciudades en las que tal práctica existía, y otras, no, y pone el ejemplo del tribunal del Areópago en Atenas como ejemplo de las segundas.

El mundo islámico de Averroes es muy distinto. El cadí musulmán tiene unas funciones distintas, demandante y demandado comparecen ante él, sin asistencia necesaria de juristas, y el juez puede ser una persona sencilla pero a menudo es un experto en derecho islámico y, aunque no lo sea, cuenta con la ayuda de éstos. Averroes considera que en su época hay dos corrientes, una que propugna el uso de todos los medios para inculcar la obediencia a las leyes en los súbditos, y otra, que lo limita a medios intrínsecos, argumentativos<sup>1</sup>.

Si bien está claro que para Averroes la retórica está dirigida a todos los ciudadanos, quedan por identificar estos dos grupos. “En esta época”, es decir, en 1175, reina Abû Ya ‘qûb Yûsuf (1163-1184) su protector, el califa al que le acompañó en su campaña contra Huete en 1172. La campaña fue un fracaso, y en el verano del mismo los cristianos portugueses ocuparon Beja, y la retuvieron dos años. En 1176 Abû Ya ‘qûb deja Sevilla, pasa el estrecho y se instala en la otra capital del imperio, Marrakech. La situación de al-Andalus se deteriora, y Averroes debía ser consciente de ello cuando también acompaña al califa a Marrakech en este viaje. ¿Con qué medios hay que educar a los súbditos para que se mantengan firmes en la defensa de sus ciudades? Un Averroes racionalista tendería a limitar estos medios a los que producen objetivamente el convencimiento, pero un Averroes político no dudaría en utilizar todos los medios.

También a diferencia de Aristóteles, Averroes observa, primero, que el entimema se aplica a todas las categorías y, segundo, que el ámbito específico de los entimemas es el de las acciones voluntarias. De esto se ha ocupado extensamente M. Aouad en su comentario, “*Commentaire du Commentaire*”, vol. 3, pp. 59-73, en relación con 1.2.37-40. Aouad constata que Averroes concede preferencia al valor práctico de la retórica. Además, los entimemas se distinguen dentro de su propio ámbito, el voluntario.

Averroes entiende, por otra parte, que los lugares comunes, *mawâd’i’ = topoi*, son más generales que los silogismos retóricos y dialécticos (1.2.38) y presenta los *topoi* como “potencias” generatrices de silogismos. Aouad comenta que este concepto no deja de ser misterioso y nos ayuda a comprenderlo con referencias a otros escritos de Averroes y a otros autores, citados por Averroes: Alejandro de Afrodisia y Al-Fârâbî (vol. 3, pp. 64-65).

Entimema (*tafkîr*) y ejemplo pertenecen a los argumentos que producen por sí mismos el convencimiento, pero buena parte de la *Retórica* se ocupa de los medios “exógenos” destinados a mover al interlocutor en la dirección deseada. Entre estos medios, las pasiones, o emociones, destacan por su efectividad. Apartados 2.5.2.-2.5.5, en vol. 2, pp. 166-168, hablan del miedo y de que aquellos hombres que pueden atemorizar son los que pueden hacer daño, y aniquilar a uno. Uno teme al que tiene la voluntad y la capacidad de hacer el mal, lo teme si está en situación de debilidad, y lo teme más si ya ha padecido daño de él: “Aquellos que sufren la injusticia en repetidas ocasiones y que piensan que la volverán a sufrir, siempre tienen miedo, como lo tienen los *ahl adh-dhimma*”.

<sup>1</sup> *Comm. moyen*, ed. Aouad, vol.2, 1.1.4, p. 3. Trad. española R. Ramón, “Averroes. Paráfrasis de la *Retórica* de Aristóteles”, en *Revista Española de Filosofía Medieval* 7 (2000), p. 157.

*Ahl adh-dhimma* eran, o son, los miembros de las confesiones monoteístas que viven en tierras musulmanas. Frente a quienes –musulmanes o no– presentan una imagen idílica de la situación de los *dhimmíes*, Averroes, un musulmán convencido, describe la realidad y Aouad, en su “comentario al comentario” (vol. 3, pp. 250-253) nos explica el contexto en el que Averroes se movía. En el Corán se observan distintas actitudes frente a los judíos y a los cristianos, pero la actitud fundamental viene definida por Corán 9: 29: Combatirlos hasta que paguen el impuesto personal (*jizya*).

La situación de los *dhimmíes* es siempre de inferioridad, de discriminación. Aunque los grados varíen, hay normas intocables, un *dhimmí*, por ejemplo, nunca puede tener un esclavo musulmán y el almotacén era el encargado de velar por el cumplimiento de estas normas, y castigar a los que no las cumplían. El almotacén, *muh'tasib*, era el responsable de la *h'isba*, que primero era el orden del mercado, y luego se generalizaría en el orden público. Averroes encuadra la *h'isba* en el complejo de leyes *sunan* no escritas y lo define como algo adicional a lo escrito cuando es malo, es decir, algo a reprimir ( vol. 2, 1.13.9, pp. 116-117).

Averroes vive en una época en la que la represión se había endurecido. En su familia, el abuelo, famoso jurista, había recomendado al califa almorávide deportar de la península a los cristianos sospechosos de haber apoyado la incursión de Alfonso I de Aragón por tierras andaluzas. Sin embargo, se conserva otro dictamen en el cual se muestra tolerante para con un converso que vivía en Marrakech y al que se le encontraron objetos de culto y libros cristianos en su caso. Podría haber sido condenado a muerte, pero Averroes abuelo recomienda una castigo menor. Aouad se refiere a Averroes nieto y observa que “su ambiente familiar debía inclinarlo a la tolerancia para con *ahl adh-dhimma*.”

Josep PUIG MONTADA

GARCÍA CUADRADO, José Ángel: *Antropología Filosófica. Una introducción a la Filosofía del Hombre*, 3ª Ed., Pamplona, Eunsa (Colección Libros de Iniciación Filosófica), 2006, 248 pp., 24 x 17 cm.

La preocupación por el hombre ha sido en la historia del pensamiento en general y de la filosofía en particular el gozne sobre el cual ha girado su actividad especulativa y su aportación reflexiva. Ese impulso ha de seguir hoy y, efectivamente, sigue siendo vigente el hecho de “pensar” en torno al hombre. Pero no es menos cierto que esta actividad intelectual se ha centrado más en los aspectos biológicos e histórico-materialistas que reflexivo-filosóficos. Cuando el público en general escucha la palabra “antropología”, inmediatamente le llega a la mente imágenes de restos fósiles, de “batas blancas”, de clasificaciones latinas, de rasgos simiescos..., es decir, de investigación sobre la historia pasada de la humanidad y nuestra vinculación animal. Pudiera ser que tras dichos representaciones o simultáneamente, nos asaltaran las de organizaciones tribales africanas, selváticas, plenas de ritos ancestrales que en los pueblos también compartimos. En fin, la antropología biológica, evolutiva y cultural copan la referencia que el término antropología significa. La reflexión filosófica de la antropología, aquella que centró la actividad intelectual y académica durante siglos, no sólo no ha sido revitalizada con el advenimiento de las ópticas científico-cultura-

les, sino que ha sido, no pocas veces, eliminada del currículo de la propia titulación de antropología. El ser humano corre el peligro de ser disuelto en su unidad referencial, pues la ciencia que trata al hombre elude la cuestión prioritaria por el sentido de la existencia humana y evita la cuestión sobre su problematicidad sustancial, así como su estatus propio.

En este sentido la filosofía constituye una isla de pensamiento necesaria en este océano de olvido. Pero hemos de confesar que la propia filosofía ha sido colaboradora con mucha frecuencia de esta disolución de sentido del hombre. De modo que a la dificultad de encontrar desde la filosofía eco en el ámbito intelectual para las reflexiones sobre el ser humano, se le suma el carácter propio de la filosofía actual que acentúa dicha dificultad bien disolviéndose en otros estudios –haciendo derivar la antropología en otras ciencias (sociología, filosofía de la ciencia o estudios CTS)–, bien en propuestas filosóficas, no alejadas de las anteriores, que eliminan paradójicamente cualquier posibilidad de fundamentación humana del ser humano con lo que se abre la posibilidad a la conversión del hombre en “otra cosa” (posthumanismo). Ahora bien existen muchos pensadores que no cejan su empeño en centrarse en el ser humano y lo que implica este “ser hombre” desde lo que constituye su radical ser y en diálogo permanente con las otras aproximaciones antropológicas y las otras opciones filosóficas. Y es aquí donde se sitúa el libro que presentamos del profesor de Antropología filosófica de la Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra José Ángel García Cuadrado, quien intenta en esta obra responder a la necesidad de articular de manera coherente una concepción unitaria de la persona humana. Ensayo que con sentido común el autor reconoce que se “trata, en efecto, de «una» de las muchas maneras posibles de introducirse en la reflexión filosófica sobre el hombre: no la única, ni seguramente la mejor” (p. 15) y que tiene un carácter académico y docente, donde se combina profundidad con comprensión intentado –aventuramos ya *a priori* con acierto– “ofrecer una síntesis –necesariamente apretada– de muchos temas y aspectos que a lo largo del siglo XX han generado (y seguirán generando en el siglo XXI) una cantidad de bibliografía difícilmente abarcable y, mucho menos, de analizar y contrastar críticamente” (p. 15).

Para realizar su propósito la obra se estructura en cuatro partes (catorce capítulos) precedidos por una “*Introducción*” (pp. 15-18) en la que aparecen bien claras las intenciones del autor que hemos señalado, así como la deuda intelectual con la filosofía clásica de inspiración aristotélico-tomista, y seguidos de una “*Bibliografía básica*” (pp. 245) que no esconde sus legítimas preferencias intelectuales.

Los cuatro apartados en las que se divide la obra están estructurados, según confiesa el propio autor, “en torno a los puntos centrales de la esencia del hombre y de su obrar” (p. 17).

La “*Primera parte: Estatuto científico de la antropología filosófica*” constituido por un único capítulo, el primero, titulado “*Naturaleza, objeto y método de la Antropología filosófica*” (pp. 21-38), supone una ubicación de la Antropología filosófica frente a otras aproximaciones antropológicas de corte cultural y científico de las que hemos hablado y, también, del modo en que el profesor murciano de la Universidad de Navarra se sitúa frente a otras aproximaciones filosóficas, de ahí que proponga una definición a partir del estudio del hombre como búsqueda de su esencia: “*La Antropología filosófica es la disciplina que tiene por objeto al hombre, estudiado por sus últimas causas, y principios más radicales: estudia al hombre y sus operaciones esenciales en su globalidad*” (p. 25, en cursiva en el texto original). El posicionamiento desde la metafísica tradicional en su versión aristotélica se hace



muy presente en esta definición, que tiene la ventaja de no huir de una tradición de gran calado, y tiene que hacer frente a una actualización de esta perspectiva neoescolástica, sin duda, el reto más difícil de lograr en este tipo de articulaciones filosóficas.

Siguiendo la sistematización de la tradición clásica tomista, el autor se adentra en la “Segunda Parte: *El hombre en el mundo natural*” (pp. 41-116), en el terreno de la estructura básica del ser humano: las facultades humanas comunes (nutrición, deseos e impulsos) y las específicas (conocimiento y amor). Las primeras lo realiza a través de los capítulos 2, 3 y 4 –“2. *Las operaciones vitales básicas*” (pp. 41-49); “3. *La sensibilidad externa e interna*” (pp. 51-61); “4. *Las tendencias sensibles: deseos e impulsos*” (pp. 63-70), respectivamente–. Las segundas se despliegan en los tres capítulos siguientes: “5. *Pensamiento y lenguaje humano*” (pp. 71-90); “6. *La dinámica volitiva humana*” (91-100); y “7. *La afectividad humana*” (pp. 101-116).

La Tercera Parte (“*La persona humana*”, pp. 119-211) desarrolla en cinco capítulos la categoría de “Persona” aplicada al ser humano –“8. *La fundamentación metafísica de la persona humana*”, pp. 119-143–y las manifestaciones propias del ser personal: libertad (“*Persona y libertad*”, pp. 145-161), amor y relación (“*Las relaciones interpersonales*”, pp. 163-174), la familia (“*Persona, sexualidad y familia*”, pp. 175-187), la cultura, el trabajo y la técnica, (“*Persona, naturaleza y cultura*”, 189-211).

La última parte (“*Cuarta parte: Origen y destino de la persona humana*”, pp. 215-243) bien podría haber inaugurado el libro si el enfoque hubiera sido distinto, pero desde la perspectiva tomista en la que se desenvuelve es lógico el lugar que ocupa. Ciertamente, si partimos de la problematización del sujeto humano, es la cuestión existencial la que puede darnos pie a la problematización del hombre y la exigencia de su respuesta, así como la fundamentación de su esencialidad a partir de su existencia. Pero si tenemos en cuenta la situación de partida, es decir, el no cuestionamiento de la esencia humana, el carácter final de la misma nos lleva más que al origen de la cuestión antropológica, a la extensión de la cuestión del hombre y sus respuestas límites. Desde esta premisa se trata los límites existenciales del hombre en los capítulos 13 (“*La persona y el origen del hombre*”, pp. 215-229) y 14 (“*Finitud y trascendencia de la persona humana*”, pp. 231-243).

El objetivo primero de la obra de ofrecer una síntesis se cumple con creces y con todas las ventajas que ello supone de claridad conceptual e invitación a la reflexión. La vinculación y dependencia filosófica del tomismo que se desarrolla en la Universidad de Navarra junto a esa claridad expositiva desemboca a veces en ciertos olvidos respecto de autores y problemáticas actuales que deberían quizás ser atendidos en futuras ediciones. Ciertamente es muy adecuado para un estudio sobre el hombre recordar la existencia *a priori* del mismo, pero la ventaja de la apuesta por el hombre, implica la sensación al lector de no afrontar las críticas actuales al ser humano que ofrece la filosofía y la ciencia actual. Hubiéramos deseado una atención más detenida en ciertos problemas como la de mente-cerebro o la del evolucionismo. A su vez esta lectura tomista (que no es la única que existe) está demasiado dependiente del lenguaje tradicional. La fuerza de la filosofía tomista ha de descansar en la potencialidad de sus conceptos y requiere de una constante redefinición de los mismos a partir de las filosofías del siglo XX, sin estar reducidas a ellas, como ha señalado con acierto Mauricio Beuchot: “No se puede hablar de Santo Tomás pontificando, con un tono que se oye muchísimo en nuestros centros de estudio. No siempre podemos enseñar a Santo Tomás

desde arriba, deductivamente, sino al revés, la más de las veces hay que reconstruir en los oyentes las inducciones que hizo el Aquinate para llegar a lo que llegó. Hasta pedagógicamente así se debe enseñar cualquier autor o doctrina (...) pues Santo Tomás no pudo hacerlo todo, y nos toca a nosotros los tomistas actuales, desarrollar sus líneas en el sentido de las exigencias de la filosofía contemporánea, o, más propiamente, de las necesidades del hombre actual” (“El compromiso filosófico del hombre actual. Reflexiones sobre el estudio de Santo Tomás en la Orden dominicana de nuestro tiempo”). Y, por último, y quizás porque el que escribe no es tomista, se hecha de menos las referencias a otros pensadores y escuelas filosóficas de inspiración cristiana que existen, pues “fuera del tomismo hay salvación”. Esto se deja ver en el equilibrio establecido entre conciencia y voluntad en la estructura antropológica, así como en la caracterización de la persona humana y la apuesta por el polo de la sustancialidad.

Estas consideraciones no han de empañar ni mucho menos el excelente trabajo del profesor José Ángel García Cuadrado, sino que constituye un ejemplo de cómo la pregunta filosófica sobre el hombre despierta el diálogo y la reflexión conjunta. Hay que elegir a la hora de hacer una síntesis y eso conlleva optar por las lógicas preferencias que desde aquí estimamos. Por otra parte, si el libro que presentamos no tuviera las características indicadas desentonaría con el espíritu de las obras de la colección Libros de Iniciación Filosófica en la que se presenta y traicionaría la inspiración del maestro Leonardo Polo que siempre se hace presente en la obra filosófica de los profesores de la Universidad de Navarra. Es, pues, un buen libro de Antropología filosófica para alumnos y docentes, que invita al diálogo y la reflexión para filósofos preocupados por el hombre. Una contribución necesaria en el ambiente reduccionista y cientificista del panorama actual desde una posición esperada en esta editorial y en la colección donde se presenta y que es de agradecer ante visiones cristianas que desde apuestas fenomenológicas olvidan la constitución metafísico-ontológica de las realidades humanas.

Manuel LÁZARO PULIDO

GONZÁLEZ RECIO, J. L. y RIOJA, A. (coord.) *Los orígenes europeos de la ciencia moderna*. Universidad Complutense de Madrid, 2004.

La obra presenta el trabajo realizado por un amplio abanico de alumnos pertenecientes al segundo curso de la licenciatura de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Los trabajos han sido supervisados en todo momento por los profesores de la asignatura Filosofía de la Naturaleza, perteneciente al Departamento de Filosofía I, J. L. González Recio y A. Rioja, los cuales hacen la presentación a la obra. Está concebida como un modelo ante los nuevos planes de estudio del Convenio de Bolonia y ha sido fruto de un Proyecto de Innovación Educativa, concedido y financiado por la Universidad Complutense, con el objetivo primordial de hacer participar al alumnado en las tareas de investigación y búsqueda de material didáctico.

La gestación de la obra ha llevado diversas etapas. En un primer lugar se ha necesitado la correspondiente explicación, por parte de los profesores, de los contenidos de las obras,

tanto en su vertiente científica, como filosófica. A continuación, se formaron distintos grupos dentro de cada clase donde los alumnos tuvieron su primer acercamiento a los textos, se sintetizó un único comentario de cada texto, que fue revisado por los profesores de la asignatura. Finalmente, tras ser comentado en clase se lleva a cabo la edición de la obra. De forma paralela, se han comentado y estudiado un largo metraje y un documental, referidos a dos de los autores que se han examinado a lo largo de la obra.

El volumen reúne una serie de comentarios a algunos de los textos fundamentales del surgimiento de la ciencia moderna: Nicolás Copérnico, *Sobre las revoluciones de los orbes celestes* (Jorge Fernández Tobar, Isabel Gamero Cabrera y Clara García Serrano); Johannes Kepler, *El secreto del universo* (Belén Benito García, David Gil Merino y Pedro J. Sánchez Gómez); Galileo Galilei, *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo ptolemaico y copernicano* (Iván Álvarez Santorio, José Antonio Jiménez y Nuria Ortega Bellón); René Descartes, *El mundo o tratado de la luz*, cap. VIII (Fernando Broncano Berrocal, Josefina Maza Zetina e Ignacio de los Reyes Melero); e Isaac Newton, *Principios matemáticos de la filosofía natural*, esolío a la definición VIII (Francisco L. Basso Tauriani, Almudena García Moreno y José Vicente Labrador Fernández).

Se incluye al final de la obra dos complementos: el resumen del documental de Carl Sagan, *La armonía de los mundos*, desarrollado por M<sup>a</sup> Ángeles Megía López y Marco de Rivas Olmeda, y la sinopsis pormenorizada de la película de Liliana Cavani, *Galileo Galilei*, escrita por Laura de Pablos Orcajo y Antonio Dopazo Gallego. Incorpora también un CD-ROM con material complementario, cuya documentación fue recopilada por Jorge Fernández Tobar.

La asignatura de Filosofía de la Naturaleza, base sobre la que se ha gestado el proyecto, es obligatoria dentro de la programación de la licenciatura y proporciona los elementos básicos para rastrear las teorías sobre la naturaleza, desde el mundo griego hasta nuestros días. Uno de los momentos esenciales es precisamente la modificación que supuso el concepto de naturaleza en los siglos XVI y XVII. Pues bien, el proyecto proporciona elementos didácticos con los cuales poder abordar una explicación más global del cambio científico y filosófico de la denominada ‘revolución científica’.

El libro se centra en los orígenes europeos de la ciencia elaborada en los siglos XVI y XVII y analiza los lazos entre la ciencia y la filosofía, los cuales actúan en iteración cultural entre las naciones europeas. El enfoque metodológico supone un uso de las nuevas tecnologías que muestren su utilidad en la investigación dentro del campo de las humanidades. También promueve instrumentos didácticos y formas de organizar las actividades prácticas, como por ejemplo, una nueva iteración entre el profesor y el alumno, una invitación al trabajo compartido, nuevas vías de comunicación e intercambio entre los grupos de una asignatura, etc.

Después de la presentación a la obra, se recoge un texto de Copérnico, en el cual se establece la hipótesis del doble movimiento terrestre y del abandono del geocentrismo. El pensamiento copernicano se sitúa en un universo a mitad de camino entre la Grecia clásica y la Revolución Científica, ya que por una lado su universo está constituido por esferas homocéntricas en rotación; pero, por otro lado, el centro de ese universo lo ocupa ahora la Tierra. Para desarrollar su hipótesis, Copérnico parte de la premisa de que la Tierra es una esfera y, como tal, al igual que el resto de las esferas terrestres tienen movimiento circular. Si no for-

mulamos esta hipótesis, no podremos dar respuesta a los movimientos irregulares que observamos en las esferas celestes. Para desarrollar la primera hipótesis, que la Tierra se mueve alrededor de su eje, plantea una demostración más racional que científica. La tesis de Copérnico de todo cambio apreciable de posición se basa en tres razones o fundamentos, éstos son los siguientes: bien porque el objeto se mueve, bien porque el observador es el que se mueve, bien porque tanto el observador como el objeto se mueven. Un observador, situado en la superficie terrestre, no aprecia su movimiento, puesto que se está moviendo junto con la Tierra. Al girar junto a la Tierra, no notaría que sea ésta la que se mueve. Pero, lo que si se observa es que los planetas parece mantener un movimiento irregular.

Si la Tierra no se moviera, los movimientos de los planetas se apreciarían más regulares y más nítidos, es decir, no se darían las retrogradaciones, pero en la realidad, esto no es así. En cambio, si admitimos que la Tierra se mueve sobre sí misma y en sentido contrario al que giran las otras esferas, no notaríamos ese movimiento, porque ambos movimientos se anulan entre sí. Por otra parte, si la Tierra fuera el centro del universo y el movimiento de los planetas es regular y circular, como decía Aristóteles, ¿cómo pueden darse las retrogradaciones? La única respuesta es que la Tierra no sea el centro del universo y, al no serlo, gire alrededor del auténtico centro.

Kepler, comienza a extraer las consecuencias del mundo que Nicolás Copérnico había alumbrado décadas antes. En el *Mysterium Cosmographicum* se muestra cómo contrasta el heliocentrismo mediante la interposición de los poliedros regulares de la geometría euclidiana. El núcleo del asunto es el siguiente: dentro de la esfera de Saturno inscribía un cubo, dentro de ese cubo estaba la esfera de Júpiter, dentro de la esfera de Júpiter se encontraba el tetraedro, dentro de él la esfera de Marte. Entre la esfera de Marte y la Tierra estaba el dodecaedro; entre la Tierra y Venus el icosaedro. Y, finalmente, entre Venus y Mercurio, el octaedro. Con esto, Kepler cree haber descubierto el misterio de cómo estaba descubierto el universo. Fue el móvil que le impulsó a todos sus logros posteriores. Todo esto está explicado de manera a priori; todo lo deriva a los pensamientos de Dios.

En el capítulo siguiente, Galileo ofrece una primera aproximación a lo que conocemos como *principio galileano de relatividad*, que él mismo no formula. En la segunda jornada de la obra va a dialogar sobre la posible eliminación de obstáculos contra el movimiento de la Tierra. Mediante el experimento mental del barco se da un análisis de las objeciones aristotélicas, trata de enfrentarse a lo que resulta corriente en nuestra observación diaria de los móviles que nos rodean. Los aristotélicos siempre se preguntaban acerca de los efectos que se observarían en el caso de que la Tierra efectivamente se moviera. La pregunta que surge es cómo es posible que desde la superficie de la Tierra no percibamos un giro tan veloz. No había pruebas empíricas del movimiento terrestre; las meras observaciones de la época como el principio de relatividad óptica, no daba evidencia de lo que producía en realidad; no había modo de dilucidar si era la Tierra o el cielo el que se movía.

Una cuestión distinta es la de si existía algún otro tipo de relatividad o principio mecánico de relatividad, que es lo que defiende Galileo, además de convertirse en uno de los principios más importantes. No se refiere a lo que se ve en el cielo, sino a los fenómenos terrestres. El principio mecánico de relatividad dice que los fenómenos que se observan dentro de cualquier sistema físico sometido a movimiento uniforme, son exactamente los mismos que observaríamos si el sistema estuviera en reposo. Este nuevo tipo de movimiento se llamará después 'movimiento inercial'.

Pues bien, Descartes es el primero en aplicar sistemáticamente el programa corpuscular a los problemas planteados por un universo copernicano. El mundo de la materia es el mundo de la matemática y de la proyección geométrica. En el texto que se recoge el autor francés presenta dos de sus tres leyes del movimiento, las cuales Newton reformulará como el 'principio de inercia'. Por un lado, el 'principio de inercia', formulado así: si sobre un cuerpo no actúa otras fuerzas externas, el cuerpo permanece en el mismo estado, aquí no habla del movimiento rectilíneo. Por otro, la tendencia natural de todos los cuerpos a moverse en línea recta. Se pregunta, entonces, por qué no se mueven en línea recta. Es así porque un cuerpo tiene rectificadas su trayectoria por el resto de los cuerpos: En consecuencia, nos hallamos en los albores de la ciencia moderna, cuando las nociones de materia, movimiento, espacio y tiempo acuñadas por el genio de Aristóteles más de veinte siglos antes comienzan gradualmente a ser reemplazadas por otras.

El análisis del surgimiento de la 'ciencia moderna' concluye con un texto de Newton en el que se examinan los conceptos de movimiento y reposo, tanto absoluto como relativo. Según este autor, para concebir Espacio y Tiempo, hay que abstraerse, adquirir ese tipo de conocimiento inteligible, capaz de penetrar en la esencia de la cosa. El tiempo absoluto es independiente del movimiento, independiente de cualquier cosa exterior a él. Con el espacio absoluto cabe apuntar, a continuación, que sucede algo equivalente, permanece igual e inmóvil independientemente de todo lo demás. Cualquier distancia medida con la Tierra en movimiento seguiría siendo la misma: es el espacio relativo; sin embargo, ocupa lugares distintos dentro del espacio absoluto o receptáculo universal.

Los textos se presentan en su lengua original y su traducción al español, a doble columna. Los comentarios se organizan en los siguientes puntos: tema, resumen, contextualización, estructura argumentativa, análisis semántico, valoración final y bibliografía.

El documental de Carl Sagan ofrece un testimonio sobre la vida de Kepler en relación con sus ideas cosmológicas, alternado una representación de su vida con la de comentarios de especialistas sobre el astrónomo. Por otra parte, la película de Galileo relata los principales acontecimientos de su vida, poniendo una especial atención en el momento de su adhesión al sistema copernicano, su acérrima defensa y, finalmente, el conflicto con la Iglesia y su posterior condena.

En el CD-ROM se han recogido y ordenan el estudio de los recursos sobre la asignatura existentes en Internet. Su presentación se estructura en los siguientes parámetros: 1.º *publicaciones*, dónde se recogen enlaces a documentos, textos *on-line*, bibliografías (libros y revistas). 2.º *centros y programas*, en el cual se recogen las direcciones de universidades europeas con su correspondiente programa de estudio de la asignatura Filosofía de la Naturaleza. Los dos siguientes son los de *proyectos de investigación* y *congresos*, cuya temática haya tenido alguno de los temas de la asignatura. Cierra el CD-ROM enlaces al las más importantes y prestigiosas *sociedades científicas*.

El material obtenido tiene un carácter interdisciplinar, tendría una natural aplicabilidad y relevancia para un amplio abanico de titulaciones presentes en la Universidad Complutense: las impartidas en la Facultad de Filosofía, la Facultad de Geografía e Historia, todas la Facultades de Ciencias y, asimismo, las Facultades de Farmacia, Medicina y Veterinaria. Por último, se ha caracterizado la sustentación de la viabilidad del proyecto por la participación de todos los profesores y alumnos de la asignatura, la existencia de los

recursos materiales necesarios en el Centro, además de la facilidad en la coordinación de los trabajos, al existir un programa común para todos los grupos de la asignatura, y la posibilidad de ajustar el desarrollo de los trabajos a la explicación de la asignatura durante el curso académico.

Jorge FERNÁNDEZ TOBAR

SUANCES MARCOS, Manuel, *Historia de la Filosofía Española Contemporánea*. Editorial Síntesis, S. A., Madrid, 2006, pp. 511.

El doctor Manuel Suances Marcos, profesor de la UNED, nos oferta su libro *Historia de la Filosofía Española Contemporánea*, que él mismo presenta como “un manual o libro de texto universitario”, marcándose como límites dos premisas que no ha transgredido –dice– en su elaboración: “no es una obra especializada de investigación” y, al mismo tiempo, “este trabajo intenta ofrecer una visión sintetizadora o armónica en extensión y profundidad [de la filosofía española contemporánea de los siglos XIX y XX]”. Creo que limitarnos a hacer un análisis de esta obra del profesor Suances Marcos, a partir exclusivamente de los postulados introductorios que indica, es ‘desmerecer’ la notable aportación que este profesor de la UNED ha hecho con su libro a la Historia de la Filosofía Española. Por eso voy a obviar intencionadamente las palabras del profesor Suances, e intentaré subrayar los aspectos más sobresalientes que la lectura de este libro me ha suscitado.

En primer lugar, su perfección histórica. Ya sabemos que la Historia es una ciencia rigurosa y estricta en la que caben diversas interpretaciones, sin que por ello los hechos históricos pierdan su objetividad. La Historia es un proceso lógico y ordenado donde todos los hechos están encadenados, y sobre todo es un proceso ascendente, es decir, que camina hacia la perfección.

La etimología es un punto de partida tradicional; por eso hacemos una escueta referencia. Es cierto que la expresión *historia* encierra dentro de sí múltiples significados, desde la narración verdadera de los sucesos varios de la actividad humana hasta la simple relación de cualquier género de sucesos, reales o ficticios, de nuestra propia cotidianeidad. La amplitud, por tanto, de este término deja un tanto confusa una conceptualización definitoria de la *historia*.

El término *istoria* –de origen griego– significa “conocimiento adquirido mediante investigación”, “información adquirida mediante búsqueda”. Ahora bien, como la investigación o búsqueda aludidas suelen expresarse mediante la narración o descripción de los datos obtenidos, historia ha venido a significar “relato de hechos” en una forma ordenada, y específicamente en orden cronológico. Por otra parte, siendo la historia un conocimiento de hechos o de acontecimientos, en definitiva un conocimiento de cosas singulares, y no de esencias o de naturalezas, el vocablo se ha usado en diversos contextos. El doctor Suances Marcos habla en concreto de la historia humana en cuanto objeto de reflexión filosófica, que recibe el nombre –desde Voltaire (1694-1778)– de Filosofía de la Historia.

Las diversas acepciones que esta expresión tiene se han concretado tradicionalmente en dos apartados convencionales: la filosofía “formal” de la historia y la filosofía “material” de

la historia. Lo más característico de la filosofía “formal” de la historia es que, en vez de ocuparse por ordenar la historia concreta, interpretarla y buscar su sentido último, se ocupa de los conceptos por medio de los cuales se entiende o puede entenderse la realidad histórica y los principios básicos usados en la historiografía. En este sentido, la historia concreta es utilizada solamente a modo de ejemplo y aclaración de las nociones presentadas. Es principalmente, pero no exclusivo, de carácter crítico; asimismo, bajo la nominación de filosofía “material” de la historia se ha de entender todas las investigaciones, análisis y especulaciones que tengan como objeto directo la historia concreta. Aborda el estudio de los hechos, y es preferentemente, aunque tampoco exclusivo, de carácter especulativo.

Insisto en que esta división de la Filosofía de la Historia sólo tiene significado convencional. Por eso, no es infrecuente que en la obra *Historia de la Filosofía Española Contemporánea* del doctor Suances Marcos se entremezclen problemas materiales con problemas formales, y viceversa. De ahí que nuestra pregunta concreta sea esta: ¿es posible una ciencia denominada Historia de la Filosofía? Si la Filosofía es reflexión sobre la realidad por medio de un proceso de aprehensión –concretizada en afirmaciones teóricas–, parece evidente que en el ámbito material la Historia de la Filosofía es ciencia de hechos comprobables en el tiempo, por lo que efectivamente debe ser admitida como “fracción” especializada del sistema total de la Historia. Pero si la Historia de la Filosofía es considerada formalmente, ésta no puede singularizarse en mera descripción de biografías o recopilación de doctrinas. Hemos de comprender que la Historia de la Filosofía es ante todo Filosofía, es decir, conocimiento de cómo el saber ha logrado enfrentarse con la realidad y la ha asumido –con el transcurrir de la historia– a niveles de mayor profundidad: el tránsito del *sensismo* y el *utilitarismo* a la “*escuela catalana del sentido común*”; la apertura del pensamiento español desde posicionamientos hegelianos al krausismo; el análisis sobre el modernismo independiente significado en el *correlacionismo universal* de Amor Rubial y en el *materialismo vitalista* de Santayana; el estudio sobre Ortega contextualizado en la Escuela de Madrid y su irradiación intelectual, etc., son ejemplos que refrendan no sólo el fundamento gnoseológico en el que el doctor Suances Marcos asienta su *Historia de la Filosofía Española Contemporánea*, sino también su profundo conocimiento sobre la cientificidad de la Historia de la Filosofía, aunque en su desarrollo surjan problemas en relación a su objeto más adecuado y a la metodología más apropiada.

La historia en tanto que saber no ha escapado a la historicidad inherente a la realidad humana. Los diversos significados e intereses que a lo largo del desarrollo de la humanidad se han ido presentando exigen, si en verdad queremos establecer una concepción de la historia, que nos remontemos a sus propios comienzos y, analizando su evolución, intentemos alcanzar el concepto. Sucede con la historia lo que Hegel y Dilthey señalaron respecto de la Filosofía: son tantas las definiciones que sobre ella se han emitido que resulta difícil determinar el núcleo esencial del problema.

Así, pues, y buscando una más precisa concepción de la historia que subyace en el libro *Historia de la Filosofía Española Contemporánea*, nos formulamos esta doble pregunta: ¿Qué es la historia para el profesor Suances Marcos? ¿Cuál es su problemática y estructura? A la primera de estas preguntas, y tras la lectura sosegada de su libro, podríamos responder diciendo que la historia es una ciencia que tiene como objeto específico el conocimiento del pasado humano, lo que nos lleva a interrogarnos por los elementos conducen-

tes a la determinación de ese pasado: según el planteamiento del profesor Suances Marcos la historia no es desligable –frente a la opinión de Emmanuel Le Roy Ladurie– de la antropología. La historia –en tanto que ciencia– no puede consistir en una mera descripción. Y con esto no queremos afirmar –como Benedetto Croce– que la ciencia descriptiva es una *contradictio in adjecto*; por el contrario, decimos –con el profesor Schaff en su libro *Historia y Verdad. Ensayo sobre la objetividad del conocimiento histórico*– que la imposibilidad para la historia de ser una ciencia meramente descriptiva se debe, en primer lugar, a que el historiador no puede abandonar la praxis que, como sujeto cognoscente, le incumbe en la relación cognoscitiva que es el conocimiento histórico. En segundo lugar, porque el hecho histórico –como categoría científica– introduce el factor subjetivo en los fundamentos de la historiografía, “en el marco contextual” –dirá Suances Marcos–, para añadir que sin él, “el estudio filosófico carecería de las raíces que les dan vida y sentido”.

La historia –en tanto que ciencia– es explicativa, comprensiva y valorativa; es decir, la ciencia de la historia es una síntesis de la descripción, explicación, comprensión y valoración de los hechos históricos. Todo esto implica que el historiador, contrariamente al científico, no es un espectador imparcial ante el objeto de su estudio: debe elegir el hecho, y ha de interpretarlo, con lo que los simples hechos ordinarios son elevados a hechos históricos y, por ello, podemos hablar de la científicidad de la historia. El historiador que profesa la simple sumisión a los hechos, y se niega a interpretarlos es –como dice Lucien Febvre en *Combate por la Historia*– un mero auxiliar técnico, pero no es un historiador, y en este sentido el doctor Suances Marcos señala un hito con su libro *Historia de la Filosofía Española Contemporánea*.

Hay una radical distinción entre el suceder, el acontecer y el conocimiento del acontecer. *Quoad se*, la historia es acontecer; *quoad nos*, es el conocimiento de ese acontecer. En sentido estricto, *quoad se*, la historia menciona lo pasado; *quoad nos*, la historia es el conocimiento del pasado. El doctor Suances Marcos –en su obra *Historia de la Filosofía Española Contemporánea*– hace mención implícita a este punto, e insiste en que se trata de un conocimiento y no de una especializada investigación o estudio. Con el vocablo conocimiento –aplicado al “pensamiento filosófico”– se hace referencia a la descripción, explicación, comprensión y valoración de los hechos históricos y, por eso, para el profesor Suances Marcos, la *Historia de la Filosofía* no es sólo el pasado vivo, sino que desea, al mismo tiempo, ser el pasado explicado.

En segundo lugar, y desde una perspectiva muy generalizada, la Filosofía suele ser presentada como un conjunto de interrogantes irresueltas, constantemente replanteadas, y remitidas a la posteridad tras las aportaciones personales de los autores y Escuelas. Al mismo tiempo, estas interrogantes a las que hacemos referencia se ven distanciadas de la realidad, como si marginaran las necesidades inmediatas de la vida, como si fueran opuestas a las exigencias de la praxis. De ahí la precipitada opinión de que existen dos mundos irreconciliables: el de los filósofos y el de los ‘hombres mortales’ (cfr., Parménides, *Fragmento VIII*; Simplicio, *Física*, 144; Clemente de Alejandría, *Stromata*, V, 113). Pero ¿es ésta la verdad de la Filosofía? Desde luego, sí es su versión típica, aunque históricamente coexistan la crítica y el elogio del pensar filosófico por lo que tiene de práctico: lo dice Aristóteles en su *Política* y lo refrenda Suances Marcos en este libro: “La filosofía no puede ser una reflexión desgajada de la vida, pues es una perspectiva importante de ésta”. Por consiguiente, y con-



cretando, en una primera aproximación al libro *Historia de la Filosofía Española Contemporánea* podemos decir:

1°.- La consideración histórica de la Filosofía nos demuestra que ésta ha abarcado en sus análisis todos los campos del saber. Por eso, la tradicional amplitud de su tarea reflexiva impide pensar en la existencia de un objetivo limitado para ella. Conviene, por tanto, afirmar que el objeto de la Filosofía en el conjunto de los diez Capítulos de la obra de Suances Marcos es la totalidad, o todo aquello factible de ser sometido a la consideración de la mente.

2°.- Esta visión de la Filosofía, ya sea como búsqueda incesante de principios últimos, ya sea como historia de la reflexión o como una reflexión auxiliar de otras reflexiones, caso de sus relaciones con la Teología en la época medieval (que no es ahora el caso), o como reflexión epistemológica respecto de la Ciencia (cfr., Capítulos 3 ó 4 del libro *Historia de la Filosofía Española Contemporánea*, por ejemplo), no agota lo que puede ser la Filosofía para el doctor Suances Marcos.

3°.- Es posible que en gran parte de las situaciones aparecidas en la Historia de la Filosofía Española se produzca una reducción de la Filosofía, pero las mismas ayudan –de alguna forma– a descubrir campos de trabajo e investigación (mística, poesía, cartografía, derecho, medicina, pedagogía...), de modo que si las ciencias particulares nacen en ocasiones por un desgajarse del tronco de la Filosofía, o por lo menos así es concebido, no por ello abandona su relación con dichas ciencias, sino que establece una reflexión teórica sobre ellas mientras que las mismas se mantienen en el dominio de lo empírico. Los Capítulos 2 y 3, nominados respectivamente *El krausismo: Julián Sanz del Río* y *La Institución Libre de Enseñanza: Francisco Giner de los Ríos*, resultan paradigmáticos en este sentido.

“La filosofía no puede ser una reflexión desgajada de la vida, pues es una perspectiva importante de ésta”, recordamos que escribe Suances Marcos. En efecto, la Filosofía es un estilo que el hombre tiene de enfrentarse con el mundo y consigo mismo. Más aún, esa genuina interrogante se transforma a su vez, definitivamente, en objeto de consideración filosófica. Con esto no afirmamos que la Filosofía se enclaustre como actividad, sino que, muy al contrario, es una tarea siempre abierta, en permanente inicio, de modo que toda meta alcanzada es forzosamente objeto de nueva consideración. De esta forma, la Filosofía cubre la total dimensión humana, más allá incluso de su dimensión física, adquiriendo una coherencia que en otros supuestos sólo aparecería instintivamente.

El tratamiento sistemático de las cuestiones que afectan a la Historia de la Filosofía Española determinó un mejor y más acabado conocimiento del pasado filosófico, y un abandono del optimismo de la idea del progreso. Sin embargo, no ha desvirtuado de ninguna manera la idea de historicidad de la Filosofía. Al contrario, ésta se entiende reiteradamente como una disciplina arraigada en la historia, teniendo en cuenta, ante todo, que la Historia de la Filosofía Española Contemporánea de los siglos XIX y XX no es un conjunto de momentos del Espíritu rigurosamente encadenados según una ley metahistórica, aunque tampoco es un arbitrario conglomerado de opiniones y sistemas enteramente aislados o contradictorios. Por otra parte, y conforme a comprobaciones hechas, no encontramos en la *Historia de la Filosofía Española Contemporánea* del profesor Suances Marcos cortes radicales, pues –tal y como nos la presenta– cada época histórica prosigue, admitiéndolos, los temas y métodos propios de la época anterior. Véase, por ejemplo, los epígrafes dedicados

a la pugna entre tradición y modernidad, Schopenhauer y Nietzsche como fuentes de inspiración filosófica de la Generación del 98 o el pensamiento de José Gaos sobre la radical historicidad de la filosofía. Por eso, esta unidad de la historia –que preferentemente se manifiesta a lo largo de las páginas del libro que comentamos– no es –ya está dicho– la unidad del Espíritu en sentido hegeliano, sino la unidad de la Filosofía como saber brotado en la vida del hombre, como un hecho que le acontece en su existencia y que hace de la Filosofía no una disciplina que tiene una historia, sino un hecho que es en verdad histórico, como el autor Suances Marcos plasma maravillosamente al explicar la noción zubiriana de ‘inteligencia sentiente’, o la noción de ‘razón poética’ de María Zambrano.

Lo esencial a la Filosofía, prescindiendo de que su evolución constituya una marcha progresiva o, como dicen otros, un perfil variado, compuesto de innumerables curvas, desviaciones y retrocesos, es lo que –según Wilhelm Dilthey– forma la nota constitutiva de la psique: la historicidad. Vinculada de este modo la Filosofía a la historia, la exposición del pasado filosófico español encierra en la actualidad precisos problemas, a los que no se han encontrado aún solución definitiva y que, probablemente, en su momento nos dé una visión de la Historia de la Filosofía Española muy distinta de la usual. No obstante, y con una finalidad didáctica, se conservan en este libro los esquemas que mejor han permitido conocer en los últimos tiempos la Historia de la Filosofía Española y que tienen, por lo menos, la ventaja de hallarse fundados en investigaciones atentas a la más patente realidad histórica de España: el Capítulo 4, en el que se recoge la historiografía filosófica de Marcelino Menéndez y Pelayo y su continuador Adolfo Bonilla y San Martín, es fiel reflejo de *bene facta*.

La conservación de estos esquemas no excusa –por supuesto– la formulación de específicas interrogantes: ¿Es suficiente la comprensión conceptual de la Obra para la válida comprensión del filósofo? ¿Existe definitiva unidad y continuidad en la Historia de la Filosofía en general y en la Historia de la Filosofía Española en particular? ¿Qué debe primar en el filósofo de la Historia de la Filosofía: la subjetividad reflexiva o la objetividad historiada?... Las respuestas se hallan condicionadas a que la consideración histórica de la Filosofía aporte un mayor conocimiento.

En resumen: para el doctor Suances Marcos, la Historia de la Filosofía Española es posible porque en España existe el hecho histórico de la Filosofía. Pero esta posibilidad entraña dificultades que ya, de alguna forma, han recibido soluciones generales más o menos satisfactorias, aunque dependientes en gran medida de concepciones metafísicas o metahistóricas, como las que se encuentran en Hegel, en los esquemas de Víctor Cousin (1792-1867) y de Augusto Comte (1798-1857), en los ensayos clasificadores de Charles Renouvier (1815-1903), en las fases de la Filosofía de Franz Brentano (1838-1917), en las teorías de las concepciones del mundo de Wilhelm Dilthey (1833-1911), ideas de Benedetto Croce (1866-1952) o en el esquema de los tres momentos de la Filosofía europea de Jorge Santayana (1863-1952), y aunque con esto no hemos terminado de exponer los esquemas contemporáneos que estudian la Historia de la Filosofía, pues sin duda existen otras posibilidades de división, sí podríamos decir como conclusión parcial que la Historia de la Filosofía Española Contemporánea –tal como la concibe Suances Marcos– probablemente no es un mero *eadem sed aliter*, algo que se repite con algunas diferencias en el curso del tiempo (concretamente en los siglos XIX y XX), sino algo que no puede ser escindido artificialmente en períodos totalmente ajenos entre ellos.

¿Cuál es la estructura del libro *Historia de la Filosofía Española Contemporánea* de Manuel Suances Marcos? En mi opinión, tres características constituyen la estructura interna de esta *Historia de la Filosofía Española Contemporánea*: la temporalidad, la socialidad y la causalidad.

Sabemos que para nuestro autor la Historia es una ciencia de hechos históricos, y que éstos son un acontecimiento, un proceso, o el resultado de un acontecimiento o de un proceso de la vida en sociedad; es decir, todos los hechos pueden ser hechos históricos, pero este poder ser no implica, lógicamente, que lo sea. Para que un acontecimiento pueda encuadrarse bajo la nominación de hecho histórico –y nos circunscribimos a la Historia de España– es necesario tener un punto de partida, que no es otro más que el contexto en el cual ha sucedido: la ‘realidad contextual española’, en palabras de Suances Marcos. Es evidente que esta argumentación –*mutatis mutandis*– puede ser aplicada a la Historia de la Filosofía Española.

Junto al contexto (tiempo, sociedad, causa) se halla la selección –por parte del historiador– del hecho mismo, y para ello funcionan una serie de criterios: la importancia, la significación del acontecimiento dado, del proceso o de sus productos son los más usuales. Para efectuar tal selección se presupone un sistema de referencia en cuyo marco, y en función del mismo, se opera la valoración (no siempre suficientemente acertada en este libro); también se presupone la existencia de un sujeto que realiza estas operaciones. He aquí la exclusiva responsabilidad del autor, quien decide en libertad y en soledad. Ya hay, pues, un factor antropológico –el sujeto, es decir, el profesor Suances Marcos– que penetra en el ámbito de los hechos históricos de acuerdo con su leal saber y entender.

Pero el hecho histórico no es simple ni está radicalmente aislado, y, desde luego, la simplicidad del hecho histórico es aparente e ilusoria, y –como deduciblemente afirma el doctor Suances– esta ilusión es el resultado de la abstracción de los múltiples hechos que se dieron en la realidad concreta; es decir, no es el hecho lo simple, sino que somos nosotros los que estamos interesados en simplificarlo.

Esto plantea el doble problema del estatuto ontológico y gnoseológico del hecho histórico-filosófico. En efecto, en lo referente al estatuto ontológico del hecho comprendido en una *Historia de la Filosofía Española Contemporánea* de estas características, podríamos hacer esta pregunta: el hecho histórico-filosófico, ¿designa propiamente un acontecimiento, un eslabón de la *res gestae*, o un simple enunciado sobre la historia, un elemento de la *historiae rerum gestarum*? La adopción de una u otra postura dará lugar a teorías divergentes sobre la Historia de la Filosofía en general.

Parece evidente que el hecho histórico-filosófico es un elemento de la *res gestae*, esto es, un acontecimiento del pasado, algo que aconteció en un tiempo y lugar, referenciado siempre al elemento objetivo del que es un enunciado. Y aunque es verdad que el hecho histórico *in se* no aparece como una realidad objetiva observada directamente, esto no es problema para la determinación del estatuto ontológico del hecho histórico-filosófico como un enunciado o pensamiento del hecho en cuestión, a veces mediatizado pero nunca negativo.

En cuanto al estatuto gnoseológico del hecho histórico digamos, ante todo, que éste no es una realidad en sí, sino algo para nosotros, que nunca nos llega en forma pura porque siempre hay una refracción al pasar por la mente de quien lo recoge. Por eso –*mutato nómine*– podemos refrendar respecto a Suances Marcos y su obra *Historia de la Filosofía*

*Española Contemporánea* lo que nos dice E. H. Carr en su libro *¿Qué es la historia?*, a saber: cuando llega a nuestras manos un escrito histórico, el primer interés debe prestarse al historiador que lo escribió, y no a los datos que contiene. Con ello se quiere indicar que, gnoseológicamente, el hecho histórico es siempre un hecho interpretado desde una determinada perspectiva teórica. De ahí que los hechos históricos, en sí mismos considerados, no sean verdaderos ni falsos, simplemente son, y reflejan una realidad cumplida no susceptible de verdad ni de falsedad.

Por otra parte, el papel de la crítica histórica es importante, ya que es misión suya distinguir lo verdadero de lo falso en historia, así como discernir lo que es probable, posible, improbable o inverificable. Se comprende entonces que el recurso al texto y a las fuentes bibliográficas de la Filosofía sean los principales instrumentos que regulan la reflexión narrativa de esta *Historia de la Filosofía Española Contemporánea*, no exenta de un laudatorio proceso de síntesis y selección. En efecto, el historiador de la Filosofía debe someterse al documento –al hecho histórico–, pero debe igualmente superarlo en la deducción, la cual tendría que ser reiniciada –en buena lógica– por cada lector, pues cada lector en su específica generación plantea temas y problemas distintos al pasado. Y es que la Historia de la Filosofía no ha de interpretarse como el mero estudio del pasado filosófico en tanto que pasado, sino que es el estudio del pasado filosófico como instancia prospectiva hacia el presente en el que el historiador de la Filosofía desarrolla su actividad. Así lo concibe –creo– el profesor Suances Marcos, y con esta intencionalidad hace la correspondiente propuesta a sus lectores.

Conclusión: el libro *Historia de la Filosofía Española Contemporánea*, del profesor de la UNED doctor Manuel Suances Marcos, es una buena Historia de la Filosofía Española de los siglos XIX y XX *ad usum scholarum*.

Alfonso MAESTRE SÁNCHEZ

URVOY, Dominique: *Histoire de la pensée arabe et islamique*, París, Éditions du Seuil, 2006, 686 pp. ISBN 2-02-049041-2.

El Profesor Dominique Urvoy<sup>2</sup> nos ofrece una obra que puede ser considerada como resultado de su amplísimo conocimiento del Islam y de su reflexión sobre el pensamiento islámico y no islámico que en el llamado mundo árabe se ha producido a lo largo de la historia del Islam. Digo pensamiento no islámico porque uno de los libros que hace ya tiempo nos entregó está consagrado a aquellos autores que, viviendo en la *dâr al Islâm*, han sido situados fuera del Islam<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Dominique Urvoy fue becario investigador en la Casa de Velázquez en Madrid, en el Instituto Francés de Estudios Árabes de Damasco y en el CNRS de Francia, y ha sido profesor en las Universidades de Damasco y de Dakar y en la École de Lettres de Beirut. Dirige actualmente la cátedra de pensamiento y civilización árabes en la Universidad de Toulouse le Mirail, en Francia. Ha publicado numerosos libros sobre la vida intelectual en al-Andalus, sobre el pensamiento filosófico andalusí, con especial dedicación a Averroes y a los presupuestos islámicos del arte de Raimundo Lulio.

<sup>3</sup> *Les penseurs libres dans l'Islam classique: L'interrogation sur la religion chez les penseurs arabes indépendants*, Paris, Albin Michel, 1996.

Las dificultades que surgen al proponerse escribir un libro como el que ahora nos ocupa son enormes. El propio autor lo señala al inicio, cuando manifiesta que considerar la historia del pensamiento árabe e islámico implica el intento de reunir dominios explorados de manera muy desigual, que han de ser tomados, sin embargo, en su conjunto porque éste define un determinado universo mental, que es necesario explicar. Expone, además, el método que ha pretendido seguir: dejar limitada al mínimo la historia colectiva y los datos biográficos, para examinar con detalle aquellas tesis que ponen de manifiesto el proceso de ese pensamiento y mostrar cómo se han ido planteando las cuestiones y se han ido encadenando entre sí. Por ello, se puede decir que es una historia del pensamiento y no una historia de la filosofía, en la que si se ocupa de los filósofos propiamente dichos es en función del esfuerzo que ellos han desarrollado para aprehender el movimiento colectivo, bien para integrarse en él en la medida de lo posible, bien para rechazarlo. ¿Cómo ha repensado el filósofo las cuestiones que se han planteado en época anterior? ¿Cómo se enfrenta a aquellos problemas que le suscita la situación en la que vive? ¿Cómo las reorganiza y las orienta de nuevo? Se trata, dice el autor, de poner en relación aspectos destacados en un amplio contexto con todas las formas de pensamiento. Dominique Urvoy señala, además, que pretende tomar en cuenta las reflexiones que se han expresado en lengua árabe (no identificable con el Islam, puesto que aquélla fue anterior al hecho islámico y en ella se han expresado igualmente otros pensamientos no islámicos) y las que han versado sobre doctrinas propiamente islámicas (expresadas también en lenguas distintas al árabe).

La obra comienza analizando los valores pre-islámicos, muy olvidados a la hora de estudiar el pensamiento árabe: creencias, elementos de folklore, aspectos religiosos y teológicos, fenómenos sociológicos de la época preislámica y su transformación en temas que luego reaparecerán en la cultura clásica islámica. Analiza las estructuras ideales del Corán; la aparición de conflictos en la primera *Umma* o comunidad y sus repercusiones ideológicas; la reformulación de esquemas ideológicos tras la revolución abasí; el estudio de la lengua árabe, de la metodología jurídica, del pensamiento político y de la historia. Éstos son los aspectos que suelen ser caracterizados por algunos estudiosos como propios del Islam desde dentro, esto es, desarrollados a partir del texto revelado.

Pero la historia del pensamiento árabe e islámico debe mucho a la recepción del legado antiguo, pues en gran parte aquél se configuró definitivamente en virtud de éste, fuera aceptándolo o rechazándolo. Urvoy no puede dejar de estudiar este aspecto, mostrando cómo se produjo la asimilación del “saber extranjero” la formación del *kalâm* o teología. Examina el pensamiento cristiano de expresión árabe; la mística o sufismo; la aparición de la *Falsafa* o filosofía de inspiración griega y de contenido platónico-aristotélico; la filosofía como sistema ideológico; el pensamiento *šī‘ī*; las disciplinas morales; el pensamiento científico; Avicena como perfeccionamiento de la filosofía, la formulación escolástica de la ortodoxia; la racionalización de la gramática y la crítica literaria; los intentos de síntesis restauradora llevados a cabo por Ibn Hazm y por Algazel; la filosofía judía y la musulmana en al-Andalus; el movimiento almohade y Averroes; Maimónides y el pensamiento árabe cristiano; el iluminismo y la filosofía; la profundización del sunnismo; el pensamiento social y la figura de Ibn Jaldûn; la metafísica de Persia; el pensamiento islámico en Asia oriental; la reacción musulmana al desafío occidental; la aparición de un pensamiento musulmán crítico; y, en fin, las tendencias actuales y su actitud hacia los pensamientos occidentales, hacia el patrimonio propio y hacia los textos fundadores del Islam.

Tal es el contenido de esta obra en la que su autor pone en juego su vasto conocimiento, su gran formación y, en especial, su madurez intelectual. La visión del pensamiento árabe e islámico que ofrece en este texto es original, rica y sugerente. No es un mero resumen de cuanto se ha dicho, sino una profunda reflexión sobre hitos históricos y una nueva propuesta de lectura en la que el lector hallará numerosísimos elementos que le suscitarán deseos de adentrarse por inesperadas vías, nada exploradas, o de profundizar en caminos ya recorridos pero que ahora se muestran desde una perspectiva distinta y atrayente. Dominique Urvoy nos abre así la puerta para que nuestro acceso a ese amplísimo mundo que representa el pensamiento de expresión árabe, musulmán o no, sea abordado con nuevos bríos e inquietudes intelectuales frescas.

R. RAMÓN GUERRERO

Cruz González-Ayesta (Editora): *El alma humana: Esencia y destino. IV Centenario de Domingo Báñez (1528-1604)*, Pamplona, Eunsa, 2006, 254 pp. ISBN 84-313-2366-3.

Con ocasión de la celebración en el año 2004 del cuarto centenario de la muerte del célebre teólogo dominico, profesor en la Universidad de Salamanca, Domingo Báñez el día 22 de octubre de 1604 en la ciudad de Medina del Campo, la Universidad de Navarra organizó un simposio con el título general *El alma humana: esencia y destino*, para analizar esta cuestión en la obra de Báñez. Los análisis efectuados por un grupo de especialistas es lo que se recogen en este libro.

Como señala la editora en su introducción, la Profesora Cruz González-Ayesta, el interés del simposio era examinar los temas estrictamente antropológicos, expuestos por Báñez en sus comentarios al *Tratado del hombre* de Tomás de Aquino (es decir, las cuestiones 75 a 102, de la Pars Prima de la *Suma de Teología*). Aquellos temas tienen que ver con la unidad del hombre, el origen del alma humana, las pruebas sobre la inmortalidad, la explicación del conocimiento y la estructura de la libertad. Junto a la cuestión antropológica, se dedicaron algunas sesiones al estudio de la polémica *De auxiliis*, sobre la libertad, en discusión contra las tesis que Luis de Molina había expuesto en 1588 en su *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*. Finalmente, un tercer tema de estudio consistió en situar el contexto en el que se insertó Báñez respecto a la tradición tomista y al ambiente cultural propio del barroco en el que vivió.

Son nueve los estudios que incluye este volumen, en los que se examinan las tres amplias cuestiones antes señaladas. Serge-Thomas Bonino, O.P., (Facultad de Filosofía en el Instituto Católico de Toulouse y Director de la *Revue Thomiste*) recuerda en su “Le Thomisme ‘moderne’ de Dominique Báñez” la evolución que sufren las tradiciones doctrinales, a la que no escapa tampoco el propio tomismo, y pone de relieve que los comentarios de Báñez pertenecen a un universo cultural que difiere del de los primeros comentarios a la *Suma de teología*, por lo que considera que Báñez representó un punto de inflexión respecto a la “primera escuela de Salamanca”.

El segundo trabajo se debe a la mano de José Luis Fuertes (Universidad de Salamanca), quien en su “Experiencia de la finitud y trascendencia en D. Báñez” estudia la existencia del

hombre y su tendencia a la trascendencia para superar la situación espacio-temporal y de finitud en la que vive. Según el autor, Báñez repensó la modernidad y en su polémica *De auxiliis* abrió nuevos caminos en la filosofía y en la teología.

Santiago Orrego (Pontificia Universidad Católica de Chile) destaca en “La inmortalidad del alma: ¿‘Debate’ entre Báñez y Cayetano?” el grado de fidelidad y comprensión de Domingo Báñez ante el pensamiento de Santo Tomás de Aquino frente a la aparente incompreensión de la que da muestras Cayetano a la hora de entender el núcleo de la ontología tomista. El autor analiza la doctrina de la inmortalidad del alma del Aquinate y su interpretación por Báñez para concluir que éste supo articular bien la inmortalidad del alma con su carácter de forma del cuerpo, articulación no bien resuelta por Cayetano, hecho que dio lugar a su aparente incompreensión de la doctrina. En un segundo y más breve estudio, “El tratado de Báñez sobre la existencia creada: Génesis y sentido de una cumbre metafísica”, el propio Santiago Orrego hace una sucinta presentación de las principales cuestiones planteadas en uno de los comentarios de Báñez a la Prima Pars de la *Suma de teología* de santo Tomás, aquel que tiene que ver con la existencia, si se distingue realmente de la esencia, si es más perfecta que ésta, sobre la causa de la existencia y sobre la existencia de los accidentes, cuestiones en las que subyacen importantes problemas teológicos.

En “El estado de inmortalidad: un problema de enfoque”, el Profesor Ordinario de Historia de la Filosofía de la Universidad de Navarra, Juan Cruz Cruz, analiza en un primer momento la doctrina de la inmortalidad del alma humana en santo Tomás, argumentada por el Aquinate, al parecer, desde una doble perspectiva, la argumentación racional basada en la experiencia y la tradición doctrinal. En una segunda parte examina las reflexiones de Báñez y los comentaristas renacentistas de santo Tomás y los problemas planteados por la doble tradición, aristotélica y neoplatónica, en la que el problema se debate, y pone de manifiesto la doble determinación que según Báñez se dan en el alma humana: que es inmortal por su propia naturaleza, y que es forma del cuerpo.

El siguiente trabajo, “Origen y principio del alma humana: la interpretación de Domingo Báñez”, se debe a José A. García-Cuadrado (Universidad de Navarra). Reflexiona el autor del estudio sobre las ideas de santo Tomás acerca de la animación retardada, que fueron sostenidas por filósofos, juristas y médicos desde el siglo XIII al XVII, y analiza diversos textos en los que Báñez se pronuncia sobre esta cuestión en línea con santo Tomás, debido a que en su época ya se han comenzado a plantear dudas, aunque no a resolverlas, sobre el momento de la animación del embrión.

El catedrático de Metafísica de la Universidad de Barcelona, Eudaldo Forment, aborda “El problema de la concordia entre la predestinación y la libertad”. El centro de su reflexión, como se puede suponer, es la ya citada controversia *De auxiliis*. Forment analiza este “dificilísimo e intrincado problema filosófico y teológico de la concordia entre la omnipotencia de Dios y la libertad humana”, desde una perspectiva antropológica, contraponiendo las doctrinas de Báñez, quien “siguió fielmente a santo Tomás”, y las de Molina, y estudiando las cuestiones de la moción divina, la moción sobrenatural, los decretos predeterminantes y la predestinación, para concluir con la idea de la libertad que emana de la acción de la voluntad humana y la acción benéfica de la gracia divina y la oración.

Luis Francisco Mateo-Seco (Universidad de Navarra) vuelve sobre la misma cuestión en su trabajo “Providencia y libertad en Domingo Báñez”. Pero a diferencia del plantea-

miento antropológico de Eudaldo Forment, el autor lo hace ahora desde una perspectiva centrada en Dios, a partir del resumen que en sus comentario presenta Báñez de cuanto examina santo Tomás en el artículo 13 de la cuestión 14 de la Prima Pars de la *Suma de teología*.

Finalmente, Juan José Gallego Salvadores ofrece una versión española de un texto clave para entender el difícil problema de la identificación entre esencia y existencia: “Domingo Báñez: *Scholastica commentaria in primam partem Angelici Doctoris D. Thomae*. Cuestión 3, artículo 4: Si en Dios se identifican la esencia y la existencia”.

El libro se cierra con una amplia Bibliografía de fuentes (obras de Domingo Báñez) y de literatura secundaria sobre el insigne profesor de filosofía y teología de la Escuela de Salamanca. Todo el libro nos ayuda a mejor comprender la figura de este egregio maestro.

J. DE CASTRO

SAN AGUSTÍN, *Confesiones*. Estudio introductorio, traducción, notas y anexos de Uña Juárez, A., Ed. Tecnos (Grupo Anaya S.A) 2006, Colección *Los Esenciales de la Filosofía*, ISBN 84-309-4430-3, 559 pgs.

Desde mediados del año 2006 llega a las librerías una cuidadosa edición de *Las Confesiones* de S. Agustín. Quien la ofrece con un excelente estudio preliminar, una traducción magistral, un riguroso aparato crítico y el habitual anexo onomástico y topográfico es Agustín Uña Juárez, Profesor de Historia de la Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid, quien con esta obra se acredita, una vez más, como uno de los más cualificados especialistas españoles e internacionales en la obra del Obispo de Hipona. El libro, editado por Tecnos, forma parte de la colección *Los esenciales de la filosofía* y cuenta con un prefacio, tal vez innecesario, del propio Director de la colección, Manuel Garrido.

En el estudio introductor Agustín Uña pormenoriza los diferentes factores generales y particulares de *Las confesiones* que facilitan al lector, sobre todo desde el punto de vista de la Historia de la Filosofía pero también del de la Historia de la Teología, una lectura eficaz de esa obra. Deben destacarse, por su interés, tres elementos: La comparación de los estudios más actuales del texto agustino con los de épocas precedentes, la explicación de la noción de *confessio* y el análisis del lenguaje y el estilo que S. Agustín pone en juego en su escrito, incluyendo en tal análisis la crítica no siempre favorable a la estructura de la obra. Esta parte del libro, por su amplitud, por su detalle y por la excelente y organizada bibliografía que la culmina, bien puede considerarse como una auténtica monografía especializada, útil no sólo para la comprensión de *Las Confesiones* sino, incluso, del conjunto de la obra agustiniana.

De la traducción que sigue destaca sobre todo su claridad, pues se evidencia en ella un interés particular por facilitar al lector actual, la comprensión de aquellos periodos o secuencias más condicionados por los usos retóricos del Latin culto del siglo IV. La tarea no es fácil, debe procederse a ella sin menoscabo de la fuerza dramática y el apasionamiento, la *existencialidad* si se quiere, de un texto que, en gran medida, es un clásico justamente por estas características. En la versión de Agustín Uña, la belleza del texto original se advierte en el ponderado tratamiento de los recursos estilísticos del texto original, es decir en la pre-



cisión conceptual terminológica y discursiva de la propia traducción, pues en ella se da muestras de una gran sutileza en la comprensión del sentido de la lengua, tanto si nos referimos a la del texto original como a la del lector a quien la traducción va destinada. Todo un ejemplo en lo que se ha de entender por fidelidad a un texto.

Se completa el libro con un anexo onomástico y topográfico que, situado al final del libro, resulta de gran utilidad para quien además de leerlo necesite utilizarlo para fines docentes o de investigación.

La presentación material del libro, su impresión y encuadernación, dada su calidad bien hubiera merecido un mayor dispendio por parte de la editorial, pero es de suponer que en ello han regido las características de la colección en donde se incluye. De todos modos y como queda dicho, se encontrará el lector con una excelente aportación a la historiografía filosófica sobre S. Agustín escrita en Español.

Ramón Emilio MANDADO GUTIÉRREZ

ABELLÁN, José Luis: *María Zambrano. Una pensadora de nuestro tiempo*. Barcelona, Anthropos Editorial, 2006, 127 pp.

Pienso, como Ortega y por Ortega, que cada uno de nosotros tiene una “misión de verdad”, tanto respecto al mundo, a la realidad, como a nuestra propia vocación. Es a esta misión a la que responde, de manera *auténtica*, José Luis Abellán con este libro. Con él, y seguimos con Ortega (subrayando así la influencia que tuvo tanto en el pensamiento de María Zambrano como en el de Abellán), describe la vertiente que hacia él envió, y envía, la realidad. Perspectiva ésta, descubierta gracias al curso de José Gaos al que José Luis asistió en Puerto Rico; y que, como cuenta en el Prólogo, marcó un punto de inflexión en su trayectoria, ya que a partir de ese momento inicia un nuevo método de trabajo (el de historiador de las ideas) en un nuevo campo de estudio (los pensadores españoles del exilio); como él mismo reconoce: “dediqué muchos años a la lectura y conocimiento de esa obra supuestamente *perdida* para el país nativo, tratando de difundirla y darla a conocer en la medida de mis fuerzas dentro de la patria que habían tenido que abandonar. Así fui topando con nombres como los de Joaquín Xirau, Eduardo Nicol, José Ferrater Mora, Eugenio Ímaz, J.D.García Bacca...” (p.10), y, especialmente, con María Zambrano, caso cuyas peculiaridades lo hacían bastante difícil, pero, a la vez, atractivo: su obra estaba perdida y dispersa, además de ser muy compleja (motivos que impulsaron a nuestro recién iniciado pensador del exilio a ponerse en contacto epistolar con María Zambrano, como reflejan las cartas que contiene este libro).

Es la complejidad antes mencionada de la obra y pensamiento de nuestra filosofa mala-gueña lo que Abellán quiere solventar con estas páginas; pero no sólo eso. No podemos ver este libro como una mera guía para leer y entender a María Zambrano, sino un soporte de su propia voz (el mejor creo que actualmente puede haber, debido a la admiración, dedicación, respeto... que José Luis sintió y siente por María y su obra, y por su conocimiento y trato personal, como él mismo subraya: he “profundizado en su mensaje filosófico, a través de un proyecto de “empatía”, llegando a una claridad sobre su vida y su obra que creo inédita”, p.11).

Como se expone en el libro, la filosofía de María Zambrano pasa de ser una filosofía centrada en la mirada (ella misma le dio las gracias a su padre por enseñarla a mirar) a ser una filosofía centrada en el oído. Es esa voz, esa música, la que encontramos aquí; esto lo permite la abundancia de citas que, excelentemente escogidas, resumen y definen el pensamiento de María en cada uno de sus momentos vitales y de sus libros. Pero la importancia e interés de Abellán en darle voz a la propia María no se limita solamente a las citas, sino a la introducción en el volumen de seis cartas y, sobre todo, de una conversación telefónica entre la Zambrano y Abellán, en la que la propia María destaca la importancia de la voz: ¡ Llévatela, llévate mi voz!, le dice; “orden” que Abellán ha cumplido a la perfección trayéndonos su voz hasta estas páginas para que todos la escuchemos y la recordemos, como ella deseaba: “la Voz y la Palabra, eso es lo que quiero que quede mío en el mundo...”(p.114).

Creo que, gracias a Abellán y también a muchos otros, podemos decir que su deseo está cumplido. Pero lo difícil para ellos, en este caso concreto para Abellán, no ha sido la complejidad de recopilar y entender su voz, sino las caracterizaciones, las peculiaridades, que acompañaban esa voz. La perspectiva que se le abrió a Abellán fue, principalmente, la de un “drama histórico”, en palabras de María Zambrano y en respuesta al libro que había escrito José Luis sobre el exilio: “es sobre todo una objetiva manifestación de un drama histórico. A ver si hay mentes que lo capten” (p.111). Este drama es lo que nos cuenta Abellán en estas más de cien páginas, pero un drama lleno de esperanzas, sueños, ensueños, sufrimientos, anécdotas, piedad, compromiso, compasión, escasez, misericordia... Adjetivos no elegidos arbitrariamente, sino que son categorías esenciales del pensamiento y obra de María, en las que José Luis profundiza hasta descender casi a los *infiernos* para después regresar y reiniciar el camino hacia el *alma* de María.

Pero este drama fue necesario, María Zambrano cumplió su vocación, su vocación y destino de exiliada; a los que tuvo que encontrar y posteriormente dar sentido. La forma en que María vivió (si a eso lo podemos llamar vivir) su exilio fue distinta a la forma en que lo hicieron sus compatriotas (distinción a la que Abellán dedica unas páginas muy clarificadoras en un capítulo del libro).

El título de este libro, “Una pensadora de *nuestro* tiempo”, subraya la actualidad de su pensamiento en nuestro momento histórico (los problemas son los mismos) y la necesidad de pasar, pero pasar arrastrándola junto a nosotros, por su obra. Pero no sólo porque ella es un eslabón fundamental de nuestra cadena filosófica (Unamuno-Ortega-Zubiri...), y sin la que nuestra filosofía actual es incomprendible (ideas que aborda detalladamente José Luis en el apéndice “El destino de la razón: una meditación desde el hispanismo filosófico”), sino porque sus ideas, categorías, métodos... de pensamiento son ahora más necesarios que nunca. Julián Marías decía que si eres pre-orteguiano eres anacrónico, yo digo que ser pre-zambraniano es no ser *persona*, sino *personaje* (mera representación), ya que María añade el alma a la razón, al pensamiento, y es ésta la que nos define como seres humanos. Como dice nuestro Unamuno, *lo verdaderamente original es lo originario, la humanidad en nosotros mismos*.

Con este libro, Abellán nos acompaña en un recorrido por los “pasos” (término utilizado por la propia Zambrano para designar los episodios de destierro y ruptura por los que pasó) de su vida: desde su nacimiento en Málaga, el ambiente de Segovia que tanto la influyó, su temprana sensación de destierro, la profunda influencia de su padre, Blas, y de su hermana, Araceli,... hasta su dolorosa vuelta a España.

Podemos dividir el libro en dos partes: la primera constaría de un prólogo, seis capítulos y un apéndice. La segunda, “Cartas y textos de María Zambrano”, comprendería una nota preliminar, seis cartas, una conversación telefónica y un inédito. Como mi finalidad no es hacer un resumen del libro, sino invitar a leerlo, voy a destacar brevemente lo más importante de cada apartado.

En el Prólogo, Abellán narra, como hemos señalado anteriormente, el surgimiento de su nuevo interés por un método y contenido filosófico diferentes.

En el capítulo I, “La Segovia del primer tercio del siglo XX: los orígenes intelectuales de María Zambrano”, nuestro autor reconstruye la circunstancia que rodeó a María de los cinco a los veintitrés años, tiempo que vivió en Segovia; ya que ésta estuvo siempre en su memoria (sus personalidades, sus monumentos...), como demuestra su ensayo “Un lugar de la palabra: Segovia”. Además de ser éste el lugar donde nuestra filósofa, según Abellán, “encuentra la raíz de su obra, el descubrimiento de la palabra, y yo diría que de la palabra poética” (p.31).

El capítulo segundo, “Vida itinerante y exilio”, se centra en el concepto de exilio, el tipo de exilio del que se trata en el caso de María Zambrano, el momento en el que se instala en él, el papel que juega en su obra... Abellán subraya que este exilio no es fruto exclusivo de la Guerra Civil, sino que estaba “condenada” a él desde su nacimiento; se trata de una situación “pre-natal” (su abuelo y padres ya lo habían padecido y ella creció en y con ese sentimiento). Es casi imposible imaginar la obra de nuestra filósofa sin esta característica esencial, ya que como muy bien dice Abellán “ella misma confiesa, pues, que su vocación filosófica tiene su origen en ese sentir el destierro” (p.35). Motivo por el José Luis realiza en este libro un recorrido por el itinerario de su exilio (Morelia, La Habana, Cuba y Puerto Rico...; viajes que vienen especificados en un completo mapa que se adjunta en el capítulo), ya que en él está su verdadera lección filosófica. Después de su estancia en Sudamérica (donde el sentimiento que primaba en ella era el de “desolación”), María siente la necesidad de volver a Europa (ya que ésta “agoniza” y hay que “resucitarla”), y de estar con su hermana (a la que estaba especialmente unida: “más que conocerte, revivo lo que tú vives, siento lo que pasa por ti como si por mí pasara. Pocas hermanas habrá así...”;p.43). Pero en Europa tampoco se va a sentir en casa, por lo que llega a la conclusión de que ni su familia ni ella son seres “de este mundo”. Desde este momento María asumirá su exilio como “patria verdadera”, como lugar de destino, tanto que acabará diciendo “amo mi exilio”; ya que éste es el que ha definido su vida. Nuestro autor, aborda también en este capítulo el radical rechazo de María de la razón occidental, la razón pura, y la necesidad que siente de que surja una nueva razón que asimile el cambio, el fluir de la historia.

“Las cartas a Araceli” es el capítulo tercero, donde se expone la vinculación entre su circunstancia vital y su pensamiento y obra, la influencia del padre, el compromiso activo que María tuvo siempre con la República (para cuya defensa volvió de Chile en plena Guerra Civil) y las cartas que le escribió a su hermana Araceli.

En el capítulo IV, con el título “La España soñada”, Abellán expone la evolución del pensamiento de nuestra filósofa malagueña hacia el misticismo. Es su instalación en el exilio, esa incesante sensación de “desgarro”, de “desgarramiento”, la que la aboca a esa trascendencia mística. María vive en un continuo “soñar despierto”, en su sueño de una España nueva. La consecuencia de todo esto es el acercamiento de su filosofía al orbe órfico-pitagórico.

El siguiente capítulo, “Las claves humanas del exilio”, se centra en una caracterización más profunda del exilio, tanto como vocación como destino. La asunción de María de su vocación y destino la llevó a huir constantemente de todos los países donde se le ofrecía la posibilidad de quedarse. El motivo, como agudamente señala Abellán, es que “no se pueden tener dos patrias” (p.69); al ser su “patria verdadera” el exilio, todas las demás sobraban. Esto es lo que hizo que María caracterizase su vuelta a España como un “despellejamiento”.

El último capítulo, “El universo iniciático de María Zambrano: un camino hacia la redención social”, es el más complejo pero, a la vez, el más interesante y fundamental para entender esta etapa (la más esotérica y hermética) del pensamiento de María Zambrano (después de más de veinte años frecuentando la obra de esta filósofa, nuestro autor considera que “una comprensión profunda de su pensamiento y de su significado más hondo, exige haber seguido un proceso iniciático que nos permita acceder a su declarado hermetismo”, p.71). Aquí José Luis le dedica una profunda reflexión a “La tumba de Antígona”, debido a que la considera la obra “más representativa de su actitud existencial” (p.91), y, como consecuencia, la más autobiográfica. Como afirma Abellán, “en María Zambrano todo lo que es pensamiento hace alguna referencia a su vida” (p.74); pero en “La tumba de Antígona” esto es llevado al extremo. Antígona es María Zambrano (ambas han sido expulsadas del mundo y enterradas vivas), su padre Blas, Edipo, su hermana Araceli es Ismene y Creón, aventura Abellán, podría ser Franco.

Como vemos, en este capítulo, y a lo largo del libro en general, José Luis nos orienta respecto a la disposición que debemos adoptar ante la lectura de los libros de María Zambrano; ejemplo de ello son las indicaciones que nos da para leer “Claros del bosque”, del que dice que “hay que leerlo más bien con la actitud que podríamos tener ante un libro de oración” (p.73). Esto demuestra la revolución filosófica que llevó a cabo Zambrano: el paso de una filosofía que privilegia la vista (la filosofía tradicional) a una filosofía que tiene como protagonista el oído; ya que, como expresa en “Claros del bosque”, “la voz del destino se oye mucho más de lo que la figura del destino se ve” (p.73). Termina este capítulo con la referencia al último libro de la autora “De la Aurora”, donde se subraya el papel e importancia de la luz, incluso por encima del espacio y del tiempo. Esto nos permite decir que la filosofía de María Zambrano culmina en una filosofía de la Aurora.

En el apéndice, titulado “El destino de la razón: una meditación desde el hispanismo filosófico”, Abellán analiza lo que la filosofía española ha aportado al destino de la razón europea, contribuyendo así a la superación de su crisis. Unamuno fue el primero en oponer razón y vida, para lo que recurrió a la imaginación; pero no pudo resolver esta oposición. El que sí que lo hizo fue Ortega con su “Razón Vital”, igual que Zubiri con su “inteligencia sintiente”. Este “hilo lógico”, como observó Abellán, “alcanza su culminación en María Zambrano y su “Razón Poética”; en ella “se superan los planteamientos de Unamuno y de Ortega y Gasset, pero no porque se hayan dejado atrás, sino porque quedan asumidos en un nivel superior” (p.92). El apéndice termina incitando a que sea la pluralidad lo que caracteriza a la filosofía y que, como consecuencia, no se hable de “filosofía” sino de “filosofías”.

Lo que he considerado la segunda parte del libro, “Cartas y textos de María Zambrano”, nos permite conocer la verdadera relación que hubo entre María Zambrano y José Luis Abellán: lo que la motivó, lo que la mantuvo, lo que la interrumpió, lo que la fundamentó, la admiración y reconocimiento mutuo que se profesaban... Todo esto y mucho más es lo

que encierran estas cinco cartas de María a José Luis. Cartas que contienen un pensamiento vivo y que, al igual que las dedicatorias de los libros que María le dedicó a Abellán (donde le escribe cosas como “para José Luis Abellán, con admiración y temor, que tanto de eso se siente ante aquellos que nos han descubierto”, o “para José Luis Abellán, que oye crecer la hierba y lo dice imperialmente”, p.99), nos dan una visión nítida de la importancia de la labor realizada por Abellán, tanto para la autora como para el pensamiento español en general, y sobre todo para los que somos huérfanos, filosóficamente hablando (ya que, como reconoce María, antes “se podía estudiar filosofía entre nosotros, que teníamos padres, hermanos. Es simplemente atroz que las nuevas generaciones tengan que emparentarse con Heidegger, Sartre... El pensamiento es universal. Más a esa universalidad se llega naturalmente desde una tradición”, p.110).

Pero la relación entre ambos no se limitó a estas cartas, sino que la completa una conmovedora conversación telefónica y las conversaciones “interminables e inolvidables” de las que José Luis pudo disfrutar en la casa de nuestra pensadora malagueña.

Acompañan a estas cartas y a esta conversación una carta a Ferrater Mora y “Un escrito inédito encontrado en Puerto Rico” que constituye un verdadero ensayo sobre la democracia, en el que se define a ésta como el “régimen más humano”, y se destaca la relación que hay entre ella y la creatividad, el progreso, el crecimiento..., el Futuro.

Como vemos, el verdadero mérito de Abellán fue escuchar, saber escuchar, a María (ella misma reconoce que “me he sentido siempre entendida, y no sólo en mi pensamiento, por usted”, p.115) y ponerle palabra a su voz: la Razón Poética (expresión con la que Abellán tituló un capítulo de aquel primer libro en el que se refiere a María y por el que está afirmando “con él usted me identificaba, había visto lo que para mí, aunque declarado desde los primeros escritos míos, seguía siendo como un secreto... Le doy las gracias una vez más por haberme escuchado en lo más hondo, por haberme sostenido en lo más alto”, p.115). Por ello, mi intención en esta reseña ha sido escuchar la sinfonía que crearon entre los dos, y leer este libro con otros ojos, los de alma tal vez.

Sólo repetirle respecto al presente libro, José Luis, lo que ya le dijo una vez María respecto a aquel originario y original libro: “ha hecho usted una buena obra en el sentido tradicional de la palabra”.

Gemma GORDO PIÑAR

CAPELLÁN DE MIGUEL, Gonzalo: *La España armónica. El Proyecto del krausismo español para una sociedad en conflicto*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, S. L., 2006, 361 pp.

Gonzalo Capellán, profesor de Historia Contemporánea en la Universidad de Cantabria, ha recogido en este volumen lo más destacado de la tradición historiográfica en torno al origen y difusión del Krausismo. Uno de los mayores logros de esta obra ha sido dotar de mayor consistencia y completud a los estudios hechos en ese campo, incorporando algunas dimensiones ausentes en la historiografía que le precede. Su acercamiento al krausismo español y al institucionismo que le sigue y representa, se efectúa desde una perspectiva interdisciplinar, en la que se demuestra cómo una filosofía puede convertirse en un progra-

ma de reforma política, jurídica y educativa. Por tanto, esta obra no es sólo un libro de filosofía, sino que supone también un estudio de los factores sociales, políticos y culturales que dan sentido a la recepción y alcance del Krausismo en España, para lo cual aporta un conjunto de elementos que facilitan la propia transformación del modo en que observamos esta recepción.

En *La España armónica* el autor ha distinguido tres partes que responden a tres grandes bloques temáticos. En la primera, plantea una exposición del pensamiento de Krause y de sus principales seguidores, Ahrens y Tiberghien. En la segunda sección, emprende un estudio sobre la génesis y el desarrollo histórico del krausismo en España, donde formulará su tesis novedosa sobre el conocimiento pionero y directo que tuvo de Krause el moderado Santiago de Tejada en nuestro país. Por último, en la tercera parte hará una revisión global de las ingentes y variadas investigaciones que hay sobre el Krausismo, para después elaborar un balance histórico propio que no sólo traza un cuadro actualizado del Krausismo a partir de estas aplicaciones recientes, sino que es completado con alguna contribución significativa al respecto, como es la reflexión final con que Capellán cierra tan amplia e intensa labor historiográfica.

La presentación del pensamiento de Krause es uno de los ingredientes básicos de *La España armónica* y con ella empieza su obra. En ella quedan establecidos los elementos centrales de un sistema filosófico que presenta una amplia diversidad de manifestaciones, merced a las cuales el autor nos sitúa en los fundamentos de una filosofía idealista, de carácter reformista que es susceptible de un uso práctico polivalente. Para ello, se ha prestado atención no sólo a los aspectos puramente filosóficos de los autores krausistas, sino a los aspectos teóricos de mayor orientación práctica, así como a sus contextos históricos. Capellán realiza un especial esfuerzo en estas páginas por anteponer al desarrollo histórico del krausismo español un estudio en profundidad de estos tres autores y su obra que, como ya hemos señalado, fueron una referencia clave en el terreno de la teoría social, política y pedagógica. A la consecución de tal fin le ha ayudado la fidelidad teórica existente entre Krause y sus declarados seguidores y discípulos, Ahrens y Tiberghien, que le ha permitido hacer un seguimiento de la filosofía de Krause por la Europa del siglo XIX. Capellán tratará de establecer cuáles fueron las ideas fundamentales que, por ser compartidas y reiteradas por estos autores, podrían configurar el corpus teórico del krausismo, para después determinar el grado de influencia de tal filosofía en España. Uno de los rasgos fundamentales de la filosofía de Krause es su perseverante intento de abrir una vía conciliadora o armónica de opuestos exclusivos y excluyentes. Esta vía le granjeó las críticas de los términos extremos, por lo que fue condenado, entre otras cosas, de teísta y de ateo simultáneamente. Este rechazo, consecuencia de su conciliacionismo armónico, será más rotundo y más explícito en la recepción del krausismo español donde la intolerancia de los sectores católicos más radicales sostenía un dualismo irreconciliable.

En la segunda sección, Capellán estudia el proyecto que el krausismo y la Institución Libre de Enseñanza trataron de llevar a la realidad de la España de la época y que puede caracterizarse como *armónico*; una palabra que, por otro lado, gustaban usar los krausistas mismos para definir sus ideas en diferentes ámbitos de la realidad, y que en ellos ejercía un gran atractivo porque aportaba el conducto teórico por el que canalizar sus esfuerzos conciliadores en una España desgarrada por las guerras civiles y por los enfrentamientos entre

posiciones radicales. A unos hombres que les tocó vivir en una sociedad en conflicto y que vieron morir sus esperanzas y sus proyectos de reforma ante la guerra civil, les alentó esta filosofía cuyo fin era armonizar la tradición española con su presente, la teoría con la praxis, al individuo con el Estado,... En resumen, el krausismo español representaba un proyecto alternativo, una dialéctica moderada, una tercera vía tan “históricamente frustrada como real y posible”, tal y como Capellán expresa nostálgicamente, que proponía fórmulas de entendimiento y convivencia pacífica para lograr una España que armonizase al fin esas dos o más Españas en apariencia irreconciliables.

En este contexto relativo a los orígenes del krausismo en España, Capellán plantea una tesis novedosa basada en fuentes documentales desconocidas hasta el momento, donde se afirma que Santiago de Tejada, un católico del partido moderado, fue quien primero y de forma más directa conoció la filosofía de Krause en nuestro país y quien animó a Sanz del Río a estudiar la filosofía krausiana. Esta aproximación desde los terrenos del moderantismo pone de manifiesto no sólo la diversidad de posibilidades doctrinales que abría la filosofía de Krause, sino también que la posterior lectura en clave progresista no era la única manera de acomodar entre nosotros el armonismo organicista del filósofo alemán.

En la tercera y última sección, analiza el proceso de construcción de una serie de imágenes e ideas en torno a la naturaleza del krausismo, y que proceden de las polémicas entabladas entre krausistas y otros sectores de la sociedad, especialmente con el sector más integrista del catolicismo, con el fin de forjarnos una visión más completa de su realidad. También nos ofrece generosamente los resultados de su intensa y prolífica labor historiográfica donde expone detalladamente las nuevas vías de investigación que se han emprendido en los últimos años en España, y los trabajos publicados hasta el momento, agrupando y clasificando las múltiples y diversas obras, con el fin de que su actualización pueda servir a futuros investigadores.

Su revisión global del fenómeno del Krausismo desde un punto de vista histórico se cierra con un balance reflexivo acerca de las intenciones que pudo albergar este proyecto frustrado. Para Capellán, la forma en que la filosofía de Krause expresó esa intención conciliadora entre las tendencias antagonistas del pensamiento, sirvió para introducir en su programa reformista la estimada actitud de la comprensión y la tolerancia que, si bien han de ser objeto de reflexión por sí mismas, también han de estar presentes en la consideración que en el momento actual podemos tener del krausismo.

Delia María MANZANERO FERNÁNDEZ

LEYRA, Ana María: *De Cervantes a Dalí. Escritura, Imagen y Paranoia*. Madrid, Editorial Fundamentos, 2006, 238 págs.

Arte y delirio, dos conceptos que, entrelazados, generan imágenes tremendamente sugestivas, evocadoras de lo sagrado, de lo divino del acto creativo. Es con objeto de analizar la fuerza de dicha relación que está escrito *De Cervantes a Dalí. Escritura, Imagen y Paranoia*.

Con esta obra, Ana María Leyra reconstruirá uno de los múltiples caminos que condu-

cen del delirio, tomado más allá de su caracterización clínica, como una fuerza generadora de imágenes, al Arte: el trazado por la cultura española. A través de una selección de textos mostrará una línea que, partiendo de Cervantes y su *caballero loco*, recorre la literatura como conjunto de imágenes que, cristalizadas para siempre en el imaginario universal, constituirán uno de los grandes legados españoles a la literatura y al arte de todos los tiempos y que reside en esa tendencia a ir más allá de la razón, en buscar por el camino de la imaginación, del sueño, la verdad, la salvación o la revolución.

De esta manera la autora comienza por caracterizar el delirio, la paranoia como un modo de interpretar la realidad relacionado con el juicio y el pensamiento. Mientras que en la alucinación son los sentidos los que nos engañan, en la paranoia hay es un escepticismo profundo, un cuestionamiento de la realidad, en fin, una *interpretación otra* de aquello que la sociedad admite y denomina real y que, por ello mismo, se constituye como potente fuerza creativa y crítica.

Cervantes será el que fundará, el que hará de la locura algo más que un útil para mostrar el bien de la razón, como hasta entonces la habían considerado los humanistas de manera eminentemente pedagógica. Hará de ella una fuerza generatriz y visionaria y con ello una crítica de lo real y de sus reglas. Simbología, la del delirio y la paranoia, que empapará la cultura española, caracterizada, pues, por su manierismo, concepto bajo el cual se denomina a las “tendencias opuestas a lo clásico” y que encuentra en la paradoja su expresión más significativa. Constituyendo Don Quijote el gran símbolo del anticlasicismo.

Tomando todo ello como base, son tres los puntos que pasan a ser examinados dentro de este gran entramado: primero la relación imagen/escritura/delirio en la novela de Cervantes, segundo la salvación por el arte en Unamuno, Ortega y Buero Vallejo y tercero, la actividad imaginativa, creativa y crítica del sueño y del delirio en Galdós, Buñuel y Dalí.

Para permitirnos entender la profunda relación que existe entre la imagen recreada y la escritura en el relato cervantino, la autora nos sugiere el concepto de “escritura nómada”, a través del cual se establecerá un paralelismo entre el errar del caballero, sin más meta que la búsqueda de aventuras (nómada) y el narrar del autor, sin más fin que el del puro placer del relato, de la narración. A esta última la denominará “escritura don” y se diferenciará de la “escritura peregrina” y la “limosna de escritura” en el sentido en que en éstas hay metas, objetivos y fines tanto del viaje como de la narración. Pero ¿cuál es el vínculo entre esta escritura denominada nómada y el delirio de nuestro caballero? Será solamente ésta, la del eterno relato, del errar eterno la que nos conducirá a la relación entre verdad y delirio a través de la inversión del mito platónico. Con su descenso a la cueva de Montesinos Don Quijote no hará otra cosa que buscar la cueva, el sueño y las imágenes, exactamente lo opuesto a la exhortación platónica. Este adentrarse en la cueva, lejos de ser un descenso a los infiernos, implica la pretensión de Verdad que existe en el Arte y la Cultura y que sólo podrá ser reconocida en el delirio del loco y en su vagar sin fin. Es únicamente el visionario, queriendo buscar la verdad, rastreando los signos de su propia realidad, el que se atreve a soñar, el que se atreve a crear. Ya no quiere “la cegadora luz, estar fuera de la cueva, un exterior que significa orden y conocimiento, él aspira a algo más: a la verdad a la verdad que sólo podrá ya ser humana y humanizada y que encontrará en el Arte.

Dentro de esta tradición que se inicia con Cervantes se insertan varios autores, entre los cuales Unamuno, Ortega y Buero Vallejo. Cada uno ellos desde su actividad, pondrá el acen-



to sobre la capacidad de salvación del Arte, en el sentido en que éste lleva a cabo una actividad transfiguradora y reinterpretativa. Será a través de la crítica a la “razón racionante”, a la razón fría e instrumental que se reclamará la lógica del delirio en cuanto capacidad creativa, re-productiva, único medio posible de salvación. Buero Vallejo, de nuevo volcando la tradición, consideraba la tragedia griega como un espectáculo que incorporaba un elemento esperanzador y utópico, el mismo elemento que él incorporaría a sus obras teatrales. Y todos ellos encontrarán en Don Quijote, el símbolo del espíritu creativo, el único capaz de enfrentarse a la anquilosada realidad, a las normas sociales y representar la esperanza, la utopía del que apuesta y mira hacia el futuro.

Por ultimo, Galdós desde la novela, con su análisis de la imaginación como facultad opuesta a la razón y su incomparable poder de reorganización de la realidad y Buñuel y Dalí desde la corriente Surrealista, se adherirán a la verdad de la potencia creadora del sueño y del delirio. Será Dalí, a través de la exposición de su método “paranoico critico”, el que exponga la capacidad de la Paranoia y del delirio para llevar a cabo una auténtica revolución, al socavar los cimientos de lo que llamamos realidad, a través de su capacidad critica re-interpretativa.

En *De Cervantes A Dalí* encontramos, entonces, no sólo una caracterización de lo que ha venido siendo una constante en la cultura española, como lo es la vinculación entre Arte y Delirio y la elaboración partiendo de ellos de su propio método filosófico y vital, sino también una estimulante reflexión sobre la capacidad de crítica que sobre la realidad ejerce, o es capaz de ejercer, el Arte. Todos los autores estudiados conceden a la acción creadora la capacidad de ir más allá de la razón, que, aunque fría y afilada, no puede diseccionar la materia de los sueños. Y es que es precisamente ahí, en el sueño, en la imaginación, donde existe el verdadero poder para la revolución.

Con todas estas reflexiones en mente, he tenido la oportunidad de visitar la exposición Las Misiones Pedagógicas 1931-1936, organizada con motivo del 75 aniversario de la primera de ellas. El objetivo de estas misiones era el acercamiento de la cultura al medio rural, razón por la cual numerosos intelectuales, artistas y maestros recorrían pueblos y aldeas en donde se llevaban a cabo lecturas de poemas, relatos, representaciones teatrales y audiciones musicales. Junto a estas actividades se organizaban, asimismo, reuniones públicas y conferencias que trataban de temas tales como la democracia o el sufragio universal, que venían a reforzar las tareas pedagógicas.

Es, pues, recorriendo los pasillos de esta exposición que no podía dejar de preguntarme si no era éste uno de los ejemplos de ese espíritu quijotesco y visionario al que hacía referencia la profesora Leyre. Si no actuaron movidos estos hombres y mujeres por la convicción de que el arte, de que la educación podía cambiar la sociedad, y por qué no decirlo, el mundo. Ahora, 75 años más tarde, conociendo el trágico final de esta historia podemos volver a preguntarnos, ¿cabe la esperanza?, ¿es posible la salvación? Leamos este libro.

Raquel MONTES TORRALBA

ROMERO BARÓ, José María (Coord.): *Homenaje a Alain Guy*. Barcelona, Publicacions i Edicions. Universitat de Barcelona, 2005, 308 págs.

La obra a la que nos referimos constituye, como su título indica, un *Homenaje a Alain Guy*. La edición ha corrido a cargo de la Universidad de Barcelona y la coordinación de José María Romero Baró.

El libro reúne la participación de algunos de los mejores hispanistas de la filosofía. La presentación de la obra la realiza el coordinador de la misma; que comenta cómo conoció a Alain Guy y la relación que mantuvo con éste. También expresa el objetivo de la obra, que no es sino la continuación del homenaje que se le hizo al autor en vida en la Universidad de Barcelona en el año 1989.

El primer texto que recoge el libro es del profesor José Luis Abellán, titulado “Tres figuras del desgarr: refugiado, desterrado, exiliado”. Donde pone de relieve la importancia que tiene en el ser humano su condición social. Esto debemos tenerlo en cuenta por ser, además, el punto de partida ineludible para poder entender la posición desarraigada del hombre cuando se encuentra separado de su comunidad.

El profesor Abellán para ilustrar esta condición y para poder hablar del exiliado, el desterrado o el refugiado, atiende a los textos y biografías de autores como José Gaos, José Ortega Gasset y María Zambrano. Cada uno de ellos representa el arquetipo de exiliado.

Los textos que el profesor Abellán nos presenta describen muy acertadamente el dolor y la angustia que estas vivencias traen consigo.

Distingue las características que definen a cada una de estas categorías. Se llama “refugiados” a aquellos que son acogidos en el país de destino con hospitalidad. El ejemplo que Abellán nos ofrece es el de José Gaos, que aceptó su estancia en México espontáneamente e incluso se nacionalizó en el país. En este sentido la posición de Gaos nos ayuda a comprender la situación de la mayoría de los españoles que tuvieron que irse a vivir a México. Aunque la figura del “refugiado” como “transterrado” entra dentro de esta categoría de desgarr, no tiene nada que ver con el “desterrado”; el cual vive su salida del país “como una pérdida irreparable”. Siguiendo con las palabras del profesor Abellán, el desterrado “vive existencialmente su situación como la de un errar sin destino ni paradero posible”. Para describir la experiencia del destierro utiliza ahora la figura de Ortega, que nunca dejó de sentir su unión con el país. Este hecho le influyó tanto que al volver a España no dejó de sentir esta orfandad, la patria que él había dejado, su patria “había sido ocupada por otros, que no eran los suyos; se la habían arrebatado y nunca se la devolverían”.

El arquetipo del exiliado tampoco tiene nada que ver con las dos figuras del desgarr que anteriormente se han descrito. El ejemplo por antonomasia es, según el profesor Abellán, María Zambrano. Como señala el autor de este capítulo, la misma Zambrano en su obra *Los bienaventurados* habla de estas tres figuras del desgarr: el refugiado, el desterrado y el exiliado, prestando mayor atención a esta última. En palabras de Abellán el exiliado “convierte el peregrinar en un destino último radical”. El exilio es “irrenunciable para quien lo ha padecido”.

Se podría continuar hablando de las posibilidades y claves que este primer capítulo plantea pero reservaremos al lector el placer de descubrirlas por sí mismo.

El siguiente texto es el de Misericordia Anglés Cervelló que hablará de “Ramón Turró

y su valoración positiva de la filosofía de Balmes”. Se centra en el artículo que Turró dedicó a la *Criteriología de Balmes*. Turró conoció a este filósofo a través de un estudio que se publicó al francés por Alberto Gómez Izquierdo. Al leer este trabajo encuentra señas que le pueden ayudar en su tarea, no ya por la coincidencia en sus planteamientos sino por el interés común en el origen del conocimiento.

Como dice Misericordia Anglés, “Turró reivindica lo que él denomina *objetivismo* a lo largo de toda su obra, y lo contrapone al subjetivismo iniciado por Descartes”. Además considera que la escolástica es la forma que mejor encaja con los avances de la ciencia experimental.

Turró interpreta que entre la filosofía kantiana y la aristotélica no existe ningún tipo de conexión, en este punto critica a Balmes ya que éste intentó encontrar algunos puntos comunes entre Aristóteles y Kant.

A Turró le interesa la inteligencia instintiva y la reivindica frente a la inteligencia discursiva. En el capítulo Misericordia comentará la inteligencia instintiva que Turró atribuye a Balmes, su teoría sobre el sentido común y por último, muy brevemente, hará referencia a la relación que Turró mantuvo con d’Ors y con Unamuno.

El capítulo de Jean- Marc Gabaude se ocupa de “La situación de la obra de Alain Guy al servicio de la Filosofía Hispánica e Hispanoamericana”. El autor de este apartado era uno de los amigos y colaboradores de Alain Guy. Comienza hablando de la metodología que Alain Guy seguía cuando se enfrentaba a un autor, que será la misma que aplique Gabaude para hablar de Guy.

Hará un recorrido por su vida comentando aspectos como la educación y el papel que la religión jugó en ésta; su época de estudiante en el colegio y sus éxitos en la Universidad, así como las tendencias que le fueron marcando para su acercamiento a la Historia de la Filosofía española. También comenta cómo tomó partido por la causa latino-americana de los teólogos de la liberación. Guy era un enamorado de la justicia y el progreso y se involucró también en la lucha contra la rebelión militar fascista.

Su tesis doctoral versó sobre *El pensamiento de fray Luis de León: contribución al estudio de la filosofía española del siglo XVI*.

Cabe destacar en su biografía la importante actividad cultural que Guy ejerció; organizó congresos, seminarios y participó en una gran número de actividades. Su labor como traductor también hay que tenerla en cuenta, así como su espíritu crítico y la importante tarea que desempeñó como historiador de la filosofía.

El siguiente capítulo que recoge esta obra en homenaje a Alain Guy es sobre la filosofía del sexenio democrático (1868-1874) donde uno de los grandes expertos en este tema, el profesor Antonio Heredia, elabora un recorrido. Como el propio autor indica en una nota a pie de página el texto fue presentado en esbozo en el Congreso celebrado en Almería en torno a la figura de N. Salmerón en el año 2003. Para empezar distingue cuatro fases que sirven para seguir “la línea evolutiva del liberalismo que va de Cádiz a la Restauración”. Él se centrará en la etapa del sexenio democrático por ser el referente para N. Salmerón y para todos los demócratas, no sólo de ese período sino también de los siguientes, que tomaban esta época como guía para sacar lo positivo y negativo de esa experiencia. No obstante, lo que ocupa al profesor Heredia es la consideración filosófica de este período. Para estudiar esto recurre al “lenguaje público (leyes, decretos, órdenes, circulares, discursos parlamenta-

rios)”, a “los programas de estudio y libros de texto”. Hay que tener en cuenta, como destaca el profesor Heredia, que no eran listas oficiales. Y por último recurre a la “literatura para oficial”.

Además ordena la filosofía del sexenio cronológicamente en tres fases y comenta cada una de ellas atendiendo a dos apartados: los presupuestos y la propuesta filosófica. Al final del capítulo ofrece una lista de programas y de libros de texto publicados entre 1868 y 1874.

En el siguiente capítulo *Alain Guy y el hispanismo tolosano*, el profesor Antonio Jiménez García ofrece con máximo rigor una serie de datos biográficos y presenta los proyectos en los que Guy participó y las obras que se publicaron como fruto del trabajo del grupo de investigación al que él pertenecía. La labor más llamativa del grupo tolosano son diez volúmenes colectivos. Antonio Jiménez en su capítulo recoge el título y el contenido de cada uno de éstos. Esta tarea supone una gran aportación bibliográfica para todo investigador.

“El humanismo abierto de Alain Guy en sus filósofos españoles preferidos” es el nombre del capítulo al que se dedica Luis Jiménez Moreno, cuyo propósito, como él mismo expresa, es el de “estudiar al hombre y al filósofo Alain Guy en los rasgos que él realza distintivamente en algunos filósofos españoles”. Luis Jiménez destaca la capacidad de Guy para hablar de filósofos españoles adentrándose en las más profundas raíces de la cultura sin perder el alma que late en cada texto.

Enumera a continuación algunos de los autores que más preocuparon a Alain Guy: Xabier Zubiri, Luis Vives, Luis de León, Unamuno y Ortega y Gasset. Y comenta a continuación algunas de las ideas de estos autores, las cuales le pudieron influir o simplemente coincidían con los planteamientos que Alain Guy defendía.

En el siguiente capítulo “*In memoriam* Alain Guy”, Zdenek Kourím describe cómo el autor llegó a interesarse por el pensamiento español y enumera una serie de trabajos que realizó sobre este tema, a la vez que comenta más detenidamente algunos de ellos y los autores y pensamientos que los motivaron.

El capítulo de José Luis Mora García “María Zambrano: la herencia paterna de su compromiso intelectual y moral” comienza destacando la relevancia que tuvo la educación de María en su formación intelectual y moral. Más tarde pone de relieve cómo Alain Guy fue uno de los primeros en percatarse de lo que representaba el pensamiento de María Zambrano.

El profesor Mora recoge fragmentos de cartas en las que María manifiesta la enorme herencia que ha recibido de su padre. A continuación, en un apartado del capítulo titulado “Decálogo” recoge una serie de cartas, artículos, conferencias y notas de clase de don Blas y doña Araceli. José Luis Mora García, uno de los grandes conocedores de Blas Zambrano, demuestra en este capítulo la influencia que María recibió de sus progenitores.

En el último apartado del capítulo “Reflexión, no conclusión” el profesor Mora comenta los documentos que en el apartado anterior ha presentado, y profundiza en la personalidad de María Zambrano y en cómo las enseñanzas de sus padres condicionaron de modo decisivo su forma de enfrentarse al mundo y a las circunstancias que la rodearon a lo largo de su vida.

Finalmente el profesor Mora destaca cómo en los escritos de don Blas y doña Araceli se puede apreciar “un verdadero canto al valor de educar, actividad con la que compromete-

tieron su vida don Blas y doña Araceli como la única actividad para conseguir que los individuos sean personas, la sociedad se construya como democracia y ambas realidades se demanden recíprocamente”.

El capítulo de Enrique Rivera de Ventosa se titula “Luis Vives y Alain Guy: dos almas gemelas” y comienza hablando de un artículo que publicó en el primer número de los Cuadernos Salmantinos de Filosofía. En éste hacía un homenaje a Alain Guy distinguiendo tres secciones. En la primera de ellas destacó las dos dimensiones intelectuales que Guy heredó de su maestro Jacques Chevalier: “una filosofía espiritualista y una alta estima de los valores espirituales hispánicos”. Destaca también el valor de la mística en la filosofía española, aunque tiene en cuenta que en la mística no hay “investigación exigente o una experiencia científicamente comprobable”.

En la segunda sección Enrique Rivera explica el resumen sobre las investigaciones que Alain Guy realizó sobre algunos pensadores hispánicos.

La tercera sección, como dice el propio autor, la dedica a “reflexionar cómo ve A. Guy el pensamiento hispánico en su desarrollo”. A continuación se centra en las coincidencias que se pueden encontrar entre Guy y Vives, concretamente se detiene en tres aspectos fundamentales. Ambos autores son según Rivera: “*humanistas, pacifistas, pensadores cristianos*”. Por último incluye una conclusión en la que recuerda una conferencia de Guy que ponía de relieve la importancia del diálogo, las maneras de dialogar, las clases de diálogo y los obstáculos con los que se enfrenta.

Del penúltimo capítulo del libro se ocupa el encargado de la coordinación de la obra. Que se centra en dos de las figuras que influyeron a Guy: Henri Bergson y Jacques Chevalier. Romero Baró, según describe en su capítulo, siempre había sentido curiosidad por cómo Alain Guy había llegado a interesarse por la mística española. Conversando con Guy pudo ir conociendo la raíz de este interés. Guy le remitió a su maestro Chevalier y las investigaciones que Baró realizó sobre éste le llevaron a su maestro Henri Bergson. Aquí estaba, entonces, el inicio de las influencias filosóficas de Chevalier y por tanto de Alain Guy.

Romero Baró después de dedicar todo un apartado a la valoración de Bergson por la mística española se detiene en el interés que Chevalier mostró por la filosofía española y por la atracción intelectual que sentía por Miguel de Unamuno, en un contexto de guerras en el que Francia se enfrenta a la concepción idealista Alemana “y necesita afianzar mucho más su pensamiento en los hechos concretos, y vuelve con Jacques Chevalier a su pensamiento tradicional, emparentado por el cristianismo con la tradición filosófica española”.

Para finalizar en el último capítulo de José L. Rozalén Medina titulado “Alain Guy: Homenaje (con España en la inquietud)”, aprovecha también para hacer un homenaje a la generación del 98. Hace mención a la obra de Guy, *Historia de la Filosofía española*. Además se refiere a la conferencia que dio Guy dentro del V Seminario de historia del Pensamiento Español e Hispanoamericano, que cada dos años se celebra en Salamanca. Este mismo año se celebró el acto de investidura de Alain Guy. El gran hispanista en esta ocasión le rindió homenaje a la figura de Miguel de Unamuno, concretamente profundizó en la “presencia de Unamuno en el mundo” que se ve reflejado en la cantidad de traducciones realizadas sobre su obra, trabajos, estudios, investigaciones...

José L. Rozalén se recrea en los paisajes y monumentos salmantinos cuando nos des-

cribe el acto de investidura, y a continuación hace una crítica de la situación política, social y cultural de la actual España.

Para acabar la obra ofrece una bibliografía-ergografía de algunas de las obras publicadas por Alain Guy. Como confiesa el Director de la Colección “Philosophie” no se han podido incluir todas las referencias de las publicaciones, ni todas las recensiones publicadas en revistas francesas o extranjeras, ni tampoco se han podido incluir los trabajos no publicados. Esta labor “podría ser objeto de un trabajo de investigación para obtener el Diploma de Estudios Avanzados” además de que ocuparía, sólo esa tarea, un volumen entero.

Como esperamos se haya podido apreciar en esta reseña, cada uno de los capítulos de la obra constituye una aportación al conocimiento de la figura de Alain Guy y las motivaciones que éste encontraba en la Filosofía Española. Esta virtud se debe no sólo a los autores de los distintos capítulos sino a la excelente coordinación de José María Romero Baró.

Margarita GARCÍA ALEMANY

ENKVIST, Inger: *Pensadores españoles del siglo XX. Una introducción*, Argentina, Ed. Ovejero Martín, Colección Las Cuatro Estaciones, 2005.

La profesora Inger Enkvist es doctora en letras por la Universidad de Gotemburgo (Suecia) y actualmente es catedrática de español en la Universidad de Lund (Suecia). El mayor interés de esta obra que aquí vamos a reseñar reside, más que en sus contenidos, en la visión que sobre el pensamiento español tiene una hispanista extranjera. De ahí que pensemos que el título de la obra debería matizarse con esta apostilla: “La filosofía española desde la perspectiva sueca” en lugar de la propuesta por la autora: “Una introducción”.

Sin menospreciar el trabajo de la doctora Enkvist, ni su buena intención – la de completar los conocimientos de los no especialistas- nos asalta la duda de hasta qué punto esta obra refleja con objetividad el verdadero espíritu de la filosofía española. Si bien manifiesta tener conocimientos sobre el tema, en muchos casos –los más llamativos son el de Unamuno y el de Zambrano-, la autora demuestra haberse quedado en la superficie de un autor por haber recurrido en exceso a sus comentaristas más que a sus fuentes principales.

La profesora Enkvist no tiene ningún reparo en preguntarse si los autores a los que dedica su estudio –Unamuno, Ortega, Zambrano y Trías- son verdaderos filósofos. El único que se salva –era de esperar- es Ortega y Gasset, de quien dice es un caso único en la filosofía española, donde es inusual, según su parecer, que los filósofos tengan una profunda formación. Afortunadamente no todos los hispanistas extranjeros –pensemos en el caso de Alain Guy, por ejemplo- han conectado de forma tan superficial con el pensamiento español.

Por otro lado, nuestra autora sostiene que los españoles tenemos un complejo de inferioridad frente a otros países europeos y apunta que hemos dedicado nuestras energías a empresas de gran envergadura más que a empresas de pensamiento e investigación. Todos estos comentarios no consiguen otra cosa que dar una imagen tergiversada de la cuestión para los lectores no expertos en la materia, lo que contribuye a resucitar una serie de tópicos que los hispanistas españoles tienen más que superados.

El capítulo segundo, dedicado a Unamuno, nos deja especialmente perplejos, en el sentido de que la autora no ha sabido situar al autor dentro de la particular circunstancia donde se desarrolló su pensamiento. Esta circunstancia aparece muy bien detallada por el profesor Abellán en su reciente obra sobre Zambrano y no es otra que “el gran debate sobre la crisis de la razón que protagoniza toda la filosofía española del siglo XX”. Sin tener en cuenta esta perspectiva no es de extrañar que la autora se escandalice ante una obra como *La vida de don Quijote y Sancho* en la que Unamuno se manifiesta a favor del sentimiento y en contra de la razón y la ciencia. Pero las críticas de Enkvist van mucho más allá, veamos algunas de ellas:

- Dice que Unamuno es un autor difícil de sintetizar a causa del eclecticismo de sus temas y sus opiniones cambiantes.

- También apunta que para entenderle en profundidad hay que tener en cuenta su ambición social.

- Señala, además, que el pensamiento unamuniano es más una humorada que un pensamiento elaborado.

- Critica su visión oscura de la humanidad que se refleja en sus novelas llenas de personajes inmaduros, superficiales y obsesivos.

- Le acusa de utilizar la crítica literaria para expresar su propia personalidad.

- Tacha a nuestro autor de egocentrista, pues, en su opinión, lo que hace es expresar sus pensamientos;

- Le recrimina el que no tenga escritos basados en investigación de tipo científico.

- Pone en duda su validez como profesor y dice que no tiene miembros de una escuela unamuniana.

- Duda de sus cualidades como Rector.

- Le acusa de no tener interés por la alfabetización del país ni por la cuestión social.

- Le critica el que leyera más teología que filosofía.

- Dice que mantiene una postura irracional ante la ética y que es irresponsable e inmoral.

- En el campo político dice que su actuación política es ambigua y que se guía por el interés propio.

- Le recrimina el ir a favor del quijotismo y en contra del sentido común, lo cual es un crimen intelectual.

Como colofón la autora subraya que el mérito de Unamuno radica en haber introducido en España a autores extranjeros y en haber inaugurado la versión moderna del intelectual mediático. El capítulo termina con “La opinión de la crítica”. Entre los críticos de Unamuno Enkvist distingue una serie de grupos diferenciados. Por un lado está la crítica del “unamunismo” que se caracteriza por los elogios acrílicos. Por otro está la de los hispanistas que quieren mostrar que también en España ha habido grandes “figuras y genios” además de Cervantes. Otro grupo lo componen aquellos que le defienden por haber sido exiliado y por último ( a su juicio, los más sensatos) están los que no le toman en serio como intelectual. La autora finaliza diciendo que a pesar de todo Unamuno tiene admiradores.

El segundo autor analizado es Ortega y Gasset y en este capítulo la autora nos da un respiro que nos permite coger fuerzas para el capítulo siguiente. A Ortega lo denomina “un filósofo profesional”, el intelectual más importante que ha tenido España y dice que desta-

ca por su buena base de conocimientos, algo que, en su opinión, no es habitual en nuestro país. Enkvist hace un recorrido por todos los ámbitos que abarca el pensamiento orteguiano y afirma que es un pensamiento profundo y que se caracteriza por una atención inusual hacia el lector. Comenta su estilo e influencia, destaca la importancia que da Ortega a la razón histórica, analiza sus obras de contenido político, sus estudios sobre estética y sobre psicología y pedagogía, etc.

Al final hace una valoración de la obra y de la persona de Ortega en la que incluye la opinión de sus críticos más destacados, como Nelson Orringer – del que dice que quiere confirmar la supuesta tesis de que Ortega plagió a distintos filósofos-, Morán –del que dice que le acusa de colaborador hipócrita del franquismo-, o Julian Marías – que es quien más lo defiende- entre otros. El capítulo termina con una comparación entre Ortega y Unamuno, comparación que, a nuestro juicio, no aporta nada de interés.

El capítulo cuarto estudia a María Zambrano y aquí la autora no puede disimular que ha dedicado más tiempo a la opinión de la crítica – en especial a la que hace Bundgard- que al análisis profundo de los textos zambranianos. Empieza señalando que la explicación del interés que suscita la obra de la filósofa veleña se debe, en gran medida, a su destino personal y a su condición de mujer. Resulta muy llamativo la cantidad de datos erróneos que Enkvist nos proporciona sobre la vida y la obra de Zambrano. Nos dice, por ejemplo, que nuestra autora “dejó los estudios para dedicarse a una labor de apoyo y de propaganda”, que salió de España como estudiante de filosofía, que no tuvo interés por hacer amistades, etc.

En cuanto a su obra, las críticas que le dedica son tan injustificadas como las que vierte sobre la obra unamuniana. Veamos algunas:

- Afirma que sus artículos son dogmáticos y nacionalistas.
- Que sus escritos no tienen orden ni coherencia y que sus argumentos son oscuros.
- Le critica el que no incluya citas de los autores a los que se refiere.
- Dice que Zambrano no se presenta a sí misma como filósofa y que más que subrayar el valor de la filosofía reclama el consuelo de la religión. Así pues, la cataloga de mística y visionaria.
- La acusa de no tener interés por ciencia alguna ( matemáticas, historia, filosofía, etc). En definitiva, cuando uno lee la página 87 de la obra que estamos reseñando se lleva la impresión de que Zambrano era bastante inculta.
- Está plenamente de acuerdo con Bundgard en que nuestra autora no pertenece al mundo de la filosofía y en que su discurso es absolutamente antifilosófico.
- La autora dedica un apartado a la crítica zambranista, de la que destaca su falta de objetividad, su actitud devota y el hecho de que los críticos se dediquen a parafrasear los textos de Zambrano. Le parece que Ortega Muñoz no aporta nada con su obra *Introducción al pensamiento de Zambrano* y que se deja guiar por la admiración que siente por la autora. Otros ejemplos de admiración son para Enkvist el de Maillard, el de Moreno Sanz, el de Rocha Baro, el de Sevilla, etc. De todos ellos dice: “Podríamos estar ante una “comunidad” de críticos que han adoptado una actitud mística, irracional, frente a la vida y a la investigación”. (Creemos que frases como esta son muy ofensivas para aquellos intelectuales españoles que han dedicado un gran esfuerzo a investigar uno de los pensamientos más lúcidos del pasado siglo).

La última parte de la obra está dedicada a comentar las objeciones que Bundgard hace



a Zambrano y con las que la autora se siente muy identificada, pues afirma que *Más allá de la filosofía* es una obra clave para conocer el pensamiento de la filósofa veleña. Algunas de estas objeciones –nombrarlas todas alargaría en demasía esta reseña– son: la actitud religioso-mística que mantiene, según su opinión, Zambrano; el eclecticismo y ambigüedad de sus escritos, la actitud reverencial de sus comentaristas, el énfasis que da a su exilio, etc. En definitiva, Bundgard afirma – y en esto está de acuerdo nuestra autora– que Zambrano no es una filósofa profesional, que no investiga y que se basa en su propia intuición.

El capítulo se remata con “El enigma de Zambrano” en donde sostiene que aquel que se acerque a la obra de nuestra insigne filósofa corre el riesgo de sentirse decepcionado, pues para Enkvist este pensamiento no tiene ningún interés intelectual. No tiene bastante la autora de este estudio con todas las críticas que ha lanzado hasta ahora contra la pensadora malagueña que tiene que completarlo diciendo que Zambrano posee “una opinión muy alta de sí misma”, que se considera un “ser superior”, pues adopta un papel de mediadora entre lo sagrado y lo divino. Y a esto hay que añadir otro “gazapo” como este : “llama la atención que la educación tampoco sea un tema importante en su obra”, cuando recientemente se han publicado –a cargo de Juana Sánchez-Gey y Ángel Casado– algunos de los escritos de Zambrano sobre este tema.

El siguiente autor estudiado por Enkvist es Eugenio Trías. La autora nos da algunas pinceladas sobre la vida del filósofo catalán, destaca su vinculación al marxismo y al estructuralismo, nos ofrece algunos apuntes sobre su concepción de la estética - haciendo un recorrido por sus obras principales- y se detiene a hablarnos sobre su filosofía haciendo hincapié en “ La filosofía del límite” que es su aportación más original. Tampoco ahorra críticas hacia este autor, pues, entre otras cosas, afirma que Trías tiene una idea muy alta de sí mismo, que pretende hablar “para los ya iniciados”, que sobrevalora al artista y al filósofo, que al escribir no utiliza referencias, que se empecina en ideas triviales, que al leer su obra da la impresión de que enuncia una serie de *clichés* “en asuntos que no ha estudiado personalmente” y que tanto él como Rafael Argullol se creen pensadores de primera línea.

Por otro lado, Enkvist también comenta que el pensamiento de Trías es un intento de fusionar filosofía, poesía y religión. Para finalizar la autora se pregunta sobre la evolución intelectual de nuestro autor y dice que le sorprende que alguien con tanta capacidad como él termine encerrado en un mundo referencial propio y acabe pareciéndose mucho a Zambrano.

La autora de esta obra es incapaz de disimular sus preferencias, de ahí que Savater esté tratado con mucha más justicia y objetividad que los autores anteriores. Ensalza sus cualidades como intelectual, destaca su interés por la educación, su concepción de la ética, su posición política, etc. Entre las escasas críticas que vierte sobre él se encuentran la de que su obra es algo fragmentaria por tratarse en muchos casos de colecciones de artículos, el que no mencione las ciencias naturales, el que no tenga paciencia para “podar” sus textos y algunas más que no logran dañar ni tergiversar la imagen del autor como ocurre con las que lanza hacia Unamuno o hacia Zambrano.

El capítulo VII está dedicado a hacer una comparación entre los autores estudiados, algo por lo que la autora tiene especial predilección y que no consigue despertar interés alguno. De nuevo vuelve a insistir en el tema que da inicio a este volumen y es el de si los autores que componen esta obra son o no filósofos. Con la excepción de Ortega, del que cuestiona

únicamente su originalidad, los demás no responden, a juicio de la autora, a esta catalogación. Para cimentar su teoría arguye que con la excepción de Ortega, los demás “se encuentran más cerca del trabajo artístico que del trabajo científico”. También aquí aparecen algunos “gazapos” sobre Zambrano como el que no se interesó por el tema de la mujer (a quien dedica algunos artículos) que apenas toca el tema de Europa o que no manifestó amor hacia el paisaje.

El último capítulo se ocupa, por un lado, de las condiciones para el pensamiento durante el siglo XX y por el otro, de los pensadores actuales. Para tratar el primer tema se detiene en la figura de Eugenio D'Ors, en la guerra civil y en el exilio, pero no hace una reflexión clarificadora sobre la cuestión. En el apartado dedicado a los pensadores de hoy, reserva un lugar para José Luis Abellán- a quien sitúa en una generación posterior a la que le corresponde por edad- y hace un recorrido por los sociólogos y psicólogos más conocidos para terminar hablando de Sánchez Ferlosio – a quien tacha de incoherente- y de un joven desconocido para el gran público, Gabás Anadón, para quien la autora no ahorra elogios.

En definitiva, como ya hemos apuntado al principio, esta obra no aporta nada de interés para los hispanistas, ni tampoco consigue su objetivo primordial, que es el de acercar el pensamiento español a lectores no especializados, pues la gran mayoría de los autores son tratados bajo la sombra de ciertos prejuicios que, por lo que se ve, todavía siguen existiendo acerca del hispanismo filosófico.

Marta NOGUEROLÉS JOVÉ

PELOSI, Hebe Carmen: *Rafael Altamira y la Argentina*, Universidad de Alicante, Cuadernos de América sin nombre nº 11, 2005.

El presente volumen es un detallado estudio sobre la presencia y recepción del historiador Rafael Altamira en la Argentina. A través de los cinco capítulos de los que se compone el libro, la reconocida investigadora Hebe Carmen. Pelosi nos acerca, de forma magistral y con un gran rigor científico, a la figura de este español universal que fue muy conocido y admirado en Argentina.

En el “Prólogo” el profesor Miguel Ángel de Marco (Presidente de la Academia Nacional de la Historia de Argentina ) nos pone al corriente sobre la autora y su importante trayectoria intelectual , pasando luego a presentarnos la obra, fruto de un gran trabajo de investigación que ha sido llevado a cabo en archivos españoles y argentinos.

En la “Introducción” la profesora Pelosi nos apunta los rasgos más característicos del pensamiento de este gran intelectual español, que serán desarrollados con detalle a lo largo de la obra. Algunos de estos rasgos son: su compromiso con la realidad de su tiempo, su vinculación al krausismo, su patriotismo de cuño cultural, la dimensión pedagógica de su actividad historiográfica, etc.

El capítulo primero, “Presencia de Rafael Altamira en la Argentina”, está consagrado a develar la trayectoria, corta pero muy intensa, de Altamira en ese país. Durante su estancia en Argentina el historiador español impartió muchos cursos y conferencias y difundió la obra de la “Extensión Universitaria”. Para la profesora Pelosi una de las aportaciones más

importantes de Altamira durante esta estancia fueron las conferencias que aquel dictó en la Universidad de la Plata sobre “Metodología de la Historia”. El espíritu que animaba estas conferencias era el de la constitución de la historia como una ciencia autónoma y la teoría que las inspiraba tenía sus raíces en la historiografía alemana. La pretensión de Altamira era, en definitiva, orientar al historiador argentino en los pasos que debía seguir en la tarea de hacer su historia y en la enseñanza de la misma. Esta tarea no podía obviar el papel de la historia española, dada la gran conexión existente entre estos dos países. Todas estas ideas estaban enmarcadas en un proyecto de regeneración nacional de orientación krausista.

En resumen, lo que la autora quiere destacar en este capítulo es la profunda huella que el historiador alicantino dejó en Argentina, una huella que se hace patente en los múltiples agasajos que recibió y en su incorporación como miembro de la Academia Nacional de la Historia. Esta relación tan fructífera entre Altamira y el país que tan bien le acogió no terminó cuando aquél regresó a España, sino que se mantuvo en el transcurso de toda su vida, a pesar de que el intelectual español no regresó nunca a la Argentina. Una de las consecuencias de esta relación fue la amistad que nació entre el prestigioso historiador argentino Ricardo Levene y el propio Altamira. La última parte del capítulo se dedica a analizar los pormenores de esta amistad entre los dos historiadores, unidos, además, por la herencia de Eduardo de Hinojosa, lo que se traducía en una gran coincidencia intelectual entre ambos.

El segundo capítulo, “Hispanismo y americanismo”, trata sobre la influencia que ejercieron los viajes que Altamira realizó por tierras americanas entre 1909 y 1910 en el desarrollo de su trayectoria intelectual. La profesora Pelosi señala aquí que en Altamira se implicaban los conceptos de hispanismo y americanismo y que el fundamento de esta implicación guarda una profunda relación con la filiación krausista del intelectual español.

Este capítulo está dividido en dos apartados. En el primero “Altamira y la defensa de la cultura española” la autora comenta, entre otras cosas, que el concepto de nación española vertebró todo el pensamiento historiográfico de Altamira; que el intelectual español quiso contrarrestar la corriente hispanófoba con la reforma de la enseñanza; que el concepto de nacionalismo de Altamira estaba teñido de regeneracionismo, y que uno de sus mayores propósitos fue el de luchar contra el pesimismo que nos invadió después de la derrota del 98. Lo que en definitiva quería Altamira, según la profesora Pelosi, era revalorizar la cultura española, acentuando sus aspectos positivos y rectificando la falsa imagen que se tenía de España. Todo ello a través de una reconstrucción del pasado nacional.

En el segundo apartado, titulado “Las relaciones espirituales hispanoamericanas”, la profesora Pelosi apunta que el americanismo de Altamira estaba en estrecha conexión con su hispanismo. Esto se traducía en el interés del intelectual español por intentar una reconquista espiritual de América y por conseguir que la cultura, la paz y la fraternidad fueran el vínculo principal entre las comunidades de hispanoparlantes. Una de las tareas que Altamira llevó a cabo en este sentido fue la reivindicación de la literatura española e hispanoamericana, además de su honda preocupación por que la obra de España fuese estudiada y comprendida en América.

En el capítulo tercero, “La vocación literaria”, la autora se detiene en detallarnos la faceta literaria de Altamira, una de las menos estudiadas del historiador español. La profesora Pelosi nos habla aquí de la amplia formación literaria de Altamira (que abarcaba los clásicos, las narraciones de aventuras y la novelística contemporánea), nos descubre detalles

como la admiración de éste por Galdós o su amistad con Blasco Ibáñez. Destaca también el interés del intelectual español por la crítica literaria, el teatro, o la poesía y nos desvela su faceta de escritor de novelas y cuentos de línea costumbrista. Este interés por la crítica literaria le llevó a fundar la *Revista crítica de Historia y Literatura Españolas, Portuguesas e Hispanoamericanas*. La autora también explica, entre otras muchas cosas, la preocupación que tuvo Altamira por estudiar aspectos concretos de la realidad local, como pueden ser los bordados de Segovia o los sainetes y tonadillas populares españolas, o el interés que puso el historiador alicantino en difundir a nivel popular la lectura del Quijote.

En el capítulo siguiente, “La vocación jurídica”, se expone con mucho detalle la intensa trayectoria de Altamira en relación al ejercicio del derecho, una trayectoria que también estuvo marcada por su filiación krausista. La autora va relatando a lo largo del capítulo todos los cargos que obtuvo el historiador a lo largo de su larga vida: fue director del periódico *La Justicia*, Presidente del Instituto Ibérico Americano de Derecho Comparado, Juez, Senador por la Universidad de Valencia, formó parte del Comité de los Diez, participó en la redacción del Estatuto del Tribunal Permanente de Justicia Internacional, etc. Una buena parte del capítulo está dedicada a comentar la faceta humanitaria y pacifista de nuestro intelectual, que le llevó a que le propusieran como candidato al Premio Nóbel de la Paz. La autora recalca que fue la filiación krausista del historiador español la que le proporcionó la principal inspiración en sus ideales humanitarios de humanismo, eticismo, confianza en la educación, laicismo, tolerancia y pacifismo.

El V y último capítulo, “La vocación histórica y docente” hace hincapié de nuevo en la influencia que recibió Altamira, a través de su amistad con Joaquín Costa, del regeneracionismo e institucionismo de Giner de los Ríos. Esta influencia se hace patente, por ejemplo, en la importancia que el intelectual español daba a la educación y en especial a la enseñanza de la historia, para la convivencia pacífica de los pueblos. También se aprecia la huella de Giner en la admiración que profesó Altamira por las Universidades populares y por la Extensión Universitaria. La profesora Pelosi nos presenta en este capítulo al intelectual español como un adelantado a su tiempo, sobre todo, por el empeño que puso en su lucha por la verdad histórica y por su defensa del concepto de historia integral.

El volumen se completa con un “Corpus documental” y una bibliografía muy detallado sobre el autor que sirve de gran ayuda para aquellos que quieran seguir investigando sobre este personaje tan extraordinario.

Para finalizar únicamente nos resta decir que gracias a esta obra la profesora Pelosi consigue dos objetivos, el primero es darnos a conocer en profundidad la figura de este gran intelectual liberal español. El segundo es el de contagiarnos la admiración por un personaje de una valía intelectual y humana fuera de lo común, cuyo ejemplo nos hace replantearnos la necesidad de rescatar las ideas que le inspiraron.

Marta NOGUEROLÉS JOVÉ

SAVIGNANO, A.: *Panorama della filosofia spagnola del Novecento*, Marietti, Genova 2005, pp. 432, ISBN 88-211-8690-3.

Il volume realizzato da Armando Savignano, noto studioso del pensiero spagnolo con particolari riferimenti a José Ortega y Gasset, Miguel de Unamuno e María Zambrano, si presenta, come già affermato chiaramente nel titolo, come un panorama, una finestra aperta su quel mondo che è la filosofia spagnola del Novecento. Per questa ragione, mostra da sé tutti i vantaggi e gli svantaggi caratteristici della manualistica: sguardo lungimirante e capacità di sintesi uniti all'impossibilità di soffermarsi in maniera adeguata sui singoli autori e di approfondire determinate tematiche. In ogni caso, tale lavoro, si presenta come un'interessante (e nella così piccola produzione storiografica italiana riguardante la filosofia spagnola, anche indispensabile) ricognizione storica delle tendenze filosofiche, conosciute e misconosciute, che hanno caratterizzato il Novecento spagnolo.

L'autore, dunque, da buon conoscitore della materia, non può non dare l'avvio al suo discorso se non partendo dalla cosiddetta generazione del '98, seguendo come filo conduttore quel «problema della vita in relazione alla ragione nella sua datità individuale e storica nell'ambito di preoccupazioni etico-antropologiche» che a suo parere costituisce «l'alveo nel quale confluiscono le molteplici riflessioni e l'apporto originale, più che della filosofia, del pensiero spagnolo, almeno nel Novecento» (p. 14). Figlio dunque, se così si può dire, dell'interpretazione di Abellán, per quanto riguarda la distinzione tra *pensamiento* e *filosofía* rispetto alla filosofia sviluppatasi in Spagna, Savignano ci mostra come nella generazione del '98 sia possibile incontrare il tema fondamentale della "rigenerazione nazionale", intesa, nell'ambito della propria condizione socio-politica, come «peculiare attitudine dinanzi alla condizione umana» (p. 15). Attraverso questa problematica l'autore illustra il fitto intrico di interpretazioni, a volte discordanti, che costituisce la trama degli studi sugli autori che possono essere ascritti a tale generazione: si passa allora dalla questione della crisi ideologica e del pessimismo ontologico al risorgere di un certo idealismo e alla rivalorizzazione dell'esperienza mistica. In tale affresco viene alla luce l'immagine di tale generazione come vivente «in tensione tra radicalismo-utopia-nichilismo, a causa della perdita della fede, come emerge dallo scetticismo scientifico di Ganivet, dall'agonismo di Unamuno, dall'angoscia metafisica di Azorín, dall'anelito di Pío Baroja per una "illusione vitale"» (pp. 18-19). Tali grandi proposte, espressione di tale crisi interiore, si esprime fondamentalmente attraverso il saggio (*ensayo*) «dove l'io è l'oggetto immediato di esperienza alla disperata ricerca di un senso della vita dopo il crollo di tante certezze e della stessa fede religiosa» (p. 19). Attraverso la breve e combinata analisi del pensiero degli autori più rappresentativi, Savignano attraversa le questioni del pessimismo ontologico, del nichilismo e della questione nazionale. A tale generazione, pur non essendo in essa incluso, l'autore affianca Antonio Machado, poeta ma allo stesso tempo riconosciuto come espressione di un'attitudine filosofica che si esprime appunto attraverso un continuo viaggiare dalla poesia alla filosofia, viaggiare che è esso stesso cifra della condizione umana. Attraverso l'analisi della sua opera, della sua poesia e dei suoi legami con il '98 (di cui è una delle più alte espressioni ideologiche), Savignano pone l'accento su quella che definisce come «la fede poetica nella parola» (p. 44), che caratterizza la produzione di Machado, quella "metafisica

di poeta” che è cifra essenziale del suo poetare filosofico, nel quale trovano posto la sua profonda riflessione sull’essere e su Dio. Così attraversando tali temi si apre la strada che ci permette di giungere senza deviazioni al cuore del pensiero di Miguel de Unamuno che, al di là, della generazione del ’98, merita in questo volume uno spazio tutto suo. A tale pensatore, Savignano, che già gli aveva dedicato altri testi, riconosce un importante valore sia come possibile antecedente dell’esistenzialismo, sia come protagonista di un’elaborazione filosofica che attraverso il *sentimento tragico della vita* mette in luce quello che Savignano chiama “ideale chisciottesco”, e che si esplica nello scagliarsi, da parte di Unamuno, verso la cultura secolare, la perdita dell’anelito alla vita, a favore di un freddo scientismo tecnico. Attraverso lo scorrere di tale veemente riflessione, l’autore dipana i fili di quella che può definirsi, non senza forzare la mano, come la “filosofia della religione” unamuniana, quella concezione di Dio e del Cristo che, attraverso le maggiori opere filosofiche del pensatore spagnolo, ma soprattutto attraverso la sua poesia e le sue opere narrative, viene alla luce mostrando la religione non come un inganno bensì come un anelito fondamentale dell’uomo e «un’illusione consolatrice» (p. 80).

È interessante, a questo punto, il percorso di Savignano che pone dopo Unamuno un capitolo sulla filosofia catalana: interessante per due motivi, sia per la posizione di tale capitolo che permette di inquadrare cronologicamente lo sviluppo del pensiero di questi autori, sia per il fatto stesso di aver posto l’attenzione alla specificità di tale “scuola” filosofica. Specificità che viene considerata a partire dallo svilupparsi di un modernismo “catalano” che trova sua completa espressione soprattutto nell’opera del poeta J. Maragall. La speculazione di Maragall viene posta a confronto con il pensiero di Eugenio D’Ors, altra grande figura del pensiero catalano, e la sua elaborazione di un pensiero figurativo. Attraverso l’analisi del concetto di *seny* (p. 97), Savignano ci conduce al centro del pensiero di questo autore, alla riformulazione della dialettica e alla sua elaborazione di una filosofia della storia che apre le porte alla dimensione teologica. Nell’alveo dell’opera di D’Ors si sviluppa quella che può essere definita come la “scuola di Barcellona” (anche se tale definizione non sta ad indicare una reale tendenza filosofica istituita da un pensatore ma un congiunto di persone ritrovatesi nello studio di determinate tematiche considerate come imprescindibili per il filosofare) che trova nell’opera di J. Xirau e R. Turró, continuatori dell’opera di D’Ors, e autori nei quali è possibile ravvisare la chiara traccia di quella maniera di pensare che ha permesso di parlare di “filosofia catalana”. Savignano riassume in maniera chiara la disputa storiografica che si cela dietro tale etichetta (pp. 102-103) ma allo stesso tempo riannoda il filo che si dipana già da Lullo alla metafisica dell’amore di Xirau, nella quale la tradizione catalana incontra l’apporto del bergsonismo e della fenomenologia. Quella che abbiamo chiamato “scuola di Barcellona” non si esaurisce nell’opera di Xirau ma trova una sua particolare espressione anche in altri autori che come Xirau furono costretti ad andare in esilio per mantenere intatta la loro fede politica e salvare la propria vita: tra questi Savignano mostra un’attenzione particolare per Eduardo Nicol (pp. 332-344), del quale segue lo sviluppo del pensiero attraverso quella metafisica dell’espressione che caratterizza il culmine della speculazione nicoliana. Nicol, seppur appartiene alla tradizione catalana è già parte, allo stesso tempo, della generazione degli esiliati, nei quali la tradizione iberica si incontra con il pensiero latinoamericano e dà vita a sintesi innovative e stimolanti.

Altra espressione di questa dimensione sono sicuramente José Gaos e García Bacca,

entrambi alieni alla tradizione catalana, il primo formatosi alla scuola di Ortega y Gasset (scuola di Madrid) mentre il secondo non può essere ascritto ad alcuna scuola in particolare. José Gaos, Manuel Granell, e a Luis Recaséns Siches, vengono ricordati da Savignano come coloro nei quali vive l'eredità di Ortega in esilio (pp. 260-274): discepoli di Ortega, attraverso strade diverse, rielaborano secondo modalità differenti la lezione del maestro, Gaos attraverso il suo esistenzialismo fenomenologico, Granell nella sua etologia e Siches secondo i dettami di una filosofia del diritto, confrontandosi allo stesso tempo con quelle tematiche identitarie delle quali è impastato il pensiero dei paesi che li accoglieranno come esuli. García Bacca risulta, invece, essere una figura particolare (pp. 345-356), formatosi in diverse istituzioni, esule anch'egli per motivazioni politiche, elaborò un tentativo di rifondazione della metafisica attraverso un serrato dialogo con la scienza. La lezione di Ortega, capitolo centrale del volume (pp. 133-181), analizzata secondo il suo dipanarsi attraverso i suoi scritti giovanili, la successiva apertura alla fenomenologia, e l'elaborazione del circostanzialismo orteghiano, attraverso le molteplici influenze del pensiero tedesco (Dilthey e Heidegger) e della condizione sociale spagnola, viene da Savignano esposta con chiarezza (segno dei suoi già conosciuti studi su Ortega) e precisione, e costituisce anche il nucleo nel quale si va costituendo quel circolo di pensatori conosciuti attraverso la denominazione di scuola di Madrid, ai quali apparterrà anche Manuel García Morente (pp. 196-202) e nel quale nasce e dal quale si distacca il pensiero di María Zambrano (pp. 276-320), nel suo cammino che Savignano descrivo come «dalla ragione poetica alla mistica» (p. 279) e che si nutre anche del pensiero di un altro grande autore: Xavier Zubiri. A quest'ultimo Savignano dedica un capitolo (pp. 204-238), seguendo lo sviluppo di una speculazione di stampo metafisico che non cessa di dialogare con la sua radice scolastica e con le proposte filosofiche più importanti del suo tempo. Zubiri appare dunque come un'importante pietra miliare nello svolgersi del pensiero spagnolo de secolo XX, pietra che ancora attende un completo studio e sviluppo della sua elaborazione filosofica.

Mentre risultano estremamente interessanti il capitolo riguardante Santayana e Amor Ruibal, intesi come “filosofi indipendenti” (p. 114), formati attraverso percorsi personali che non fanno capo all'autorità di un pensatore in particolare, e che mostrano la creatività e la capacità propositiva di questi due autori (basti pensare a quanto sia stato poco studiato finora il correlazionismo di Amor Ruibal), e quello incentrato sulla questione dell'esilio “tra storia e metastoria” (p. 321), nel quale vengono poste accanto, in dialogo e confronto, la posizione di Juan Larrea e quella di Bergamín, accomunate dal carattere profondamente religioso, e quella di Ímaz (altro noto esiliato suicidatosi anni dopo in Messico) incentratesi su uno storicismo umanistico che rifiutava l'intellettualismo a favore di una vera filosofia della vita; un poco ci sorprende l'inclusione di José Ferrater Mora, e del suo *integracionismo*, nel capitolo riguardante la filosofia nell'era franchista (pp. 358-382), innanzitutto perché non ci sembra chiaro quale legame abbia il pensiero di Ferrater Mora con il franchismo, inoltre perché tale autore avendo scritto anche riguardo il carattere peculiare del pensiero catalano, ci si aspettava di trovarlo incluso nel capitolo riguardante tale tradizione. Va in più aggiunto che l'*integracionismo* elaborato da Ferrater Mora, poco ha in comune con quel ripristino del pensiero della seconda scolastica operato dal franchismo e di cui, in parte, è espressione anche la speculazione di José Luis L. Aranguren. Ci sembra, invece, che Ferrater Mora appartenesse, sebbene Savignano nel profilo biografico non dimentichi di parlare del suo esilio, proprio a quella classe di pensatori che, fuori dalla propria patria, elaborarono un pen-

siero abbastanza originale.

Infine, le ultime due tappe del percorso di Savignano si soffermano su P. L. Entralgo (pp. 383-405), medico filosofo che assunse nella sua speculazione importanti caratteri della fenomenologia e della metafisica elaborando una peculiare *idea del hombre*, e E. T. Galván (pp. 407-417), pensatore di stampo etico-politico, il cui pensiero approfondisce la problematica della dialettica sociale e della prassi storica, ponendosi in serrato confronto, e contrasto, con la metafisica.

Tale volume si presenta come un'agile, ma precisa, introduzione al pensiero spagnolo nel secolo XX, attraverso i suoi snodi fondamentali e i suoi principali protagonisti. Il tentativo, pienamente riuscito, di mostrare il valore filosofico di determinati pensatori è un importante risultato raggiunto da tale pubblicazione, che paga solo la colpa di non poter bene approfondire il pensiero di tutti i filosofi che in essa vengono nominati. In ogni caso, nell'ambito dell'editoria italiana è un'importante pubblicazione che speriamo apra la strada a tale campo di studi.

Stefano SANTASILIA