

Recensiones

Review

V Congreso Nacional de Filosofía Medieval: “El pensamiento político en la Edad Media”. Alcalá de Henares (Madrid) 11-13 Diciembre 2008.

El 11 de Diciembre del 2008 la Sociedad de Filosofía Medieval (SOFIME) inauguró su V Congreso Nacional dedicado al pensamiento político en la Edad Media de acuerdo con la decisión adoptada en el IV Congreso celebrado en la Universidad de Córdoba en diciembre de 2004, con la intención de ser un lugar de encuentro e intercambio para los investigadores del pensamiento medieval tanto nacionales como internacionales. El tema elegido centró su atención en la teoría política medieval, sobre todo en lo que respecta a las relaciones entre Iglesia y Estado, la condición política del ser humano y la fundamentación del poder y la autoridad.

Fruto de una gran ilusión y esfuerzo organizador, a cuya cabeza estuvo el profesor de la Universidad de Alcalá y co-director de la Sociedad de Filosofía Medieval, el Dr. Pedro Roche Arnas, se desarrollaron, a lo largo de los tres días, nueve ponencias durante la mañana que fueron seguidas por diez sesiones de comunicaciones que tuvieron lugar en el antiguo colegio de Málaga, hoy Facultad de Filosofía y Letras.

La inauguración y la primera de las ponencias a cargo del Profesor Francisco Bertelloni (Universidad de Buenos Aires) *La teoría política medieval, entre la tradición y la modernidad*, tuvieron lugar en el magnífico Paraninfo de la Universidad de Alcalá de Henares. En su intervención, el Profesor Bertelloni llamó la atención sobre la supuesta herencia clásica de una concepción comunitaria ortodoxa de la política en la teoría política medieval, señalando que la presencia de temas protomodernos localiza a la Edad Media como un momento histórico en el que se comienzan a transformar los paradigmas políticos. Acabada su inter-

vención el congreso se trasladó al Salón de Actos del Edificio de Gobierno de la Universidad de Alcalá, antiguo Colegio de San Ildefonso.

La segunda conferencia *El pensamiento político de San Agustín en su contexto socio-religioso*, pronunciada por el Profesor Álvarez Turienzo (Universidad Pontificia de Salamanca) consistió en una magistral contextualización socio-religiosa del pensamiento político de San Agustín dentro de su marco biográfico e histórico, que despertó un gran entusiasmo y numerosas preguntas por parte de los presentes. La primera jornada de ponencias se cerró con la intervención del profesor Josep Manuel Udina Cobo (Universidad Autónoma de Barcelona), *De Gelasio I a Gelasio II, o de la Iglesia mendigo a la Iglesia príncipe*, donde se propuso el uso de la expresión abrosionismo o gelasianismo político en lugar de agustinismo político para la explicación del surgimiento de la teocracia medieval y el paulatino tránsito de una Iglesia que, usando las palabras de Mark Twain, pasó de mendigo a príncipe, de siervo a señor. Las cinco sesiones de comunicaciones que siguieron a esta primera jornada de ponencias, se centraron en el pensamiento político de figuras como Ramón Llull, Nicolás de Cusa, Alonso de Cartagena, Maquiavelo, Tomás de Aquino, Maimónides, Ibn Hazm y Averroes entre otros.

Las ponencias del viernes 12 de diciembre fueron inauguradas por el Profesor Eudaldo Forment (Universidad de Barcelona) con su exposición *Principios fundamentales de la filosofía política de Santo Tomás*, en la que se analizaron en siete puntos las ideas centrales del Aquinate acerca de la comunidad y actividad política, sus imperativos morales, fundamentos metafísicos, y las relaciones derivadas entre la potestad política y religiosa. Pedro Roche Arnas (Universidad de Alcalá de Henares) analizó en *Dos poderes, una autoridad: Egidio Romano o la culminación del pensamiento teocrático medieval* la naturaleza de la *plenitudo potestatis* papal y de las relaciones entre el poder temporal y espiritual en el *De ecclesiastica sive de Summi Pontificis potestate* de Egidio Romano. La jornada culminó con *El fundamento del poder en la teoría de Marsilio de Padua*, a cargo del profesor Bernardo Bayona (Universidad de Zaragoza) quien trató la cuestión de la naturaleza del poder y su posición dentro de la comunidad, junto a la fundamentación laica de la legitimidad del poder en Marsilio de Padua. Por su parte, los comunicantes dedicaron principalmente su atención al pensamiento político de Dante Alighieri, Proclo, Filón de Alejandría, San Buenaventura, Duns Escoto, Guillermo de Ockham y Francisco Suárez.

La última jornada de ponencias arrancó con *La filosofía política de Guillermo de Ockham: relación entre Iglesia y Estado*, a cargo del Dr. Esteban Peña Eguren (Seminario de Santander) donde se reflexionó acerca de la versión particular de la vía media que Ockham desarrolla en la III parte del *Dialogus* de la mano de los conceptos de *regulariter* e *in casu*. A continuación, el doctor Gregorio Piaia (Universidad de Padua) reflexionó, en *Nicolás de Cusa pensador y político: ¿último de los medievales o el primero de los modernos?*, sobre el papel del insigne filósofo como precursor de la filosofía moderna prestando especial atención al uso en su obra de las nociones de consenso y representación, así como a su tratamiento de las cuestiones eclesiástico-políticas del momento. El profesor Rafael Ramón Guerrero dio paso en el congreso a otro de los grandes protagonistas de la Edad Media, el Islam. En *Legislador y poder en la filosofía política del Islam*, el profesor expuso el desarrollo de la reflexión islámica y judía tras la asimilación de la filosofía griega que introdujo una innovadora y muchas veces polémica perspectiva en la teoría política y jurí-

dica. Con unos nuevos principios fundamentados en la razón, el régimen político y el propio poder del legislador fueron justificados doctrinalmente en las obras de los principales *falasifa* presentados por el profesor.

El congreso finalizó con la celebración de la Asamblea General de la Sociedad de Filosofía medieval, donde se renovaron varios cargos y se presentaron distintas propuestas para la ampliación internacional de la Sociedad, culminando con el nombramiento de Salamanca como próxima sede del VI Congreso SOFIME que se celebrará en 2012 y a cuyo cargo estará el doctor José Luis Fuertes de la Universidad de Salamanca.

Ana María C. MINECAN

IV Congreso Europeo de Estudios Medievales, “Coexistencia y cooperación en la Edad Media”, Palermo (Italia), 23-27 Junio 2009.

El 23 de junio del 2009 se inauguró en Palermo el *IV Congreso Europeo de Estudios Medievales*, organizado por la Federación Internacional de Institutos de Estudios Medievales (FIDEM) en memoria de Leonard E. Boyle (1923-1999). La celebración del evento tuvo lugar en la Facultad de Letras y Filosofía de la Università degli Studi di Palermo y su excelente organización corrió a cargo de los profesores Alessandro Musco, Vincenzo M. Corseri, Luciana Pepi y Patricia Spallino.

En un ambiente inmejorable, el 23 de junio, tuvo lugar la sesión inaugural en la sala magna del Palacio Steri presidida por Vincenzo Guarasi, presidente de la Facultad de Letras y Filosofía, Roberto Lagalla rector de la Universidad de Palermo, Giambattista Bufardecì vicepresidente de la Región siciliana, Giampiero Cannella asesor de cultura de la Comuna de Palermo, Jacqueline Hamesse presidenta de la FIDEM y Alessandro Musco, presidente de la Officina di Studi Medievali, encargado de la apertura de los trabajos. A continuación tuvo lugar la sesión plenaria a cargo de Boghos Levon Zekiyán, *Diálogo intercultural en la Edad Media* en cuyo título quedarían reflejadas las cuestiones y objetivos principales que se habrían de discutir a lo largo del congreso. La jornada culminó con una mesa redonda dedicada al ámbito de los manuscritos y documentos de archivo, dirigida por Marc Smith y que contó con la participación de Diego Ciccarelli, Marilena Maniaci, Marco Palma, Luciano Scala y Patricia Stirnemann.

El miércoles 24 se inició con una sesión plenaria dedicada a los desarrollos de la ciencia y la epistemología medieval, en la que intervinieron Cecilia Martini y Nadja Germann. La primera de las profesoras presentó en *Textos medievales árabes de óptica en el debate entre filósofos, médicos y astrónomos*, el debate de al-Farabi entre una teoría emisionista de la visión, de corte platónico-euclideo, y otra inmisionista, de origen aristotélico, en su libro *Armonía de las opiniones de los dos sabios, el divino Platón y Aristóteles*, así como el influjo que tuvieron sus reflexiones especialmente en Avicena y Alhazem. Por su parte, en *De Alcuino de York a Guillermo de Conches: algunas reflexiones sobre los comienzos de la ciencia occidental*, la profesora Germann desarrolló una profunda reflexión sobre las nociones de ciencia y física en el periodo medieval, advirtiendo sobre el peligro de los tópicos y anacronismos, para adentrarse después en las reflexiones sobre astronomía solar, teorías pla-

netarias y explicación de los eclipses de Alcuino de York y Guillermo de Conches. La mañana de trabajo continuó con las sesiones especiales y ordinarias dedicadas a cuestiones relativas al estatus del libro medieval, los textos médicos, al saber filosófico y científico en el reino de Sicilia entre los siglos XII y XIV, las traducciones del árabe al latín, la coexistencia política y cultural, destacándose las tres aulas en las que se desarrollaron nueve comunicaciones dedicadas al pensamiento filosófico, principalmente de San Agustín, San Buenaventura y Duns Escoto. Tras la comida, las sesiones de tarde reiteraron el interés de los investigadores por los manuscritos, textos y diccionarios, así como por la filosofía, en este caso principalmente de origen árabe, a la que se unieron sesiones dedicadas a la iconología, literatura, lexicografía, lingüística, medicina, política, urbanismo y teología.

El tercer día de congreso fue inaugurado por la ponencia *Lenguas de tradición y lenguas vivas: el judeogriego (romaniota) y el judeoespañol (ladino), el camino hacia su confluencia en el Pentateuco de Constantinopla (1547)* de Pedro Badenas de la Peña donde se presentó el texto Tannakh Humask, escrito en hebreo, arameo, griego y español, como un monumental ejemplo de la falsedad de la tesis del oscurantismo otomano, para exponer a continuación un magistral repaso por las traducciones vernáculas de las Sagradas Escrituras y el valor capital de las versiones judeogriega y judeoespañola contenidas en el Pentateuco constantinopolitano. Las sesiones especiales de la mañana versaron sobre los textos médicos medievales, atendiendo ahora a sus formas y contenidos, y el resto de comunicaciones ordinarias acogieron temas artísticos relativos a la arquitectura y la decoración de manuscritos, estudios sobre historia cultural, literatura latina, mística y filosofía judía desarrollada en territorio islámico. La tarde siguió presenciando comunicaciones sobre textos médicos y manuscritos, traducciones y florilegios, arqueología, arte y filosofía de origen árabe.

La última sesión plenaria del congreso estuvo a cargo de Olivia R. Constable que en su ponencia titulada *Ser musulmán en una tierra cristiana: las prácticas religiosas y sociales de los musulmanes que vivieron bajo la ley cristiana en la Baja Edad Media*, dibujó el panorama de las relaciones entre musulmanes y cristianos en Sicilia y España, reflexionando sobre el espacio que tuvieron los primeros para el desarrollo de sus prácticas religiosas, legales y sociales en el ámbito de la segregación territorial, que en muchos casos de forma voluntaria, se realizaba en las ciudades cristianas. Las sesiones de comunicaciones siguieron tratando los temas ya mencionados, a los cuales podemos añadir estudios de hagiografía, educación y prácticas manuales.

El congreso culminó con la Asamblea General de la FIDEM en la que se votaron los nuevos cargos de esta Federación.

Ana María C. MINECAN

Avicena esencial. Introducción y antología por Joaquín Lomba. España, Ediciones de Intervención Cultura, 2009. 225 pp. ISBN 978-84-96831-96-4.

De Avicena sabemos más en castellano por las discusiones en torno a su pensamiento que por el conocimiento que del mismo pensamiento en sí por sus textos tengamos. Recuerdo, desde siempre, la enconada discusión que se da en los manuales acerca del ver-

dadero carácter del filosofar aviceniano: de si este no es más que una mera teosofía o si tiene más de herencia griega o de pensar oriental, de si lo suyo es filosofía tal y como acá se entiende o una mística tan sólo accesible a unos hipotéticos iniciados. En el fondo, en el mundo de habla castellana, tan sólo podían intervenir en la discusión aquellos que hubieran leído al mismo Avicena en su idioma o en alguna traducción a lengua europea -salvo, obviamente la(s) nuestras(s)- y ésta era, precisamente la carencia perpetua de nuestra literatura filosófica, ya que los textos que han sido traducidos han sido muy pocos y en absoluto concordantes con la importancia que ocupa en la Historia del Pensamiento la figura del pensador persa. De Averroes se ha ido traduciendo al castellano y editando aquí y allá una cierta porción ya apreciable de textos, de al-Fârâbî no digamos, pero la gran figura que sigue esparciendo en puertas de mejor destino es la de Avicena.

La editorial Montesinos en su colección *Esencial* ha tenido a bien dedicar una antología de escritos al pensador de Isfahan. Y no solo esto, sino que además ha tenido el acierto de encargársela a uno de los mejores especialistas a día de hoy en nuestra lengua: Joaquín Lomba Fuentes.

En cuanto al volumen en sí está planteado de una forma perfectamente ortodoxa y previsible para acercarse sin dificultad al pensamiento de nuestro filósofo. La introducción, biografía y valoración de la importancia de su obra filosófica son breves, sin exhaustividades investigadoras o sesudas reflexiones de especialista. Son casi meros trazos para poder enmarcar en un tiempo, una cultura y una filosofía su trabajo como pensador, pero sin renunciar, aunque tan sólo se quede en un apunte, a señalar los problemas que la interpretación de su pensamiento sigue acarreado a día de hoy.

En el espacio de cuarenta páginas Joaquín Lomba nos hace partícipes de los principales temas de la filosofía de Avicena que con posterioridad se encontrarán refrendados en los textos traducidos. Esta presentación de temas se acompaña siempre de una referencia a los textos donde el lector puede encontrarlos en la antología editada.

Así comienza con un repaso a la concepción que Avicena tenía de la filosofía y de sus diversas partes, sin dejar de lado visiones que pueden pasar como poco “ortodoxas” desde la perspectiva Occidental.

Trata a continuación del objeto fundamental de la filosofía: el ser y la sustancia: la metafísica (recordemos el impacto que le causó la lectura del comentario de al-Fârâbî a la *Metafísica* de Aristóteles), para pasar inmediatamente al aspecto de su pensar donde la contaminación neoplatónica se hace más manifiesta: la creación-producción del cosmos. Es en este último aspecto en el que la afirmación griega de la eternidad del mundo tenía que quedar conjugada de alguna manera convenientemente con el creacionismo coránico; y, a la vez, salvaguardase la omnipotencia de éste y su absoluta unicidad. En este desarrollo es cuando aparecen los conceptos de la filosofía de Avicena que más repercusión han tenido en el pensamiento Occidental: los conceptos de necesario y contingente, y los de esencia y existencia. Conceptos que utiliza y le sirve para explicar a partir de ellos la existencia humana y sus contingencias: el problema del mal, el de la naturaleza del ser humano, o su dimensión política. Mención aparte es su explicación de la relación que se da entre el conocimiento superior intelecto, y esto porque entra de lleno en el polémico tema tan traído y llevado en la Edad Media tras los Comentarios a Aristóteles de Alejandro de Afrodisia. Por último dedica un pequeño apartado al Avicena médico y de cómo esta faceta está también marcada por su dimensión filosófica.

Pero insistamos: lo importante de esta edición y selección de textos son precisamente éstos, los escritos certeramente escogidos por el editor y que señalan los pasajes “esenciales” de su pensamiento. Si a esto le sumamos que la traducción de los textos árabes ha sido llevada a cabo con un lenguaje claro, diáfano y sin circunloquios pseudofilosóficos tendremos que este libro debe convertirse, por fin, en un texto que impida volver a tener la excusa de alegar desconocimiento al aficionado a la filosofía a la hora de hablar del Avicena filosófico.

Santiago ESCOBAR GÓMEZ

BURLANDO, Giannina (editora): *De las pasiones en la Filosofía Medieval*, Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (SIEPM) – Pontifica Universidad Católica de Chile, Instituto de Filosofía, Santiago de Chile 2009, 436 pp.

Pocas veces se logra unir a tantos especialistas en un libro sobre un tema tan importante, *De las pasiones en la Filosofía Medieval*. Sólo un gran Congreso pudo hacerlo, fue el celebrado en Santiago de Chile. Y el presente libro en esmerada edición así lo expresa.

Está dedicado, como indica su editora, la Profesora Giannina Burlando, “al amplio campo de las pasiones humanas en el discurso filosófico especulativo del Medioevo”. Recoge las distintas ponencias que se presentaron al *X Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval: De las pasiones en la Filosofía Medieval*, y que fue organizado por la Pontifica Universidad Católica de Chile, teniendo lugar los días los días 19 a 22 de abril de 2005 en Santiago de Chile, y con la participación de ponentes venidos, de entre otros lugares, además de Chile, de Brasil, Venezuela, Portugal, España, Italia, Argentina, Alemania, Bélgica, Estados Unidos y Francia.

Y como en su día señalé en la crónica para esta Revista, el tema que el Congreso abordaba era uno de los grandes de la Filosofía Medieval y de la Filosofía en general, *Las pasiones* y lo que en ellas subyacía.

Era, y es, una reflexión profunda y una radiografía exhaustiva, tras la desintegración del mundo antiguo, sobre la naturaleza del hombre y sobre su perfección moral, a la par que sobre la propuesta de la creación de un mundo nuevo, de concordia universal, desde el cultivo de los valores y de las virtudes que engrandecen y dignifican al hombre, y que todavía es posible edificar.

Mostraba, también, a través de este gran tema, como la Filosofía Medieval, desde el universalismo y humanismo de que está traspasada, ha sido una de las etapas en la cuales se puso a prueba la creatividad y profundidad de la filosofía y del humanismo cristianismo medieval, “abría campos para el estudio y la resolución de importantes problemas civilizatorios, y con consecuencias importantes en la configuración ideológica y religiosa de las siglos inmediatamente posteriores”.

Nos ofrecía y nos ponía al descubierto al hombre que no puede ocultar su naturaleza pasional proteica, los mil rostros que anidan en él y que se expresan en buenos o malos sueños de la razón, virtudes y vicios, modelos de vida virtuosa o, por contra, ajenos a su condición y dignidad. Había, por ello, que saber domeñar, contener y modelarlo para hacer de

él algo bello tendiendo siempre al ideal, y llegar así a crear un espacio de concordia y armonía universal.

Era la teoría del hombre como proyecto moral, que se recibiría después en la filosofía del Renacimiento. Quizá, por ello, la imagen del caballero medieval que cabalgaba, a modo de emblema, en el tríptico del programa y en la página web del Congreso <http://www.puc.cl/filosofia/xcongresolafm/html/>, y con el ciervo que suspira y que tiende a las frescas y saludables aguas de los manantiales de la vida, que aparecía en su estandarte. El hombre como caballero preparado y dispuesto a acometer empresas esforzadas en pos de la virtud y del bien. Y ahora igualmente bello grabado en la sobrecubierta.

Tensión entre virtudes y vicios, batallas de amor en sueño, virtudes teologales, fe esperanza y caridad, y cardinales, frente a vicios y pecados capitales, soberbia (jactancia, superbia), avaricia (poder, pasión por las riquezas), lujuria, ira, gula, envidia y pereza. Sensualidad frente a idealidad. El bien contra el mal, la concordia de todos los hombres contra la discordia del egoísmo. El relato de una historia compartida por todos los hombres como comunidad humana o los relatos de la imaginación de historias particulares y excluyentes que ocultan los egoísmos de algunos hombres. Virtudes cívicas: justicia, templanza, prudencia y fortaleza, contra las mañas de los astutos: soberbia (opresión, jactancia, superbia), avaricia (poder, pasión por las riquezas), lujuria, ira, gula, envidia, pereza y mentira.

Y en medio, y vivificando todo, el amor, la caridad, el conocimiento verdadero, la felicidad, la libertad, la paz, el gozo, la esperanza, la fe, el sabernos mortales, la humildad, los deberes del corazón y del verdadero amor, la experiencia de Dios y de lo divino. El sentir la grandeza de ser hombre y la Sabiduría como medicina del alma.

Y todos estos aspectos y perspectivas de este gran tema de *Las pasiones* desde las distintas antropologías medievales, fundamentaciones ontológicas, filosóficas, teológicas y culturales. Se hizo, y se hace, una amplia reflexión filosófica e histórica, mostrando cómo se fue desarrollando este perfeccionamiento.

Y ahora, con la presente edición de las ponencias seleccionadas, un gran libro, que viene a llenar un gran vacío sobre este tema, y a congregarse sobre el mismo a los autores más significativos, principalmente de la Filosofía Medieval, y que está escrito desde una pluralidad de enfoques y riqueza de sensibilidades como sus autores que provienen de diversas Universidades y entornos culturales.

Se halla estructurado en cuatro secciones principales desde una perspectiva cronológica. La primera sección, abarca temporalmente desde el siglo IV a. C. hasta la patrística neoplatonizante del siglo XII. La segunda, revisa el pensamiento y sensibilidad de los filósofos del Medioevo árabe, entre los siglos IX y XIV, y hebreo del siglo X. La tercera sección está dedicada al siglo XIII, centrada en las escuelas del pensamiento cristiano de San Alberto Magno, Sto. Tomás, de Aquino y San Buenaventura. Y por último, la cuarta sección recoge diversos estudios en el giro hacia la filosofía moderna.

En concreto, en la primera sección titulada, *Helenismo, Patrística y Mística*, figuran los siguientes estudios: *La respuesta emocional en la comedia desde la Poética de Aristóteles*, de David Morales Troncoso; *A amizade na patrística: um modelo*, de João Lupi; *Autodeterminação, liberdade e livre-arbitrio: sobre a vontade em De libero arbitrio I*, de Roberto Hofmeister Pich; *Tumultus pectoris: El espacio vital de las afecciones en las Confesiones de San Agustín*, de Óscar Velásquez; *Amor ou paixões desordenadas como*

causa do mal na doutrina ético-moral de Santo Agostinho, de Marcos Roberto Nunes Costa; *Ira, iactantia, superbia em São Marthino de Dume*, de Maria de Lourdes Sirgado Ganho; *La pasión del infinito según Eriúgena*, de Oscar Federico Bauchwitz; *Vontade e beatitudine em São Anselmo*, de Paulo Ricardo Martines; *A alegria na obra de Anselmo de Aosta*, de Manoel Vasconcellos; *Alla ricerca del volto di amore: I canonici regolari e la riscoperta della mistica sponsale nel Medioevo*, de Jean Charles Leroy; *Las cabezas del dragón*, de Noeli Dutra Rossatto.

La segunda sección, *Pensamiento Árabe y Judío*, la estudian: *Del amor en la filosofía árabe*, de Rafael Ramón Guerrero; *Avicena e o Poema da medicina: A doutrina dos temperamentos de Galeno*, de Rosalie Helena de Souza Pereira; *Virtudes, paixões e vícios No segredo dos segredos do Pseudo-Aristoteles*, de Jan G. Ter Reegen; *La ética psicofilosófica de Ibn Gabirol*, de Jorge M. Ayala; *Averroes, sobre las pasiones*, de Josep Puig Montada; *Las diversas clases de percepción según Abderrahmán Ibn Jaldún*, de Luis Vivanco Saavedra.

La tercera sección, *Escuelas Cristianas del Siglo XIII*, consta de los siguientes estudios: *Fundamentos doctrinales de la reflexión moral en San Alberto Magno*, de Flavia Dessutto; *Passio y alteridad en El Breviloquium de Buenaventura*, de Anneliese Meis Wörmer; *As virtudes cardeais em São Boaventura*, de Luis Alberto De Boni; *El pecado de Adán y Eva. Buenaventura y Tomás de Aquino comentan a Pedro Lombardo*, de Celina A. Lértora Mendoza; *El yo ético y su circunstancia en Santo Tomás de Aquino*, de Humberto Giannini; *La individualidad y su relación con las pasiones del ser en Tomás de Aquino*, de Jorge J. E. Gracia y Paul Symington; *Invertendo a hierarquia*, de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento; *Rational Appetite and Emotion in Thomas Aquinas*, de Scott Randall Paine; *Ira, razón y justicia en la doctrina tomista*, de Silvana Filippi.

Y por último, la cuarta parte, *Estilos de la Lírica, de la Mística y de los Racionalismo del Siglo XII al XVII*, la cierran con los siguientes estudios: *The passion of Philosophy in the Convivio of Dante Alighieri*, de Jakob Hans Josef Schneider; «*Sapientia est medicina languorum omnium*». I vizi e la loro terapia nei proverbii medievali, de Gregorio Piaia; *La ciencia del verdadero conocimiento y del verdadero amor en el Libro de las criaturas de Ramón Sibiuda*, de José Luis Fuertes Herreros; *Psicofisiologia e teología das paixões: breve contributo para o tema da (des-) valorização das paixões no século XVI tomista*, de Mário Santiago de Carvalho; *Razón de la sensualidad y el amor: Santo Tomás, Suárez y Descartes*, de Giannina Burlando; *Noción medieval de la envidia en «Los teólogos» de José Luis Borges*, de Silvia Magnavacca.

Ofrece, además, el libro, tres índices: De nombres, de términos y de colaboradores. Y un *Prólogo* a cargo de la editora, la Profesora Giannina Burlando de la Pontificia Universidad Católica de Chile, y que en su día le cupo, también, el cuidado del Congreso.

Es este libro, ahora presentado, una magnífica contribución, y es y ha sido un lugar de encuentro de muchos especialistas de diversos continentes y Universidades en torno a las pasiones en la filosofía medieval, esto es, una reflexión profunda sobre el ser humano en el tiempo de la historia en la riqueza de sus expresiones.

Y a muchos hay que agradecer el que se pueda disponer de este precioso texto de Filosofía Medieval, como su editora lo hace notar, entre otros, a la *Comissão Brasileira de Filosofia Medieval* (CBFM), a la *Sociedade Ibero Americana de Estudios Neoplatónicos* (SIAEN), a la *Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale* (SIEPM), y

al Sr. Decano de la Facultad de Filosofía, Profesor Luis Flores Hernández. A todos ellos nuestra gratitud por este buen hacer y cuidada edición.

José Luis FUERTES HERREROS
 Universidad de Salamanca

FIDORA, Alexander: *Domingo Gudisalvo y la teoría de la ciencia arábigo-aristotélica*, Ediciones de la Universidad de Navarra, S.A (EUNSA) Pamplona, nº 108, 2009 Edición en español.

Domingo Gudisalvo (ca. 1110 -1190) fue uno de los más destacados traductores del siglo XII en Toledo. Su labor de recepción y traducción de Aristóteles, unida a sus obras filosóficas originales fue decisiva para la formación y asentamiento de las bases de la tradición filosófica latina. En esta obra, Alexander Fidora se propone estudiar la epistemología y la teoría de la ciencia de este autor, de corte claramente aristotélico, que le conforman como el primer pensador latino con una perspectiva auténticamente aristotélica en el curso de la época. El libro se inicia con una detallada introducción dedicada a la biografía de Gudisalvo donde, además de presentar sus traducciones y su producción original, se refuta la tesis de Adeline Rucquoi según la cual, el nombre de 'Gudisalvo' haría referencia a dos personas, por un lado a un traductor de Avicena y por otro al autor de las obras filosóficas entre las que destacaría el *De divisione philosophiae*. Apoyándose en numerosos documentos y materiales conservados, Fidora despeja cualquier duda respecto a este delicado punto, para dar paso a su magnífico trabajo de investigación.

La primera parte se centra en el estudio de la recepción y asimilación de los textos latinos cristianos a la luz de la filosofía árabe y en los presupuestos epistemológicos extraídos por Gudisalvo de este legado. El primer apartado está dedicado a la interpretación de la Biblia y el uso de citas provenientes de las Sagradas Escrituras por parte de Gudisalvo y en especial a sus consideraciones respecto a la distinción y concordancia entre teología y filosofía en el *De divisione philosophiae* y el *De procesione mundi*. Todo ello, se completa con una serie de consideraciones acerca de la influencia de determinados elementos epistemológicos de la *falsafa* (filosofía árabe) en su interpretación. En el segundo apartado Fidora aborda la asimilación de la epistemología de Boecio y el desarrollo que realiza Gudisalvo de la misma, basándose en los aristotélicos árabes. En este punto se comenta detalladamente la división boeciana de las ciencias según sus objetos, los métodos, la axiomática y las cuestiones relativas a su subordinación y diferenciación interna. La visión boeciana viene contrastada con las soluciones y correcciones llevadas a cabo por Gudisalvo, completándose esta primera parte con un estudio del influjo de Isidoro de Sevilla sobre el pensamiento de Gudisalvo. En el texto se muestra el desarrollo de la tradición isidoriana en Toledo hasta el siglo XII y las relaciones entre el *De divisione philosophiae* y las *Etymologiae* que se evidencian en el numeroso uso de citas de Isidoro, sobre todo para la definición de las ciencias más vinculadas con el legado árabe, astronomía, astrología y medicina. Finalmente se presenta la figura de Roberto Kilwardby, el más importante difusor de Gudisalvo, y su *De ortu scientiarum* como un punto intermedio entre las doctrinas de las dos obras mencionadas. La

primera parte se cierra con un alegato a favor de un boecianismo avicenzante como definición más adecuada del pensamiento de Gudisalvo que evidencia su papel mediador entre la tradición boeciana y la filosofía árabe.

La segunda parte consiste en un estudio de la recepción de Aristóteles y en concreto de su teoría del conocimiento y de las ciencias por parte de Gudisalvo. Fidora destaca la abundancia de estudios sobre el influjo de las fuentes árabes en nuestro autor, hecho que contrasta con la escasa atención prestada a las fuentes latinas cristianas y a la presencia de contenidos genuinamente aristotélicos en su pensamiento. Con la intención de paliar en la medida de lo posible estas deficiencias, en el primer apartado, Fidora se centra en la recepción explícita de Aristóteles por parte de Gudisalvo defendiendo, junto a muchos otros estudiosos, una visión del acerdiano que le presenta como el primer receptor en el medioevo latino no sólo de la doctrina aristotélica sino de los propios textos del filósofo griego. Las múltiples citas y referencias hacen pensar que no manejó únicamente comentarios árabes, sino que seguramente contaba con un acceso inmediato a la obra del Estagirita. En el segundo apartado la atención está dirigida a la incorporación de los elementos teóricos aristotélicos en la epistemología y teoría de la ciencia de Gudisalvo. Siguiendo la misma estructura que en la primera parte, se presenta la clasificación aristotélica de las ciencias según su objeto, presentando especial atención al fragmento del texto arábigo de la *Física* en el que se exponen las tres especies de ciencias. El tercer apartado está dedicado a la doctrina aristotélica de la $\epsilon\acute{\xi}\tau\sigma$ y la determinación de las ciencias como facultades del alma. En este caso se presentará el fragmento del *De Divisione philosophiae* dedicado a la enumeración de los términos empleados para referirse al concepto de ciencia y su posible influjo por parte de la *Ética a Nicómaco*. El cuarto apartado está dedicado a la axiomática aristotélica de las ciencias, donde se presta atención a las tradiciones árabes y latinas de los *Analíticos Segundos* y a la recepción de la axiomática boeciana. Los siguientes dos apartados se centran en la subordinación, diferenciación y división interna de las ciencias en Aristóteles, para finalizar con un cuarto apartado en el que se expone la tripartición aristotélica de la filosofía práctica y sus características en Gudisalvo.

Fidora cierra la obra ensayando una integración de sus conclusiones en el panorama de los fundamentos epistemológicos del renacimiento del siglo XII. Los casos particulares presentados en el estudio aparecen como puntos de enlace entre la tradición boeciana y la filosofía árabe, que en su fusión muestran la importancia del boecianismo avicenzante para la recepción y asimilación de la teoría del conocimiento y de las ciencias de Aristóteles en el siglo XII.

Ana Maria C. Minecan

RAIMUNDUS LULLUS, *An Introduction to his Life, Works and Thought*, Alexander Fidora y Josep E. Rubio (Eds.), Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, 214, Doctoris illuminati, Raimundi Lulli Opera Latina, Supplementum Lullianum, Tomo II, Turnhout-Belgium, Brepolis Publishers, 2008.

La magnífica obra que se presenta a continuación tiene el propósito de constituir una introducción al estudio de la biografía y el pensamiento teológico y filosófico de Ramón

Llull (c. 1232-1316). Su grandioso legado intelectual conformado por más de 280 obras, es abordado a través del hilo conductor del *ars lulliana*, sistema filosófico-teológico que se expresó en una gran variedad de formas literarias y lingüísticas en las que se evidencia una estrecha relación con las circunstancias biográficas del momento en el que fueron escritas cada una de ellas. Con la intención de ofrecer una visión general de este inagotable pensador, los autores de la obra ofrecen un esmerado estudio dividido en tres principales secciones.

La primera parte de la obra, a cargo de Fernando Domínguez y Jordi Gayà está dedicada a la vida de Ramón Llull. Con la intención de localizar adecuadamente su persona, tras establecer cuidadosamente las fuentes de su estudio basadas en múltiples documentos, entre las que destacan la propia autobiografía de Llull, *Vita coetanea* y otras referencias autobiográficas, los autores dedican un amplio espacio al entorno geopolítico que jalonará los primeros años de vida de Raimundo. El entorno socio cultural mallorquín queda enmarcado por un estudio de la casa de Aragón y el Reino balear al que se suma una perspectiva de las relaciones entre los judíos, musulmanes y cristianos de la isla. Un detallado apartado se dedica también a sus orígenes familiares, infancia e integración en la vida social y económica. A continuación el estudio se centra en su conversión y los nueve años de estudios en Mallorca donde Llull aprende árabe y se produce el descubrimiento del Arte cuando ‘el Señor iluminó de repente su mente, ofreciéndole la forma y el método de un libro contra los errores de los no creyentes.’¹ En los sucesivos apartados se van exponiendo momentos clave de la vida de nuestro autor cuyo hilo conductor serán sus numerosos viajes por Europa y África, presentando en cada momento, de forma cronológica y minuciosamente detallada, las obras que fueron redactadas al ritmo de sus vivencias personales. La primera parte se cierra con el Concilio de Viena y sus últimos viajes a Sicilia y África.

La segunda parte, a cargo de Fernando Domínguez, está dedicada a un estudio pormenorizado de todos los escritos lullianos, en total 280 obras, que han sido certificados, con excepción de unos pocos, hasta el momento. El catálogo cronológico viene precedido por una investigación acerca de las características principales de las redacciones de Llull, su estilo monótono y directo, el carácter autodidacta de su conocimiento del latín, el empleo de las lenguas y su singular importancia para el lenguaje y la literatura catalana. Todo ello viene complementado por un estudio en el que se detalla la transmisión de los más de 2000 manuscritos que se conservan y los criterios seguidos para la catalogación de los trabajos. A continuación se presenta la lista de obras basada en el material del Raimundus-Lullus-Institut, usado para la edición ROL (1957) y publicado por primera vez en la presente obra. Las 280 referencias vienen acompañadas por datos relativos al periodo y lugar en el que fueron escritas, rasgos e influencias principales de su redacción y tema desarrollado.

La última gran parte de esta obra dedicada al pensamiento de Raimundo Lullio, se halla a su vez subdividida en cuatro secciones. La primera de ellas, a cargo de Josep Enric Rubio está dedicada al propósito y función del *ars lulliana*, abordando su fundamentación externa a través del contexto colectivo de las religiones y su fundamentación interna mediante el estudio de los textos y métodos empleados. El desarrollo del método de Llull se presenta dividido cronológicamente en dos etapas. La primera abarca el periodo que va hasta 1290, donde se estudian principalmente las figuras, modos y cuestiones del *Ars compendiosa* y el *Ars demonstrativa*. La

¹ 189. *Vita coetanea*, ROL VIII, 280, II.159-161. Cit. p. 45.

segunda, comprende los cambios en el arte a partir de 1290 hasta la estructura, reglas y contenido del Arte final. Este primer apartado se complementa con dos apéndices dedicados respectivamente a las figuras del arte cuaternario y las figuras del arte ternario.

En el segundo apartado, titulado *Ámbito natural*, Josep Enric Rubio se centra en el estudio del lugar de la filosofía natural en los trabajos de Llull, prestando atención al simbolismo cosmológico y a la estructura del cosmos analógico cuya estructura aparece explicada en un apartado dedicado a las cuestiones relativas al mundo sublunar: caos, cuerpos elementales, teoría de los cuatro elementos, cualidades, las mezclas, lo complejo y la alquimia; y otro dedicado a las esferas celestes donde se estudia la contribución de Llull al modelo tradicional, sus consideraciones acerca de la acción a distancia, el estatus científico de la astronomía junto y su crítica a la ciencia antigua. *Ámbito humano*, a cargo de Marta M. M. Romano y Óscar de la Cruz, constituye el tercer apartado centrado en los temas relativos a la naturaleza del hombre, la moralidad, el ámbito cívico y eclesiástico, cuestiones relativas a las cruzadas y las misiones, los periodos de la historia, naciones y religiones y reflexiones en torno a judíos, musulmanes y cristianos.

El cuarto apartado, *Ámbito divino*, presenta al Ramón Llull teólogo. Jordi Gayá expone el pensamiento del mallorquín en lo que concierne a las cuestiones acerca de la divinidad y a su consideración del uso, principios y finalidad de la teología. El apartado se completa con un estudio la definición lulliana de Dios a partir del significado de sus designios, los principios de la metafísica y las relaciones entre ciencia y religión, para finalizar con el tratamiento que Llull ofrece a los misterios de la trinidad, la creación y la encarnación.

Ana Maria C. Minecan

GARNETT, Georges. *Marsilius of Padua and the Truth of History*, Oxford University Press, 2006, pp. 221; Moreno-Riaño, Gerson (ed.) *The World of Marsilius of Padua*, Brepols, 2006, pp. 279, y Syros, Vasileios, *Die Rezeption der aristotelischen politischen Philosophie bei Marsilius von Padua*, Brill, 2007, pp. 364.

Cuando entregué a la editorial el manuscrito de *Religión y Poder. Marsilio de Padua: ¿La primera teoría laica del Estado?* (Biblioteca Nueva - Prensas Universitarias de Zaragoza, 2007), no había podido incluir tres libros dedicados a Marsilio de Padua (MP), que estaban entonces también en prensa. La publicación de estos libros, que presento ahora brevemente, en algunas de las editoriales más prestigiosas de este ámbito de investigación muestra la importancia de este pensador y el interés que despierta hoy su estudio.

1. *Marsilius of Padua and the Truth of History*, de G. Garnett, es un libro de tesis, crítico con las interpretaciones predominantes del *Defensor pacis*: obedece al propósito de incluir a MP dentro de la tradición medieval del romanismo y de la nostalgia por el Imperio, y concluye que su obra sería la exposición de un programa político-mesiánico, basado en una ineluctable fe en la divina providencia. Según Garnett, el *Defensor pacis* no es la obra de un pensador positivista, secular y republicano, sino alguien que tenía una concepción providencial cristiana de la historia, focalizada en el Imperio Romano, y veía el “ministro de Dios” en Luis de Baviera, no en el Papa. Esa sería la “escatológica verdad de la historia” (p.

195). Sostiene que, lejos de haber trascendido a su época, como han proclamado muchos estudiosos, su lenguaje, las autoridades que cita y las tesis que defiende son profundamente medievales y la rápida y rotunda condena por Juan XXII, en *Licet iuxta doctrinam*, indica que sus ideas no eran tan novedosas, sino que eran peligrosas precisamente porque eran comprensibles por los lectores de entonces: MP intentaba demostrar cómo y por qué la historia cristiana había errado el camino y cortar de raíz la causa de ese error, que lógicamente ignoraba Aristóteles, como dice al principio (*DP* I.I.7). La providencia le habría ordenado esa misión, según explica él mismo (*DP* I.XIX.13). Los enunciados de los capítulos hablan por sí mismos de cómo Garnett interpreta la obra marsiliana en clave de una concepción providencialista e imperial de la historia: “Providential History from the Reign of Constantine”; “Christian Providential History: A Dialectic of Perfection and Perversion”; “The History of th Holy Roman Empire”; “Canon Law and Conflict between Emperor and Pope”; “The Historian’s Use of his Canon Law Sources”.

Comienza con una larga Introducción, que ocupa casi la cuarta parte del libro. En ella repasa y rechaza las interpretaciones modernas más conocidas (Lagarde, Gewirth, Nederman) y apuesta por seguir la senda de Quillet, para quien “la doctrina de la soberanía (...) es un mero artificio dirigido a sostener los fundamentos teóricos del poder político del Imperio en oposición a las estructuras monárquicas temporales del Papado” (p. 12). Pero, antes, presenta los principales acontecimientos del conflicto entre Luis de Baviera, que reclamaba el título de Emperador Romano, y el papa Juan XXII, calificándolo, con palabras de Ferdinand Gregorovius, de “caricatura completamente insoportable de un gran pasado”, lejos de ser, “un asombroso testimonio del progreso del pensamiento humano” (p. 1).

El autor da gran importancia a la segunda Parte del *Defensor pacis* y a las dos obras menores de MP, *El Defensor Menor* y *La transferencia del Imperio* (traducidas en *Sobre el poder del Imperio y del Papa*, Biblioteca Nueva, 2004). El último capítulo destaca que MP conocía la Curia de modo más profundo que lo que hace suponer la simple mención a su paso por Aviñón (*DP* II.XXIV.17) y que manejaba con maestría “impresionante” el Derecho canónico de los pontificados más recientes. Pero explica que, si MP no cita el derecho canónico de los siglos anteriores, es “deliberadamente, no por ignorancia” (p. 184): prefiere emplear la colección de Pseudo-Isidoro antes que el Decreto de Graciano, o las glosas de Hugucio, porque trata de buscar la base de la justificación de la hierocracia papal más extrema. Es interesante también el análisis de la transformación del Imperio en Romano en Imperio Cristiano por la conversión de Constantino, el papel de la donación de Constantino en la obra marsiliana, la génesis y transformación de la *plenitudo potestatis*, las diferencias de MP con el proyecto universalista de Dante, entre otros aspectos

El hecho de que la opción imperial de MP sea clara y puedan encontrarse en su obra apoyos de origen providencialista, no impide afirmar que esta lectura es demasiado unilateral, pues no tiene en cuenta que en la primera Parte del *Defensor pacis* hay una completa teoría política, expresada en lenguaje aristotélico. Se puede discutir sobre si el motivo por el que el Paduano escribió esta obra y apoyar el bando imperial fue la ambición política o la inspiración religiosa, pero no cabe ninguna duda de su formación filosófica y de que autores como Pedro Abano o Juan de Jandún influyeron decisivamente en un autor que ni siquiera acabó de estudiar teología.

2. *The World of Marsilius of Padua*, libro coordinado por Moreno-Riaño, estudia, por el contrario, diferentes aspectos del mundo de MP y sostiene que, si bien MP pudo tener aspiraciones políticas reales y concretas que quedaron frustradas, no hay ninguna duda de que completó una verdadera teoría política. Es la primera obra colectiva e internacional sobre él en este siglo (en el siglo XX hubo dos: las actas de los Congresos de 1942 y 1980) y su pretensión es contribuir a la bibliografía marsiliana con aportaciones de las más recientes investigaciones sobre el pensador paduano. La mayoría de los autores, algunos ya consagrados como Cary J. Nederman o J. Canning, y otros noveles, debatieron varios días sobre la vida y la obra de MP, en el Marsilius of Padua World Congress, bajo los auspicios del *2003 International Medieval Congress*, organizado por el International Medieval Institute, en la Universidad de Leeds (Inglaterra). La premisa de los trabajos resultantes de aquel encuentro es que la complejidad de los escritos y argumentos de MP hace imprescindible una interpretación y una evaluación interdisciplinar de su obra. La habilidad con la que MP bucea en campos tan variados como la historia, el derecho, la medicina o la teología, además de la filosofía, requiere no primar un punto de vista excluyente ni fiarse demasiado de las interpretaciones unilaterales.

Los autores parten del convencimiento de que MP no es conocido aún en los círculos universitarios en el nivel que le corresponde y el objetivo del libro es darlo a conocer a un ámbito académico más amplio que el estrictamente reducido a los historiadores del pensamiento político. Los trabajos incluidos en este libro significan un avance en ese sentido y plantean aspectos e influencias que pueden interesar a una audiencia académica más variada.

Nederman escribe un ensayo introductorio, “Marsiglio of Padua Studies Today and Tomorrow”, en el que repasa las principales interpretaciones de MP y las nuevas líneas de investigación que abren sugerentes caminos. Sostiene que la obra marsiliana no sólo propone una perspectiva teórica muy diferente para la política, sino que también es pertinente para los debates políticos contemporáneos sobre la tolerancia y el republicanismo cívico; y opina que, si MP emplea la polémica, lo hace sólo en aras de avanzar en su teoría política secular. Luego, el libro se estructura en tres secciones: “Historical Background”, “Methods and Sources” y “Theoretical Premises”.

La primera sección analiza ciertos acontecimientos políticos y eclesiásticos que rodearon la vida de MP desde la publicación del *Defensor pacis*: F. Godthardt, en “The Philosopher as Political Actor: Marsilius of Padua at the Court of Ludwig the Bavaria: The Sources Revisited”, estudia importantes detalles biográficos y lanza la tesis de que MP no ‘se refugió’ en la Corte de Luis de Baviera, porque ‘huyera’, como se viene sosteniendo, sino que lo hizo por decisión propia, debida a la ambición personal de quien, además de ser un teórico de la política, era un hombre político. Th. Turley en “The Impact of Marsilius: The Papalist Responses to the *Defensor pacis*”, analiza las reacciones que produjo la teoría eclesiológico-política marsiliana y, frente a la opinión de R. Scholz de que la reacción papista fue anodina, argumenta que la Curia se tomó muy en serio el ataque a los fundamentos del poder papal y se vieron obligados a ir más allá de la mera repetición de los tradicionales argumentos papales. El trabajo que cierra la sección, “The King of the Locusts Who Destroyed the Poverty of Christ’: Pope John XXII, Marsilius of Padua, and the Franciscan Question”, de G. Gonzales, sugiere que los textos sobre la pobreza que figuran en la segun-

da Parte del *Defensor pacis* cambiaron el curso del debate al dar a los franciscanos ‘nuevas’ armas con las que combatir al Papado.

La segunda sección examina algunas raíces intelectuales y metodológicas del pensamiento de MP. En “Issues in Translating the *Defensor pacis*”, A. Brett (autora de una segunda y excelente traducción inglesa de esta obra) muestra las dificultades conceptuales y lingüísticas encontradas al traducir los textos marsilianos, sobre todo, porque ellos mismos pretenden intervenir y clarificar el discurso político de entonces, que no es un discurso atemporal, sino altamente politizado e históricamente determinado. F. J. Cesar indaga, en “Divine and Human Writings in Marsilius of Padua’s *Defensor pacis*: Expressions of Truth”, cómo la concepción de la verdad y la seguridad sirve para basar el uso de las fuentes sagradas y seculares y desacreditar la autoridad de los decretos papales basados en una exégesis metafórica de las Escrituras. El ensayo de H. Hamilton-Breakley, “Marsilius of Padua’s Conception of Natural Law Revisited”, trata la controvertida cuestión de la ley natural en la teoría política de MP y sugiere, aunque sin pronunciarse del todo, que el método de argumentación científico empleado tiene fuertes reminiscencias de la ley natural en ética. En “The Nature of Grace and Its Relation to Political Philosophy in Marsilius of Padua’s *Defensor pacis*”, M. J. Sweeney plantea que, según MP, es una tergiversación que la ley de la gracia haya conducido a la situación que él describe y critica como fruto de que las autoridades de la Iglesia han rechazado y sustituido la autoridad de las palabras de Cristo. Por fin, A. Aichelle, en “Heart and Soul of the State: Some Remarks Concerning Aristotelian Ontology and Medieval Theory of Medicine in Marsilius of Padua’s *Defensor pacis*”, plantea el papel de la medicina en la teoría política marsiliana y se centra en el uso de la analogía entre organismo y Estado.

El trabajo de B. Koch que abre la última sección, *Marsilius and Hobbes on Religion and Papal Power: Some Observations on Similarities*, explora “la coincidencia de estos dos autores en las tesis más incisivas, con el objetivo de establecer líneas de continuidad entre los últimos pensadores medievales y los creadores del pensamiento político moderno. Por su parte, J. Canning argumenta, en “Power and Powerlessness in the Political Thought of Marsilius of Padua”, que la primera preocupación de MP es la correcta ubicación del poder en la comunidad y que la interpretación correcta de su teoría política debe partir de la centralidad que el poder tiene en ella, por encima de la idea de soberanía popular o del consenso. Precisamente, V. Syros, en “The Sovereignty of the Multitude in the Works of Marsilius of Padua: Peter of Auvergne, and Some Other Aristotelian Commentators”, estudia la recepción de la doctrina de la ‘soberanía de la multitud’ en MP en relación a otros autores contemporáneos, como Pedro de Alvernia y Nicolás de Vaudémont y concluye que la soberanía popular ocupa un lugar central en la obra marsiliana, pero que su interpretación rompe con la tradicional del aristotelismo político. El coordinador del libro, G. Moreno-Riaño, es el autor del ensayo final, “Hierarchy, Ambiguity, and *Via Media* in Marsilius of Padua’s *Defensor pacis*”, en el que destaca la importancia de varias ideas políticas en esta obra (la comunidad humana perfecta: racionalidad, ley y consenso, pobreza y poder político, *ius* y poder, status y poder) y acaba proponiendo una posible *via media* entre las lecturas contrapuestas que priorizan el poder (Canning) o el consenso (Nederman).

3. El autor del último libro reseñado, *Die Rezeption der aristotelischen politischen Philosophie bei Marsilius von Padua*, es V. Syros, ya presente en el libro anterior. El subtítulo —“Eine Untersuchung zur ersten Diktion des *Defensor pacis*”— nos indica que la

investigación se circunscribe a la primera Parte de la obra mayor de MP. Es fruto de una tesis doctoral, dirigida por J. Miethke y defendida en la Universidad de Heidelberg en 2006. Se ocupa de cómo MP construyó su teoría política sobre los conceptos de la filosofía política de Aristóteles y sostiene que el Paduano se aleja de la filosofía aristotélica, porque establece una marcada separación entre ética y política, a diferencia de los comentaristas medievales, desde Alberto Magno y Tomás de Aquino hasta su amigo Juan de Jandún, pasando por Pedro de Alvernia o Egidio Romano.

Se divide la obra en tres partes:

La primera recoge el trasfondo biográfico de MP, exponiendo primero los datos de sus estancias en París y en la Corte bávara y, luego, las principales influencias paduanas y parisinas. Para evaluar las ideas políticas de MP, se refiere a sus lazos con el medio cultural en Padua, en particular, el círculo de los prehumanistas (sobre todo, Albertino Mussato y, antes, Lovato Lovati); analiza los Estatutos del Comune de Padua y los cronistas (Rolandino de Padua); y se detiene en la influencia de Pedro Abano, figura central en la historia de la medicina medieval y la filosofía natural, que puede estar en el origen del interés de MP por la investigación de las causas eficientes, de la orientación genética de su teoría política, así como de la relación que ve entre la astrología y los factores climáticos y el curso de los acontecimientos políticos, por el otro. En el medio parisino se centra en la recepción del averroísmo y su amistad con Juan de Jandún.

En la segunda parte Syros expone la metodología seguida para sostener la tesis de que MP se desvía de la filosófica aristotélica, a pesar de usar el lenguaje del Estagirita. El autor lleva a cabo una exhaustiva comparación con el original griego de las citas de las traducciones latinas de las obras de Aristóteles, de Moerbeke, que aparecen en el *Defensor pacis*, no sólo de la *Política*, sino también de la *Ética a Nicómaco*, la *Retórica* y la *Metafísica*.

La más extensa es la tercera parte —“Die Prinzipien von Marsilius’ politischer Theorie”—, que consta de 5 capítulos y ocupa unas doscientas páginas. También es, teóricamente, la más sólida. En ella el autor interpreta los temas nucleares de la teoría política marsiliana. Los dos primeros capítulos tratan sobre el origen y de la organización de la comunidad política. Mientras que Aristóteles considera que la aparición de la comunidad política es el fruto natural de la naturaleza social o política del hombre, para MP, en cambio, la comunidad política surge por la necesidad del hombre para satisfacer las necesidades elementales para su supervivencia y para garantizar su seguridad, aunque admita que la motivación a proseguir sus beneficios y evitar cualquier cosa en detrimento de su existencia se basa en un impulso natural, según la doctrina estoico-ciceroniana sobre la creación de las comunidades civiles. Por tanto, la comunidad política perfecta, según el Paduano, no sería una entidad indispensable para alcanzar la meta suprema de la vida humana, es decir, la perfección moral, como lo es la *polis* de Aristóteles, sino el medio necesario para asegurar la supervivencia del ser humano en este mundo. En consecuencia, el concepto de la “vida buena” está desprovisto de toda dimensión moral en MP, que identifica “*vivere bene*” y “*sufficiens vita*”. Por ello también, sin negar totalmente la teleología aristotélica, la obra marsiliana se ocupa más de conocer la “causa eficiente” de la génesis y la naturaleza de la comunidad perfecta, como paso fundamental para basar su estabilidad política y prevenir los disturbios internos.

Syros encuentra la diferencia más fundamental entre Marsilio y Aristóteles en la teoría marsiliana de la ley, que es estudiada en los capítulos 3 y 4. La legislación es considerada por MP desde un punto de vista funcional, como un vehículo para la regulación de las relaciones entre los ciudadanos, que, por tanto, garantiza la cohesión y la unidad de la comunidad política. A diferencia de Aristóteles, no cabe que tanto las leyes escritas como las no escritas contribuyan a la vida virtuosa del hombre. Además, MP se refiere a leyes como el producto de la prudencia colectiva de un número de individuos o generaciones, mientras que, según el modelo de Aristóteles, el legislador ideal después de Solón es el de una persona prudente que instituye leyes y establece las constituciones de una comunidad política. Para Marsilio, sólo puede el legislador la *universitas*, es decir, el pueblo, o la “*pars valentior*” de ellos. Por tanto, asume la teoría aristotélica de la soberanía de la multitud como un todo, que se basa en la doctrina aristotélica de la sabiduría colectiva de los Muchos; con la diferencia de que Aristóteles aplica esta teoría sólo para la elección de los gobernantes y el nombramiento de los magistrados, y MP extiende su validez a la tarea de legislar. En suma, convierte al conjunto de los ciudadanos, o su “parte prevalente”, en la única fuente legítima del poder legislativo y en la suprema autoridad de la comunidad política, y les atribuye la competencia de nombrar a los gobernantes y controlar su ejercicio del gobierno.

El capítulo 5 se dedica al gobierno de la comunidad política, y contempla importantes aspectos marsilianos como el uso de la metáfora biológica para ubicar el Gobierno dentro de la comunidad política, la exigencia de unidad de la comunidad y la reprobación de los gobernantes.

Y en el capítulo final — “Balance y perspectivas: desiderata de la investigación sobre Marsilio”— destaca de nuevo la interpretación del texto marsiliano en lo que respecta a la identificación de la tendencia o voluntad de supervivencia o conservación de la propia vida con la fuerza que promueve y sustenta la comunidad humana, lo que enlaza con la tradición estoica y ciceroniana y anticipa a Hobbes en algún aspecto; e insiste en el “legislador humano” como causa primera de la comunidad política, del régimen o gobierno como causa segunda y de los gobernantes como instrumentos de paz. Pero se fija, de modo especial, en la explicación de la génesis del Estado y su buen funcionamiento, o de la “sociedad bien organizada”, por medio de la metáfora biológica, de la gestación y de la vida sana del organismo, que a juicio del autor, merece una investigación ulterior, que se centrase “a fondo en los aspectos técnicos de la metafórica biológica de Marsilio y pudiera contribuir esencialmente, entre otras cosas, a documentar en concreto la influencia de la medicina de Pedro de Abano en el *Defensor pacis...*” (p.284). “En ese contexto otra cuestión a investigar sería la relación entre la doctrina marsiliana sobre la potencia o fuerza de engendrar, de una parte y, de otra, el *Canon* de Avicena y los escritos de medicina de Maimónides, en especial para definir el concepto y la función del *spiritus (pnueuma)* en el proceso de gestación [*Zeugungsverfahren*]” (p.285); lo que no sólo ayudaría a una mejor comprensión de la teoría política de Marsilio, tal como la expone en su primera *Dictio* del *Defensor pacis*, sino a entender también lo que enseña sobre la organización de la Iglesia en la segunda *Dictio* (Vide *Ibidem*, nota 5).

Podemos concluir que la tesis principal de la obra es la desviación de la obra marsiliana respecto de la Filosofía política de Aristóteles (la autonomía de la política respecto de la ética, el predominio de la causa eficiente de la *civitas* y del poder en ella sobre los plantea-

mientos finalistas, la identificación del legislador con la multitud y no con personas singulares). Pero también deja claras evidencias de que las ideas de MP no se pueden asimilar sin más con el averroísmo, como habitualmente se había venido afirmando; y presenta grandes diferencias entre MP y Averroes, de quien el primero rechaza que la comunidad política tenga otro objetivo más elevado, que el legislador sea el gobernante ideal, o el papel de la retórica. Asimismo compara las ideas políticas de MP con las de su compañero Juan de Jandún y señala los diferentes puntos de vista de ambos sobre el propósito y la unidad de la comunidad política, sobre el legislador, la ley natural, la monarquía y la esclavitud natural. Y apunta que habría que estudiar más las relaciones entre MP y Maimónides (uno de los autores más citados), con quien coincide al menos en la clasificación de los actos humanos y la división de la ley divina y humana. En cambio, echamos en falta un planteamiento de la posible influencia de Al-Farabi, quien las pocas veces que es citado aparece junto a Averroes.

La obra se completa con dos anexos y la bibliografía. El primer anexo antologiza nueve párrafos de la primera Parte del *Defensor pacis* que contienen el uso de la metáfora biológica; el segundo anexo incluye nueve artículos de los Estatutos de Padua; y la bibliografía ocupa 50 páginas. Si a ello añadimos las numerosas y a menudo muy extensas notas a pie de página, nos hallamos ante el resultado de una rigurosa y exhaustiva investigación sobre las bases filosóficas de la teoría política de MP. Además de erudición, este trabajo contiene un exhaustivo análisis comparativo de fuentes, que sintetiza con resolución, y presenta con claridad los problemas teóricos. Estamos ante una obra de referencia imprescindible, que integra y en algún aspecto supera lo escrito anteriormente sobre el tipo de aristotelismo que profesa MP.

Conviene precisar que la investigación sólo abarca la primera Parte del *Defensor pacis*. Por supuesto, esos primeros 19 capítulos de la obra marsiliana se pueden leer como una obra completa, que contiene una teoría política perfectamente articulada. Pero MP no publicó dos obras, sino una sola con tres Partes (dos de exposición y argumentación y una tercera, de conclusiones comunes); además, las remisiones de la segunda (mucho más extensa) a la primera son constantes y dan una insoslayable unidad al conjunto; y, de hecho, la condena de esta obra se centró casi exclusivamente en la segunda Parte. De modo que tiene pleno sentido preguntarse si se puede comprender la teoría política de MP desde el análisis sólo de la primera Parte. Esta observación no invalida los resultados de la investigación, porque discrepo de quienes que ven en MP sólo un ideólogo imperial, más bien utópico, y de quienes llegan a negar que tenga realmente una teoría política secular. Pero es importante subrayar que, si MP se desliga de la comprensión ética y teleológica de la filosofía política de Aristóteles, y de los aristotélicos de su época, es justo porque pretende construir una teoría política secular con la que combatir la hierocracia papal, que critica sobre todo en la segunda Parte, y que, así, logra levantar la primera teoría laica del poder político.

MARTÍNEZ MARZOA, F.: *Pasión tranquila (Ensayo sobre la filosofía de Hume)*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2009. 139 pp.

La historiografía de la Filosofía moderna destaca habitualmente que el racionalismo y el empirismo fueron sintetizados por Kant. Este libro de Felipe Martínez Marzoa viene a aclarar cuál es la pregunta filosófica que subyace históricamente entre el pensamiento de Leibniz y el de Kant tomando como base la obra de Hume. El autor (como hizo ya en *Cálculo y ser*, su libro dedicado a Leibniz), lee a Hume desde la perspectiva kantiana, y su hermenéutica de las obras del pensador escocés guardan una estrecha relación con su hermenéutica general de la Modernidad filosófica, que tiene en Kant uno de los grandes hitos.

Marzoa explica la Historia de la Filosofía moderna como un tránsito entre Descartes y Nietzsche, que tiene su centro en Kant (algo que puede verse ya en *De Kant a Hölderlin* y, sobre todo, en el segundo tomo de su *Historia de la Filosofía*). Esta centralidad de Kant, por otra parte muy común entre los historiadores de la filosofía, adquiere una plasmación muy concreta cuando el profesor gallego se ocupa de los filósofos anteriores y posteriores al pensador de Königsberg: en cuanto a los primeros, su interés se encuentra en mostrar sus “intuiciones prekantianas” (es el caso de Descartes y Leibniz, y últimamente Hobbes y Hume), mientras que en los posteriores (Hegel, Hölderlin, Marx) se enfatiza el “legado kantiano”.

En *Pasión Tranquila*, el libro dedicado a Hume, el autor se esfuerza en presentar en pocas páginas una visión coherente y homogénea de la obra del pensador escocés. Creo que es expositivamente más eficaz evitar, por una parte, elaborar un resumen del libro, (que, por otra parte, puede encontrarse sin grandes modificaciones en *Historia de la Filosofía II*, ed. 1994, pp. 103-105) para centrarme directamente en las aportaciones hermenéuticas del propio Marzoa, que devienen, por otra parte, el armazón conceptual de la obra.

El autor, como viene siendo habitual, presenta una lectura unitaria y fenomenológica de un filósofo. En este caso, la exposición de Hume discurre al socaire de las que en su día hizo de Leibniz y de Kant. La tesis principal del libro es, a mi entender, la siguiente: Hume es un filósofo (en el sentido en el que Marzoa utiliza esa palabra, a saber, un fenomenólogo) que representa un hito en la Ilustración (entendida como el momento de *sképsis* frente a la concepción unitaria “uno-todo” de la filosofía y de la ciencia moderna), y que posibilita esa “suspensión” ontológica y epistemológica que había iniciado en cierta manera Leibniz y que, de forma bastante distinta, acabaría de perfilar Kant.

Si en la *Historia de la Filosofía*, el autor había dedicado tres someras páginas a examinar la filosofía de Hume, casi quince años después el profesor gallego dedica una obra entera para “rehabilitar” al escocés. Si se contasen las referencias a Hume en la obra de Marzoa antes de esta primera década del siglo XXI serían muy pocas: se trata de cierto “despertar” del “sueño” racionalista -que no dogmático-, que ha presidido siempre la labor honrada, profunda y callada de Marzoa.

El cambio paulatino en su intelección de Hume viene motivado por el descubrimiento de las estructuras fenomenológicas de *A Treatise on Human Nature*, algo que había silenciado o ladeado la historiografía clásica sobre Hume y sobre el empirismo. El autor viene a decir en su obra que en el *Treatise* pueden verse con mayor exactitud las “costuras” de la obra humeana, que después fue revisada y expuesta por partes, que carecían ya de la globalidad y del propósito de fondo que subyacía en el *Treatise*.

El profesor gallego expuso hace años en las aulas de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona un primer proyecto de este libro, que también se centraba, casi en exclusiva, en la primera y más voluminosa obra de Hume. Y es que, en efecto, siguiendo la línea argumental de Marzoa, el filósofo escocés percibió en su juventud las diferencias entre facticidad y validez, consignó que la validez reposa en una facticidad y que la facticidad exige una relativa inmediatez. Esta diferencia entre facticidad y validez, presente en la *Historia de la Filosofía* y en *Cálculo y ser*, es la base de la lectura fenomenológica de Hume.

Esta distinción entre lo fenoménico y lo fenomenológico es algo que Hume reconoce implícitamente en el uso poliédrico de los términos “filosófico” y “natural” (p. 38). Esto permite que Marzoa desarrolle su particular visión sobre Hume, y que matice los adjetivos con los que su filosofía ha sido calificada habitualmente: empirista y escéptica. Tal vez éste sea el punto más importante al que quiere llegar el autor: la determinación de cómo entender el empirismo y hasta qué punto la filosofía de Hume es escéptica.

Para responder a estas cuestiones conviene saber que Marzoa considera que “la ciencia de la naturaleza humana” o la “filosofía moral” es lo que podríamos denominar, fenomenológicamente, la “filosofía de Hume”. Esta afirmación, tomada rotundamente, equivaldría a decir que la única base para reconstruir el proyecto fenomenológico de Hume es el *Treatise*, pues en las demás ya se han borrado esas marcas.

Los capítulos 5 a 14 de la obra vienen a ser una reconstrucción de ese proyecto, a partir de un comentario de los aspectos principales de las tres partes del *Treatise*, que constituye la parte central del libro, y quizás la menos “original”. Esto último no quiere decir -ni mucho menos- que carezca de interés, sino más bien que la explicación de las ideas, las impresiones y el carácter de las pasiones son temas mucho más trillados por los estudiosos de Hume.

Quizás, entre ellos, el capítulo más novedoso sea el de las pasiones (tal vez por el valor que les otorga), y en particular el carácter paradójico de las *calm passions* (que dan nombre al libro). En particular, Marzoa destaca que éstas permiten entender mejor la estructura fenomenológica de la simpatía, que el profesor gallego entiende como un “poder tener la idea compleja que describe la situación del otro” (p. 71). La historiografía tradicional había destacado siempre el carácter irracional de las pasiones; Marzoa pone de relieve su peculiar estructura fenomenológica, cuya carga teórica pasa inadvertida. La interpretación que hace Marzoa de las *calm passions* permite comprender cuál su alcance epistemológico, y su íntima unión con la teoría humeana del conocimiento. El autor del libro que aquí se reseña comenta que no hay una verdadera “división” entre pasiones violentas y tranquilas, sino que en las segundas se da el componente paradójico de que son un “ponerse en el caso el otro sin ser el otro”, algo que permite una distancia que revela la estructura fenomenológica de la pasión.

En todo caso, el punto de llegada es el que se encuentra entre los capítulos 15 a 20, es decir, la explicación acerca de cuán escéptica es y en qué sentido es experimental la filosofía de Hume. El escepticismo consiste en problematizar (o poner en duda) el uno-todo que caracteriza a la filosofía y a la ciencia de la Modernidad, o dicho de otra forma, comprender que si el principio de la causalidad -propio de la física matemática que abre la Modernidad- queda suspendido, se produce lo que Marzoa llama “distancia” frente a la “presencia” (p. 104). Tal distancia se encuentra, según Hume en tres niveles: como deter-

minación de la conducta, como enjuiciamiento o apreciación o como carácter de la propia *moral philosophy*.

En definitiva, para Marzoa la impresión puede retornar, desde el punto de vista fenomenológico, bajo la manifestación fenomenológica de la idea o bajo la distancia frente al contenido de esta propia idea: en el primer caso no existe *sképsis*, y en el segundo sí. Tal cuestión se trata en los capítulos 18 y 19 en referencia a lo que se ha llamado “religión natural” e “Ilustración”.

En el caso de la religión natural, la *sképsis* es el “antídoto” entre el más allá -como superstición- y el “arrebato” de la Ilustración. Respecto a la Ilustración, Marzoa concluye el libro afirmando una tesis poco compartida en la historiografía de la filosofía, a saber: Hume es un verdadero “filósofo” ilustrado (y, hasta cierto punto, puede decirse que es el único) pues frente al “uno-todo” de la Ciencia y de la Filosofía moderna, el filósofo escocés plantea una *sképsis*, es decir, una distancia o una suspensión frente a esa creencia general del “uno-todo” moderno, basada en la causalidad general y en la matemática.

En este sentido (y sólo en éste), Hume es el “filósofo ilustrado”, el representante de la filosofía *Enlightenment*, pues para Marzoa “Ilustración” significa la distancia frente al “uno-todo” racionalista de la Modernidad. Esta tesis historiográfica matiza la consideración general de que la Ilustración es el clímax de la Modernidad. Frente a quienes piensan que la Ilustración es la consumación de la Modernidad, para Marzoa la Ilustración es el momento de duda o de distancia frente a la Modernidad misma, hecho que posibilita que luego Kant desarrolle lo que en Leibniz estaba ya *in nuce* y que empezó a esbozar Hume. La importancia del escocés en la “Historia de la Filosofía” es el viraje escéptico respecto a la Modernidad misma, hecho que allanó el camino a Kant.

En fin, este libro es plenamente coherente con la anterior labor hermenéutica del autor: explica con claridad la importancia de Hume, a la vez que ofrece una visión completa del autor en pocas páginas. Quizás, para acabar, conviene referirse a la elaboración del libro. Los asiduos lectores de la obra de este profesor suelen estar acostumbrados a su estilo adusto y denso, que obliga a releer cada una de las páginas. En este caso, la exposición es más tranquila que las anteriores, más sosegada y menos reconcentrada. También la obra concluye inusualmente con una bibliografía comentada, un detalle digno de alabanza.

En todo caso, tal calma expositiva -siempre de los límites estilísticos de Marzoa- permite conocer una dimensión desconocida para sus lectores (pero no para sus alumnos). Unos y otros, que respectivamente, son y han sido legión, podrán disfrutar con este libro sazonado con las mejores virtudes expositivas del profesor gallego. Tal vez, en definitiva, y gracias a Hume, los lectores puedan conocer a un Marzoa *simpático* y lleno de *pasión tranquila*.

Rafael RAMIS BARCELÓ
 Universidad Pompeu Fabra
 rafael.ramis@upf.edu

FORTE, J. M. y P. LÓPEZ ÁLVAREZ (eds.): *Maquiavelo y España. Maquiavelismo y antimachiavelismo en la cultura española de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.

Muchas de las Actas que recogen las ponencias y las comunicaciones de los Congresos suelen ser obras muy heterogéneas y de un valor desigual. El libro que aquí reseñamos es exactamente lo contrario: congrega una serie de ponencias que se complementan muy bien y que dan una visión clara de los problemas del maquiavelismo en España. El conjunto de escritos que conforman el libro procede de un Seminario Internacional Complutense titulado “Maquiavelo y el Maquiavelismo en el pensamiento político español de los siglos XVI y XVII”, celebrado en 2007. En total hay once capítulos, en los que se trata la relación de Maquiavelo y España desde un prisma verdaderamente pluridisciplinar (histórico, filosófico, politológico y filológico).

La introducción de Juan Manuel Forte y de Pablo López Álvarez, editores del volumen y profesores de la Universidad Complutense, es una excelente presentación del problema en cuestión: el escaso conocimiento de las relaciones entre Maquiavelo y España. Muchos estudiosos han desdeñado el período por considerarlo mediocre y excesivamente escorado hacia el catolicismo inquisitorial, mientras que otros han tratado el tema con insuficiencia de miras, sin tener en cuenta la complejidad del asunto, que no se agota con un estudio histórico sino que requiere de la teología, la filosofía, el derecho, la política, la filología... El –único- precedente señero de este volumen es J. A. Maravall, que cultivó con brillantez la Historia de las Ideas. Muchos de los trabajos que aquí se reúnen están en deuda con las investigaciones del erudito valenciano, cuyas tesis aún conservan actualidad.

El primer capítulo, “Maquiavelo y el Maquiavelismo en España. Siglos XVI y XVII”, está escrito por Helena Puigdomènech, profesora titular de Filología Italiana en la Universidad de Barcelona y una de las máximas especialistas en la obra de Maquiavelo. Su lúcido estudio no sólo abarca cuestiones filológicas sino que permite contradecir el tópico de que en España no hubo penetración del maquiavelismo, gracias a un análisis detallado de los índices de la Inquisición española y romana así como también de los volúmenes y traducciones de la época que conservamos actualmente.

Seguidamente, Rafael del Águila, catedrático de Ciencia Política de la Universidad Autónoma de Madrid, presenta una lectura esquemática del modelo de estrategia de acción política en Maquiavelo que, en pocas páginas, condensa los fundamentos de la “ciencia política” maquiaveliana. El capítulo sexto está muy conectado con éste, pues en él Sandra Chaparro, de la Universidad Autónoma de Madrid, comenta la visión politológica e ideológica de la guerra en Maquiavelo, comparando la postura del secretario y consejero con las doctrinas de la “guerra justa” y de la “guerra santa” tan en boga en el momento.

Los capítulos tercero y cuarto comentan las relaciones entre Maquiavelo y las dos cumbres del barroco español: Quevedo y Gracián. Walter Ghia, de la Universidad de Molise, discute una idea muy repetida: la del antimachiavelismo sin fisuras del autor de *La hora de todos*. Precisamente en esta obra y en *Marco Bruto* pueden encontrarse no pocos giros y guiños que, enmascarados por citas bíblicas, están en clara consonancia con el pensamiento del florentino. Mediante un cotejo de las obras de ambos puede llegarse a la conclusión de que Quevedo conocía bien la obra de Maquiavelo y que la seguía en bastantes temas. Por su parte, Saverio Ansaldi, de la Universidad de Montpellier III, estudia los vínculos del

secretario con la obra de Gracián. Su conclusión es que el jesuita es un hombre poco preocupado por el pensamiento político y que las influencias de Maquiavelo sólo pueden detectarse en el plano antropológico y moral, en el que ambos autores compartían un hondo pesimismo sobre la condición humana.

Tres capítulos estudian los vínculos del florentino con una tríada de eminentes escritores en la España del momento: Ginés de Sepúlveda, Álamos de Barrientos y Ribadeneyra. Francisco Castilla Urbano, profesor titular de la Universidad de Alcalá subraya y rastrea los abundantes rasgos maquiavélicos de un autor aristotélico y no tan antimachiavélico como se podría suponer. Por su parte, Antonio Hermosa Andújar, de la Universidad de Sevilla, analiza el concepto de “acción política prudente” en la obra del erudito y jurisconsulto Baltasar Álamos de Barrientos y concluye que tiene una raíz netamente maquiaveliana, a pesar del contrarreformismo del autor. Juan Manuel Forte, en el tercero de los escritos, estudia *El Príncipe Cristiano*, obra del P. Pedro de Ribadeneyra, en el que destaca las jesuíticas piruetas para salvar el “providencialismo” de la Iglesia sin dejar de afirmar la necesidad de un pragmatismo en materia política, aunque oponiéndose vehementemente a la “razón de estado” de Maquiavelo.

El libro concluye con tres capítulos de carácter filológico, que refuerzan la idea de la penetración del maquiavelismo mediante la descripción de las ediciones y traducciones de las obras del florentino. El primero de ellos, debido a Rosa Rius y a Montserrat Casas, profesoras de la Universidad de Barcelona, hace referencia a una traducción temprana e inédita de *El Príncipe*, hallada en un manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid. Por su parte, Mario Prades Vilar, doctorando en la Universidad de Pisa, elabora una breve presentación de un nuevo ejemplar –el segundo que conoce– de la primera edición española de los *Discorsi*. El último capítulo, que cierra el libro, es un panorama bibliográfico e ideológico de las traducciones de Maquiavelo en España, escrito por Guido Capelli, investigador en la Universidad Carlos III, que muestra el perenne interés de los lectores españoles por la obra del florentino.

La conclusión general es que Maquiavelo penetró en España durante el XVI y el XVII, tanto por traducción cuanto por la lectura de escritos originales adquiridos en Italia. De poco sirvió la condena de la Inquisición, pues todas las capas letradas leyeron a Maquiavelo, y muchas se sirvieron de sus conceptos para escribir sobre Teología, Derecho y Política. Es más: muchos autores que rebatieron a Maquiavelo lo hicieron maquiaveliano y maquiavélicamente (al suscribir veladamente las tesis del secretario y consejero), hecho que demuestra la influencia de este autor en España. Este libro, en definitiva, es un verdadero modelo de investigación interdisciplinar, que ayuda a desterrar tópicos sobre la España del Renacimiento y del Barroco. Se impone en nuestros días una revisión de las excesivas simplificaciones –y disparates– vertidos sobre el ambiente ideológico de la España de los Austrias. Esperemos que a éste le sigan otros estudios sobre el mismo ámbito y que sean tan acertados en su planteamiento y en su amplitud de miras.

Rafael RAMIS BARCELÓ
Universitat Pompeu Fabra

Kant: la posibilidad del autoconocimiento

Jauregui, Claudia, *Sentido interno y subjetividad: un análisis del problema del autoconocimiento en la filosofía trascendental de Kant*, Buenos Aires, Prometeo, 2008, 174 pp.

Claudia Jauregui nos ofrece, a través de esta obra, la reconstrucción de un problema que se halla implícito en la filosofía trascendental kantiana, a saber, el problema del auto-conocimiento, el cual es analizado en el marco de la reflexión sobre la novedosa concepción kantiana del yo.

Este análisis sobre el auto-conocimiento comprende la problemática relación sujeto-objeto, que la autora despliega en sus dos caras: el yo como sujeto cognoscente y el yo como objeto de conocimiento. Pues, como explica Jauregui en la introducción, desde el punto de vista de la concepción gnoseológica kantiana nuestro conocimiento es sólo fenoménico, lo cual implica que “*no podemos conocernos tal como somos a nosotros mismos*” (p. 17), es decir, no podemos conocer lo que el yo es en sí, y por ello el auto-conocimiento resulta problemático: de ser posible el auto-conocimiento, entonces, su objeto sería el yo fenoménico o psicológico como objeto dado al sentido interno; sin embargo, señala Jauregui, esta posibilidad también resulta problemática, puesto que por la forma en que Kant concibe al objeto en sentido estricto, el objeto dado al sentido interno parecería no cumplir con las exigencias requeridas para ser “objeto”, lo que hace temblar la posibilidad del auto-conocimiento.

La obra presenta tres grandes bloques argumentativos que nos indican el cuidadoso y exhaustivo camino que la autora propone para desentrañar la problemática mencionada. Así pues, en el primer bloque se examina el problema que acontece en el modo en que el sentido interno y el sentido externo se relacionan entre sí. El segundo bloque concierne a la dificultad que presenta la teoría crítica kantiana respecto de la posibilidad de que el yo fenoménico se constituya como objeto en sentido estricto. Y en el tercer bloque la autora corona estas páginas proponiendo una nueva clave de lectura para pensar la posibilidad del auto-conocimiento.

A fin de penetrar en este esquema problemático, pasaré a reseñar en lineamientos generales el aporte de cada uno de los capítulos de la obra: El primer capítulo nos presenta el análisis de la doctrina del sentido interno que se encuentra en la Deducción Trascendental de la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura*, con el fin de resaltar la importancia de la síntesis de la aprehensión como prerequisite para toda experiencia posible, aunque en sí misma ella no constituya, por su carácter subjetivo y contingente, conocimiento objetivo. En el segundo capítulo, a partir de la distinción entre *Erscheinung* (objeto indeterminado de una intuición empírica) y *Phänomenon* (objeto determinado categorialmente) se introduce la problemática diferencia de acepciones que Kant utiliza para la noción de “juicios” en los *Prolegómenos a toda metafísica futura* y en la *Crítica de la Razón Pura*. Dicha diversidad permite a la autora plantear, a partir de la acepción de juicio dada en *Prolegómenos*, la serie de problemas que sugiere la distinción entre juicios de percepción y juicios de experiencia. Con ese fin, Jauregui toma como línea de lectura que “*el juicio de experiencia deriva del de percepción*” (p. 70), lo que significa que la conciencia subjetiva constituye la forma de experiencia originaria a partir de la cual, luego, se da un conocimiento objetivo por la intervención de las categorías. Sin embargo, en este capítulo Jauregui sólo plantea los problemas,

a los que dará solución recién en el capítulo V. En el tercer capítulo se analiza la doctrina de la auto-afección tal como aparece en la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*, para desembocar en una nueva forma de concebir la relación entre sentido interno y sentido externo. Se trata de demostrar que la experiencia interna no es la experiencia originaria como prerequisite para el conocimiento objetivo, sino que “*el contenido del sentido interno, que surge como resultado de la auto-afección, supone ya el operar del entendimiento constituyendo la objetividad*” (p. 86). El cuarto capítulo se condensa en el análisis del argumento de la “Refutación del Idealismo”, esto es, el argumento anticartesiano que propone refutar el tipo de idealismo que considera que, mientras nuestra propia existencia es concebida con certeza, la existencia del mundo exterior es de carácter dudoso. Así pues, la refutación deberá consistir en la demostración, a través del Idealismo trascendental al que suscribe Kant, de que “*no hay experiencia interna sin experiencia externa*” (p. 96), esto es, que la conciencia de la existencia de los objetos exteriores es condición de posibilidad para la conciencia de la propia existencia. En el quinto capítulo se analiza el concepto de “experiencia interna” que subyace en el argumento de la refutación del Idealismo. Para ello, la autora propone como clave de interpretación que la diferencia entre experiencia externa y experiencia interna radica en la diferencia “*entre un orden objetivo y otro meramente subjetivo de las representaciones, (...) y que dicho orden estará signado por la intervención o no de las categorías*” (p. 105). Con este análisis, la autora pretende mostrar la superación del subjetivismo cartesiano y, por otro lado, echar luz sobre los problemas planteados en el capítulo II con respecto a la doctrina de los juicios de percepción. Por su parte, en el sexto capítulo, a fin de analizar el problema de la auto-objetivación, Jauregui se propone mostrar, tal como aparece en los tres primeros paralogismos de la razón pura, las diferencias entre el yo sustancializado del *cogito* cartesiano y el yo desustancializado del “yo pienso” kantiano. A partir de esta distinción, quedará planteado el problema de que el yo fenoménico- postulado como el yo que puede llegar a ser auto-objetivado a través del sentido interno-, sería un yo desustancializado al que no puede aplicársele las mismas categorías que a los fenómenos dados al sentido externo. Así pues, esto último nos llevaría a la conclusión de que el yo fenoménico no puede ser objeto en sentido estricto, cerrando así la única vía posible para el auto-conocimiento. En el séptimo capítulo, la autora analiza la “Nota general sobre el sistema de los principios” añadida en la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*, para mostrar la primacía de la experiencia externa en la aplicación de las categorías. Allí se dice que, para demostrar la realidad objetiva de las categorías, “*necesitamos intuiciones que sean en todos los casos externas*” (p. 147). Así pues, radicalizando la conclusión del capítulo VI, infiere que a los fenómenos dados al sentido interno no les corresponden “ninguna” de las categorías. Por tanto, no podemos hablar de experiencia interna, porque experiencia en sentido estricto es experiencia externa. Finalmente, en el octavo capítulo, la autora intenta salvar la posibilidad del auto-conocimiento que parece haber quedado insostenible por la conclusión del capítulo anterior. Para ese fin, la autora toma algunas reflexiones que Kant elabora entre los años 1788 y 1793, poniendo en el centro del análisis la noción de “apercepción cosmológica”, “*que indica el modo en que somos conscientes de nosotros mismos en tanto seres psicofísicos en conexión con el mundo*” (p. 158).

La autora nos presenta, a través de la obra reseñada, el resultado de una exhaustiva investigación sobre el problema del auto-conocimiento, y su valor radica, principalmente,

en que dicha investigación, no sólo nos aporta una interpretación crítica por parte de la autora acerca de la problemática tratada, sino también en que nos acerca un análisis crítico de las interpretaciones más relevantes ofrecidas por diversos estudiosos de la filosofía kantiana. Por otra parte, la claridad y coherencia argumentativa mantenida a lo largo de toda la obra, nos permite un fácil acceso a su lectura y a la comprensión de la misma.

Con todo ello, esta obra es recomendable para un público conocedor de la filosofía crítica kantiana que quiera profundizar sus conocimientos respecto de la misma, y también para todos aquellos que estudian la actualidad del problema del auto-conocimiento tal como se da en la filosofía de nuestros días.

Noelia Eva QUIROGA
Universidad de Buenos Aires

CANO DE PABLO, Juan: *Álgebra de la experiencia. Kant y la ciencia moderna: de Newton a la Teoría de la relatividad pasando por las geometrías no euclídeas*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2009. 333 págs.

Cano de Pablo presenta en este libro la problemática situación derivada del desarrollo de las matemáticas no euclidianas; éstas han promovido una separación entre idea y objeto cuyo resultado ha sido una pérdida de sentido derivada del planteamiento de una estructura especulativa, en muchos casos, completamente ajena a la percepción humana. Con el surgimiento de una nueva física, basada en la matemática no euclídea, que elimina los juicios sintéticos *a priori* y rechaza la intuición pura en el ámbito de la matemática, el núcleo trascendental de la epistemología kantiana se vio duramente afectado. Esta situación se agravó con la aparición de la Teoría de la relatividad sustentada por la geometría riemanniana. Ante esta progresiva corrosión de la epistemología kantiana, Cano de Pablo reacciona, desde la convicción de que la epistemología Kant ofrece una explicación verosímil del proceso de conocimiento humano, con la propuesta de un *álgebra de la experiencia* o *álgebra trascendental* que pueda servir de fundamentación a la Teoría de la relatividad, y mediante la cual sea posible definir una relación necesaria entre los esquemas espaciales y la existencia de los objetos a los que se refieren. De esta forma, el álgebra de la experiencia se presenta como un procedimiento capaz de justificar la universalidad y necesidad del conocimiento físico-matemático, superando los problemas generados a raíz del desarrollo de las matemáticas no euclídeas mediante un enlace sintético entre las estructuras no intuitivas de las nuevas teorías y los fenómenos. Inspirado por el deseo de reafirmar la filosofía kantiana y por la idea de que la teoría de A. Einstein es también una crítica de la razón que puede fundamentarse a través del sistema filosófico kantiano, Cano de Pablo propone la consideración de la Teoría de la relatividad como una ciencia clásica basada en ideales de universalidad y necesidad, y cuyos postulados pueden ser entendidos como juicios sintéticos *a priori*. Nuestro autor, insiste por tanto, en la viabilidad de una fundamentación kantiana de la Teoría de la relatividad basada en la convicción de que la filosofía kantiana es capaz de albergar los principios originantes de la nueva física.

La obra se estructura en tres partes precedidas por una introducción que nos conduce a través de los desarrollos tempranos de la geometría en el mundo griego, pasando por el método galileano hasta la nueva concepción del tiempo en la *Dissertatio* kantiana. La primera parte se estructura en torno a la idea que toma la *Crítica de la razón pura* como fundamentación ontológica de la ciencia newtoniana. En el primero de sus tres apartados, se abordan cuestiones relativas a los elementos fundamentales de la mecánica newtoniana, tales como los atributos y características del espacio en la física del científico británico, los tipos de movimiento y sus leyes fundamentales, la noción de fuerza y los problemas derivados en los contextos matemático y empírico, el desarrollo del cálculo diferencial y las implicaciones teológicas de su teoría (problema Dios y el espacio), concluyendo con la crítica de Mach al espacio absoluto newtoniano y a la cuestión de los sistemas de referencia.

En el segundo apartado se presenta la filosofía trascendental como epistemología de las ciencias físico-matemáticas a través de las consideraciones de Wolff sobre la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*, las críticas de Hume a las pretensiones de la razón especulativa y la reforma metafísica derivada de ellas. A continuación, se analizan problemas relativos a las ciencias fácticas sintéticas *a priori*, ahondando en la matemática pura, la ciencia pura de la naturaleza y los rasgos fundamentales de la deducción trascendental basada en la síntesis pre-categorial. El apartado finaliza con un estudio de los principios fisiológicos de la fundamentación de las ciencias físico matemáticas en los *Prolegómenos* y la *Crítica de la razón práctica*, a través de la consideración de los principios matemáticos y dinámicos, junto a las analogías de la experiencia y leyes del movimiento. El tercer apartado de la primera parte está dedicado a un análisis de la fundamentación metafísica de la mecánica newtoniana y en él se repasan las categorías metafísicas de la ciencia natural (foronomía, dinámica, mecánica, fenomenología) y se contrastan las relaciones de las leyes de Newton con los principios del entendimiento puro y los principios metafísicos de la ciencia natural de Kant. La segunda parte aborda la Teoría de la relatividad, cuya problemática se analiza extensamente a través de los epígrafes dedicados al problema del éter, el experimento Michelson-Morley, la teoría especial o restringida y la teoría de la relatividad general. El segundo apartado está dedicado a un análisis comparativo de la geometría euclídea, analítica y de las geometrías no euclidianas, antieuclidianas o astrales desde la perspectiva del sistema kantiano, concluyendo con un apartado dedicado a presentar al filósofo alemán como precursor de las geometrías no euclidianas. La tercera parte, que da título a la obra, se centra en las características del conocimiento empírico y *a priori* mediante el estudio de las nociones de espacio y tiempo en la Estética y Analítica trascendental. A estas reflexiones se añade un análisis de los conceptos fundamentales de la deducción trascendental de 1781, tema que se retoma de forma extensa en el segundo apartado que profundiza en el sentido de la síntesis categorial, los principios del entendimiento puro, las formas intuitivo-perceptivas, fuerzas y existencia.

La obra se cierra con la propuesta de una fundamentación ontológica de la Teoría de la relatividad en la que Cano de Pablo presenta el álgebra de la experiencia, mediante el cual es posible relacionar la ontología kantiana con la Teoría de la relatividad, considerando en primer lugar los problemas planteados por las geometrías no euclídeas. Según nuestro autor, gracias a la noción de intuición intrateórica el álgebra de la experiencia permite que las geometrías no euclídeas puedan seguir considerándose fruto de la intuición (*intrateórica*), ello

sin embargo no hace que éste tipo de geometrías se tornen intuitivas, pero sí abre el camino para su inclusión en el sistema kantiano. A continuación, Cano de Pablo se centra en el hecho de que los principios de la Teoría de la relatividad sean tomados por el neopositivismo como eminentemente empíricos, mostrando frente a esta tesis, que tanto el postulado de relatividad como el de la constancia de la velocidad de la luz son juicios sintéticos *a priori*, ya que sin proceder de la experiencia sirven para enlazar los fenómenos de la experiencia posible. Finalmente, nuestro autor, se dedica a establecer los fundamentos apriorísticos de la física einsteiniana mediante un análisis de los juicios sintéticos *a priori* de la ciencia natural relativista y los axiomas pre-geométricos, principios perceptivos y relaciones espaciotemporales de la Teoría de la relatividad.

Ana María C. MINECAN

HELLER, Agnes y Ángel PRIOR (Eds.): *Los dos pilares de la ética moderna. Diálogos con Agnes Heller*. Biblioteca Golpe de Datos, Libros del Innombrable, Zaragoza, 2008, 177 págs.

La presente obra, dedicada al pensamiento de Ágnes Heller y cuyo origen radica en el seminario celebrado en Murcia en mayo de 2004 y en el posterior debate suscitado entre los diversos investigadores que participaron, se haya dividida en dos partes. La primera de ellas está compuesta por dos artículos originales de Heller en los que se exponen las ideas centrales de su reflexión, *Los dos pilares de la ética moderna* y *Narraciones magistrales europeas sobre la libertad*, y donde se puede observar su perspectiva en el llamado tercer periodo de su evolución intelectual. La segunda parte está formada por 8 estudios que reflexionan sobre aspectos concretos de su teoría ética y política. Este volumen viene a complementar el monográfico *Modernidad y teoría ética en Ágnes Heller* de 1998.¹

En *Los dos pilares de la ética moderna*, Heller desarrolla su noción de modernidad destacando el requisito de dos pilares principales, la bondad moral/decencia y la constitución de libertades, que se presentan como condición de posibilidad de la supervivencia y continuidad del mundo moderno. Desde este punto de partida, la autora húngara dedicará la primera parte de esta conferencia a analizar la fundamentación de la bondad moral/decencia junto a cuestiones relativas a la necesidad de una ética de la personalidad, en la cual la persona misma se convierte en depositaria de la ética. Reformulando las ideas de Hegel en *Filosofía del Derecho*, Heller se dedica a continuación a analizar las características de la constitución del Estado, sus problemas de fundamentación, y aquellos relativos al concepto vago de derechos naturales. En *Narraciones magistrales europeas sobre la libertad*, Heller presenta el concepto de ‘narración magistral’ para referirse a aquellos relatos e historias que proporcionan un tipo de *arkhé* en una cultura determinada. La autora concentra su atención en aquellas narraciones compartidas por la cultura europea que tienen a su base la cuestión del libre albedrío y de la libertad política, analizando primero las de origen bíblico y después las pertenecientes a la tradición grecorromana.

¹ Daimon. Revista de Filosofía, nº17 (Julio-Diciembre), 1998.

La segunda parte de la obra comienza con el artículo de Antonio Lastra, *Shakespeare, Emerson, Ánges Heller*, donde se trata la cuestión de la interpretación shakesperiana de la historia de Heller, poniendo de relieve la adecuación del método de la ética literaria para valorar la obra de nuestra autora, dentro de la discusión sobre el tópico de la verdad poética en contraposición a la verdad histórica, en el contexto de recepción de Shakespeare en América. Pedro Medina Reunión, estudia en *Horizontes para una futura Europa*, la interpretación de Heller de los textos sobre la acción de Hannah Arendt, así como los problemas de la esperanza y la utopía en el pensamiento de la autora húngara. Medina reflexiona también acerca de la teoría helleriana sobre la revolución de la vida cotidiana y las necesidades como punto de partida para la comprensión de las transmisiones sociales. En *Marx, Heller y la teoría de la modernidad*, Ángel Rivero analiza de modo paralelo las interpretaciones sobre la modernidad de Karl Marx y Ánges Heller. Rivero se centra en la visión de la autora respecto del rendimiento histórico del pensamiento de Marx y en las razones que junto a Ferenc Fehér aduce para explicar las causas que propiciaron la crisis del marxismo occidental. Se subraya además el lugar central que ocupa para Heller la libertad sustentada en los pilares de la ética de la personalidad y la buena constitución. Juan Alberto Pérez Zamora, realiza en *Contingencia, modernidad y el fin de la filosofía práctica*, una crítica al pensamiento ético y la caracterización de la modernidad de Heller poniendo su atención en la idea helleriana de contingencia como descripción de la condición humana en la modernidad y en los problemas derivados del concepto de elección. En *Ética, discurso y decisiones*, Ángel Prior estudia las etapas evolutivas en el pensamiento de Heller desde Marx hacia Habermas. Prior analiza detalladamente la concepción de Heller respecto a los problemas del *ethos* común y recalca las coincidencias con Habermas en el intento de formular una ética mínima como expresión del *ethos* común moderno. En su breve artículo *Ánges Heller y Hans-Hermann Hoppe: ¿Se puede ser al mismo tiempo, buena persona y político profesional en la posmodernidad?* Antonio Muñoz Ballesta, tomando como punto de partida la noción de elección existencial y los a priori que toda persona debe respetar como ley moral, postulados por Hoppe, reflexiona acerca de la incompatibilidad de que un individuo pueda elegirse como buena persona bajo las categorías universales y a la vez elegir la profesión de político estatal. El penúltimo de los artículos, *El problema de la relación entre ética y política en Ánges Heller*; a cargo de María del Mar Paredes Cegarra, estudia las relaciones entre ética y política en el pensamiento de nuestra autora en base a la teoría de la justicia de J. Rawls. Paredes toma para el análisis de la cuestión ética el concepto de elección existencial su análisis está centrado en los aspectos interpretativo, normativo y educativo terapéutico y para la política el concepto de democracia liberal y Gran República como los dos requisitos principales para una sociedad democrática estable. Finalmente en *El concepto de lo político de Ánges Heller (interrogantes histórico-conceptuales)*, Rafael Herrera Guillén estudia la visión de lo político de Ánges Heller ensayando la respuesta a dos preguntas clave que interrogan por el modo en el que está conformado el concepto de lo político en Heller y por el hecho de si éste llega a abarcar el concepto moderno de lo político.

Ana María C. MINECAN

BOEDER, Heriberto, *Die Installationen der Submoderne. Zur Tektonik der heutigen Philosophie* [Las instalaciones de la Submodernidad. Acerca de la tectónica de la filosofía actual]. Würzburg, Königshausen & Neumann (Orbis Phaenomenologicus, Bd. 15) 2006, XI+433 pp..

¿Y si el mensaje característico de la Posmodernidad hubiese agotado el espectro de sus posibilidades lógicas? ¿Y si la Posmodernidad misma hubiese cumplido ya con su destino, al haber absuelto una tarea, una “misión”, propia e intransferible? ¿Y si ella, cuando de la reflexión filosófica se trata, fuese algo más que una actitud – la que lucha en pro de una sociedad cada vez más “abierta” – o que una mentalidad – la que se reconoce a sí misma como “pluralista” – y presentase la figura de un *todo* claramente articulado de posiciones del pensamiento? Un todo tan diferente del de la Modernidad en sentido singular [*die Moderne*], como ésta lo es, por su parte, respecto del de la Historia de la “filo-sofía” *sensu stricto*, esto es, la del *amor sapientiae*.

Según lo muestra el libro que nos concierne, las preguntas que acabamos de formular no pertenecen al plano de las hipótesis, sino al orden de lo que la inteligencia se ve llevada a reconocer como “real”. A su autor, por de pronto, le asiste el mérito nada menor de hacer valer en esta obra la dignidad originaria de la filosofía frente a las cortapisas que pretende imponerle desde siempre la conciencia cotidiana, comenzando por “la exigencia de comprensibilidad inmediata”. Porque difícilmente podría uno reconocer como “filosofía” un saber cuyas preguntas y hasta su cosa propia les son “dadas desde fuera” (pág. X). Basta sin embargo un conocimiento somero de la literatura filosófica actual para advertir de inmediato que, “mientras se tuercen las narices ante la antigua posición de la filosofía como *ancilla theologiae*, no se pone el menor reparo a la hora de hacer de ella un corchete al servicio de la sociedad” (ibid.).

Es precisamente la mentada autonomía, reclamada otrora por la razón en nombre de su “pureza”, la que obliga a dejar de lado el interés historiográfico, en cuanto meramente descriptivo. Pues aquí no se trata sólo de abrir juicio sobre la filosofía de nuestro tiempo en su conjunto, sino de poner al descubierto su articulación conceptual o, mejor, el *orden tectónico* sobre el que descansa. De allí que el autor, ante la magna empresa de la edificación de un *todo* a partir de la serie, difusa en un primer momento, de las doctrinas filosóficas características de nuestro tiempo, haga suya la pauta elemental de atenerse sólo a aquellas que resulten imprescindibles. Pauta que ya en su tiempo supo hacer valer un Cicerón: *explosae eiectaeque sententiae <...> quod in hunc orbem, quem circumscrimimus, incidere non possunt, adhibendae omnino non fuerunt* (*De fin.*, V, 8). “Imprescindible” es empero es sólo aquella doctrina que, en relación con el todo mismo, con su principio, su medio y su fin, introduce en cada caso una diferencia fundamental.

En el caso de la Posmodernidad, Boeder nos hace ver cómo la serie acotada de los pensamientos o de las “figuras de la reflexión” que la constituyen, llevan a cabo entre sí, de manera solidaria, *una obra común*. La “figuras” mentadas se reducen a tres y sólo a tres modalidades de la reflexión: la “an-árquica”, la “estructural” y la “analítica”. Ya por el hecho de poder comprender este solo descubrimiento la obra a que nos referimos se sitúa por encima de toda ponderación. Ella ofrece algo, en efecto, que los portavoces de la mentalidad posmoderna no podían esperar y que el totalitarismo por ellos representado, el de las

“perspectivas” y de los “puntos de vista”, habría tenido por inimaginable: una intelección definitiva, puesto que unitaria y no sujeta a discusión, del pensamiento posmoderno en su conjunto. ¿Qué esto es imposible?

El autor justifica en el “Prefacio” (págs. VII-XI) el título algo insólito de la obra. En primer lugar la decisión de sustituir el nombre de “Posmodernidad”, cuyo prefijo remite a lo indiferente de la mera sucesión temporal, por el de “Submodernidad”, que indica, de un modo análogo a lo que ocurre con un término bien conocido por los antropólogos, el de “subcultura”, una “diferencia de rango”, determinada, en este caso, “por lo que ha sido el Arte, la Religión y, en particular, la Filosofía a lo largo de nuestra historia” (pág. XI). Y por lo que atañe a la palabra “instalaciones” en relación con “la filosofía actual”, esto se justifica por las producciones del arte submoderno, que, precisamente en cuanto “instaladas”, se integran sin solución de continuidad en el ámbito de la vida cotidiana, incluso allí donde pretenden valer como un gesto provocador. Este mismo fenómeno también se advierte, aunque de un modo menos ostensible, en la filosofía de nuestro tiempo, en su empeño por lograr que la vida cotidiana le reconozca una “relevancia” pública de la que, en términos generales, suele verse privada; empeño que está lejos de ser algo baladí para tal filosofía donde, lo mismo que en el arte, “se vuelve manifiesta la renuncia a la antigua conciencia de la libertad: la de aquel sujeto que, en cuanto racional, hallaba su razón de ser en sí mismo” (ibid.).

Tras el “Prefacio”, la “Introducción” presenta, con una concentración y una capacidad sinóptica literalmente asombrosas, el todo respecto del cual la Submodernidad se destaca y a partir del cual se despliega, conviene a saber: “la Modernidad en sentido singular” [*die Moderne*] (págs. 4-9), asunto acerca del cual el autor habla con la debida autoridad (véase su volumen citado más abajo). Sólo entonces uno puede comprender cómo la tarea de la “filosofía actual” ha consistido en *liquidar* – en el sentido de “dar de baja” – la obra de la mentada Modernidad. Así lo muestra, por de pronto, la sustitución de las coordenadas que determinan el horizonte de la reflexión submoderna: “Lenguaje y Mundo”, en lugar de “Mundo e Historia”, y, al mismo tiempo, el hecho de que tal reflexión ya no pueda reconocer en la “naturaleza” la función unificadora que supo poseer en el pasado: es “con la desaparición de esta antigua representación de un fundamento unitario, que el así llamado pluralismo del presente cobra una fuerza invencible en los usos y costumbres del hablar actual” (ibid.).

La “Introducción” satisface además otro propósito, no menos sustancial que el anterior, al dilucidar (págs. 10-15) tanto la naturaleza como la necesidad del pensamiento que anima la presente exposición de “la filosofía actual”; un pensamiento que, en lugar aplicarse a la investigación o a la “discusión” de alguno de los asuntos particulares consagrados por la opinión pública en los ámbitos académicos, sean ellos “la sociedad y el poder”, la “bioética”, o la “filosofía de la mente”, lleva a cabo la peregrina empresa de *edificar un todo*: el de “la filosofía actual”. Esto, que se dice fácil, supone, ante todo, el don de una mirada capaz de sobreponerse a las confusiones al uso: las que imperan, por un lado, entre esa misma “filosofía” y la “Modernidad” que la precede y, por otro, entre tal Modernidad y lo que ha sido, para nuestra tradición, la mentada Historia del *amor sapientiae*. Pero la empresa de marras también supone aquella inteligencia constructiva o edificatoria que era para Nietzsche una característica definitoria del genio: “También la actividad del genio se reduce, en definitiva, a acumular ladrillos y aprender luego a construir, a buscar sin cesar material y trabajar con él infatigablemente” (*Humano, demasiado humano*, § 162).

La labor tectónica o, mejor, “logotectónica” de un pensamiento semejante – cf. H. Boeder “Logotektonisch Denken” [“Pensar logotectómicamente”], *Sapientia* (Buenos Aires, 1998), págs. 15-24 – comienza por abandonar la representación según la cual la razón es “una facultad dada” – abandono ya exigido de manera perentoria por las posiciones centrales de la meditación moderna: Marx, Nietzsche y Heidegger – porque en lugar de ello *realiza* lo que la razón es, y lo hace mediante la forma de “una *ratio terminorum* de tres miembros”, esto es, mediante “relaciones cerradas de términos diferentes, a los que se atiende la logotectónica en su labor edificatoria. Esas relaciones [o *rationes*] se articulan, por su parte, en figuras que permiten reconocer, al mismo tiempo, la unidad lógica de tres posiciones del pensamiento reunidas, en cada caso, en un todo” (pág. 10).

De aquí se desprende la posibilidad, dada “sólo en nuestro tiempo y contrariando toda costumbre”, de “*diferenciar* (la cursiva es nuestra) aquello que, a lo largo de la historia, ha sido para la filosofía ‘la razón’. <...> La logotectónica está única y exclusivamente al servicio de la dilucidación de la razón en cuanto diferenciada y de sus tareas, y permanece por ello atenta al reconocimiento de lo que en cada caso ha sido consumado [esto es, realizado por la razón misma de modo perfecto y sin tacha], al margen de la ‘manera crítica’ imperante en la Submodernidad” (pág. 11).

La imposibilidad de seguir considerando la razón como una mera “facultad” y su consiguiente diferenciación trajo consigo, de manera inevitable, toda una serie de distinciones referidas, en primer término a la Historia y más precisamente a la de la Filosofía, que depone su condición secular de simple *continuum* y lo abstracto de la unidad que ello supone, en pro de la autonomía de las tres épocas constitutivas de tal Historia, en cada una de las cuales la filo-*sofía* misma remite a una *sofía* epocal que la precede (cf. H. Boeder, *Topologie der Metaphysik*, Friburgo/Munich, Alber, 1980); en segundo lugar, las distinciones atañen al Mundo de la Modernidad en sentido singular: por un lado a sus tres “horizontes”: Historia, Mundo y Lenguaje, y por otro, en relación con cada una de ellos, a las tres dimensiones o “niveles” en que se despliega la meditación respectiva acerca del sentido (cf. H. Boeder, *Das Vernunftgefüge der Moderne*, Friburgo/Munich, Alber, 1988). Por último, las distinciones referidas al Lenguaje, pensado como una esfera autónoma frente al Mundo y la Historia, articulada en las tres figuras de la reflexión submoderna señaladas más arriba.

Al volvernos ahora hacia la esfera del Lenguaje, el pensar logotectónico, lejos de limitarse a diferenciar esas figuras, las edifica en cada caso según sus *lógoi* o *rationes* constitutivas. La primera de ellas, la de la reflexión *an-árquica* (págs. 17-164), descansa sobre tres posiciones cuyas verdades poseen un carácter conjetural y se proyectan, ya desde su respectivo comienzo, *ad infinitum*, sin que admitan la posibilidad de una realización última o definitiva; aquí todo son “proyectos” y todo permanece así tendido hacia una meta que *no debe* ser alcanzada, so pena de que el pensamiento an-árquico se vuelva innecesario y acabe por desaparecer. Él presenta, en lo sustancial, las formas diferenciadas de lo único que, en definitiva, cuenta: *la comunicación*, sea que ésta se realice (a) “sobre la base de la intercorporeidad” (Merleau-Ponty, pág. 19ss.), o (b) “en el sentido de los discursos” (Foucault, pág. 53ss.), o bien (c) “en función del ser otro de los otros” (Derrida, pág. 91ss.). En cuanto se sabe esencialmente deudor de las posiciones “modernas” de Marx, Nietzsche y Heidegger (en este orden), el pensamiento an-árquico resulta literalmente “submoderno”, tal como lo presentó Boeder hace ya más de una década en su obra *Seditious, Heidegger and the Limit of Modernity* (translated, edi-

ted and with an introduction by Marcus Brainard, New York 1997), y más precisamente en el capítulo titulado “The Dimension of Submodernity” (págs. 227-239).

La figura de la reflexión *estructural* (pp. 165-280) se concentra, a su vez, en una ampliación progresiva del universo lingüístico, desde (a) “el lenguaje verbal” (Jakobson, págs. 173ss.), hacia (b) “el de los signos” (Barthes, pp. 195ss.) y desde éste (c) hacia “el del denominar originario” (Lévi-Strauss, pp. 240ss.); cada una de estas tres posiciones del pensar *comunicativo* en sentido estructural “parte también de una intercorporeidad, pero ésta no es ya tanto la de los hablantes como, antes bien, la de lo hablado por ellos. Con el abandono del suelo inmemorial de la vida [al que se aferraba la hermenéutica “moderna” representada por las posiciones de Dilthey, Husserl y Wittgenstein] y el de la vivencia fundada sobre él, surge una ciencia inequívocamente ‘positiva’ cuyo objeto son siempre formas del lenguaje: sea el de las palabras (Lingüística), o el de los signos (Semiología), o bien el de las cosas mismas en su concreción antropológica” (p. 172).

Por último se yergue, tras la an-árquica y la estructural, la figura de la reflexión conocida como *analítica del lenguaje* (pp. 281-413), que la presente exposición logotectónica comienza por defender contra la acusación necia de “superficialidad”, hecha en nombre de una “profundidad” lo suficientemente pagada de sí misma como para no ver en la mentada analítica sino el triste arte de organizar la ausencia de pensamiento [*organisierte Gedankenlosigkeit*]; afirmaciones que nacen de la ceguera ante el “golpe de gracia” que esta forma de la reflexión submoderna supo asestar “al diletantismo de una filosofía del lenguaje de cuño hermenéutico” (p. 173) y que también se explican por la ignorancia acerca de “la diversidad originaria de las tareas de la razón, diversidad que ha irrumpido siempre, una y otra vez, desde el comienzo de la historia del pensar. Esas tareas conservan en cada caso su propio derecho, y por eso las diferencias respectivas se mantienen para la reflexión submoderna en las figuras contemporáneas de las mentalidades an-árquica, estructural y, finalmente, analítica, [mentalidades] cuya articulación condiciona el carácter propio de esta última y permite explicar incluso su relevancia actual en el negocio de la filosofía” (p. 287). Tan pronto como esto se comprenda en todo su alcance, resultará manifiesta la vanidad de la costumbre académica, difundida por doquier, de restringir el interés “filosófico” a la parcialidad de un autor, de una escuela, de una “corriente”...

Por lo que atañe a la “Analítica”, tal como ha sido cultivada no ya en el mundo anglosajón sino, de manera más precisa, en la “escuela de Oxford” (véase al respecto un trabajo anterior del propio Boeder: “The Submodern Character of Linguistic Analysis”, trad. M. Brainard, en *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* II, 2002, pp. 117-136, y también su artículo “On Reason’s Interest in Language”, ahora en *Seditions*, ed.cit., pp. 213-225), ella procura esclarecer primero (a) “la índole lógica de lo hablado” (Ryle, p. 288ss.) y luego (b) “la teoría de los actos de habla” (Austin, p. 329), para venir a experimentar entonces (c) un “retroceso”, que el autor califica de “último” (Dummett, p. 371ss.).

¿Un “último retroceso”? Esto remite al orden “lógico” subyacente al despliegue íntegro de la reflexión submoderna. Si ésta parte del pensamiento *an-árquico*, es porque puede edificárselo mediante *rationes* completas, esto es, efectivamente triádicas, cuyos términos, reducidos a su abstracción más elemental, son la “cosa”, la “norma” y el “pensar”. En las *rationes* propias del pensamiento *estructural*, en cambio, desaparece la “norma” como tér-

mino autónomo y así cada *ratio* cuenta con un lugar vacío, mientras que, en la dimensión del pensamiento *analítico*, una nueva contracción priva de asidero también a la “cosa” – los lugares vacíos acaban ahora por ser dos – en favor del despliegue unilateral del “pensar”. “Así, al considerar la exposición en su totalidad, podría, y pudo, de hecho, surgir la impresión de una pauperización progresiva de la *ratio* respectiva. <...> La ‘norma’ y la ‘cosa’ quedan depotenciadas para volverse, por así decir, momentos del ‘pensar’ y pierden en este sentido su autonomía” (pp. 285s.).

Las consecuencias de esta comprensión “logotectónica” de la Submodernidad resultan por de pronto inimaginables. El propio autor las despeja en el “Epílogo” (pp. 415-424), cuyo título se reduce a una sola palabra, un adverbio de movimiento que puede entenderse de un modo temporal y espacial a la vez: “*Gegenwärts*”, esto es, “hacia el presente”, pero también “hacia lo presente”.

En sentido temporal, el movimiento de avance en dirección hacia el presente es el que permite dejar atrás la reflexión posmoderna o “la filosofía actual”; abandonar ese *tópos* o “desinstalarse”, sin ser por ello víctima de la ilusión de querer sustituirla por la momia de alguna filosofía anterior. Y toda filosofía anterior es una momia en la medida en que, para comprender que está realmente viva, no se ofrezca otra razón más que la habitual de las convenciones personales. El pensamiento debe avanzar hacia *su* presente, el indiviso, el que deja de ser un simple “ahora” frente al “antes” y al “después”; hacia el único presente que para él cuenta, aquél donde el devenir y, con él, la imperfección (*pása kinesis atelés*, Aristot., *Met.* IX, 6, 1048 b 29) finalmente, cesa. Puesto que no es un “lapso”, sino un “todo”, ese presente es el ya diferenciado en sus tres esferas: Historia (la del “*amor sapientiae*”), Mundo (el de la Modernidad en sentido singular) y Lenguaje (el de la reflexión posmoderna), de tal suerte que sólo en ese presente “inmóvil” la filosofía puede recuperar su autonomía originaria y el pensamiento volver a realizar la experiencia de su pureza.

En sentido “espacial”, en cambio, lo que mueve hacia el todo del presente estadizo descubierto por la logotectónica, no es sino – para asombro del lector – aquello que provocó, en un comienzo, el nacimiento del “amor a la sabiduría”, conviene a saber: la sabiduría misma, la *sophía* en orden a la cual la filo-*sophía* inició con Tales, con Anaximandro y con Parménides, el movimiento, ya en un comienzo triádicamente diferenciado, de su propia autodeterminación como saber. Sólo que esta distinción inicial de la razón, por la que ella se determina como “natural”, “mundanal” y “conceptual”, obedece a una distinción anterior de aquello que, originariamente, “da de pensar” [*es gibt zu denken*]: la *sophía* misma, que ha sido desde un comienzo: a) la del Saber de las Musas, b) la de la mera prudencia humana, para la cual la diferencia decisiva no es la que media entre el “mortal” y los “inmortales”, sino entre el hombre y sus iguales; una prudencia que al mirar por la conducta de los necios y desprevenidos los amonesta tomando como ejemplo la de algunos animales conocidos, como hace Esopo en sus fábulas, y c) la sabiduría vinculada con el mundo de los muertos y con sus almas (Orfeo), la que permite al hombre escapar al “destino fatal” de su condición efímera mediante la adecuada preparación del alma ya durante “esta” vida (p. 416).

La comprensión diferenciada de la *sophía*, no sólo de la primera o “griega”, sino también de la que anima el despliegue de las épocas “media” y “última”, permite hacerles justicia en lo que tienen de irreconciliables. “Dicho de otra manera: son conciliables sólo en la medida en que no hablan, en absoluto, de lo mismo, de suerte que la figura en cada caso pre-

cedente no puede ser ‘asumida’ en la siguiente sino al precio de invalidarlas por igual. Cada una ha poseído, por el contrario, su propia dignidad y, por ello mismo, su propia integridad” (p. 423). Aquello en lo cual coinciden no ha de buscarse en la “verdad” respectiva, sea ella teórica, práctica o poética, sino en “en la condición lógica de su articulación. Pero ella descansa en la naturaleza crítica del *lógos*, y no, por ende, en el lenguaje: ni en su dimensión oral, ni tampoco en la escrita. Aquél es lo primero en cuanto a capacidad de diferenciación. Esto es lo que mueve a pensar de un modo, por así decir, ‘más logocéntrico’ que nunca. Frente al *lógos*, las configuraciones lingüísticas, comenzando por los fonemas, son siempre lo otro; incluso allí donde configuran una esfera propia” (ibídem).

Bien se comprenderá por lo expuesto, para concluir con una observación de carácter preventivo, qué es aquello que el lector *no deberá* buscar en esta obra, conviene a saber: una dilucidación de la “filosofía actual” que permita mantener la representación trivial acerca de la filosofía en general como un saber integrado por dominios aislados destinados al trabajo de los “especialistas”. Hace más de cuatro décadas, en los comienzos de su carrera académica, Boeder publicó un estudio sobre la filosofía griega arcaica al que antepuso como título dos palabras: “Fundamento y Presente” [*Grund und Gegenwart*]. A lo largo de estos cuarenta años ha ido mostrando de manera progresiva y sostenida el espectáculo admirable que descubre el pensamiento cuando sabe mantener la mirada inmóvil sobre el presente total de la filosofía; un presente del que la Submodernidad no está, no podría estar, excluida. Es por ello que, quien haya hecho de la “filosofía actual” un expediente eficaz para evitar el encuentro con *ese* presente, seguramente respirará aliviado al pasar de largo ante *Las instalaciones de la Submodernidad*. En tal caso uno bien podría repetir con Cicerón, para citarlo una vez más: “*Hoc es non modo cor non habere, sed ne palatum quidem*” (*De fin.*, II, 28, 91).

Martín ZUBIRIA
 Universidad Nacional de Cuyo
 CONICET

RÁBADE ROMEO, Sergio, *Obras IV. Teoría y crítica de la razón. Kant y Ortega y Gasset*. Edición de Antonio Miguel López Molina, Mariana Urquijo Reguera y Laura Herrero Olivera. Editorial Trotta (con el patrocinio del CES Don Bosco), Madrid, 2009, 664 pp.

Con esta nueva edición de las obras completas de Sergio Rábade asistimos a una agradable regeneración del pensamiento filosófico. Ahora podemos disponer, gracias a la tarea compiladora de la editorial y de los profesores, de este importantísimo material que estaba condenado a la extinción editorial. Esta minuciosa colección elaborada con precisión artesanal, nos aproxima y nos orienta en torno a las espinosas problemáticas que han constituido la Teoría del Conocimiento. La obra de Rábade, no sólo merece el reconocimiento al potenciar la dignidad de la reflexión en una época poco simpatizante hacia el pensar, debe reconocerse además como el relevo de la labor orteguiana, basada en no clausurar el pensamiento al hermetismo peninsular y no limitarlo a las férreas ideologías que exprimían el contexto. De este modo, el profesor Rábade incitó a la investigación y a la actualización de las grandes obras de la Filosofía Moderna, propiciando además, una atmósfera adecuada

para la apertura intelectual y el debate académico. Los textos y los temas que aquí se trabajan son los imprescindibles escalones que se deben cruzar para posicionarse ante la panorámica del presente. Por ello, debemos agradecer a la editorial y a los profesores, no sólo que hayan reunido estos textos abocados al olvido, sino también, la importante labor de presentación y de rescate que han realizado.

En los anteriores volúmenes el lector podría adentrarse en el pensamiento de Descartes, Spinoza o Hume, abriendo de este modo, el interesantísimo debate gnoseológico común al racionalismo y al empirismo, esto es, siendo las ideas el núcleo primordial y común en toda reflexión, ¿cuál es el origen y cómo se generan las ideas en el ser humano y cómo se derivan de ellas el conocimiento? (por supuesto, las obras anteriores no se reducen únicamente a esta pregunta). En el presente volumen, *Obras IV Teoría y crítica de la razón. Kant y Ortega y Gasset* esta pregunta sigue abierta y cobra aún mayor tenacidad. Podemos dividir este nuevo volumen en tres bloques, que corresponden a tres obras realizadas en distintos periodos de la vida de Sergio Rábade. El primer bloque concierne a su obra *La Razón y lo Irracional*, publicada en 1994. En el segundo bloque compuesto por su obra *Kant, Problemas gnoseológicos de la Crítica de la Razón Pura*, publicada en 1969. Además, dicho bloque aparece coronado con diferentes artículos publicados a lo largo de su vida, que complementan la reflexión en torno al sistema kantiano. El último bloque está compuesto por su trabajo *Ortega y Gasset, filósofo. Hombre, Conocimiento y Razón*, y una breve e interesantísima conferencia *La Concepción del Hombre en Unamuno y Ortega*. Cabe señalar que aún están en preparación *Obras V El conocer humano 2*, y *Obras VI Raíces históricas de la teoría del conocimiento*. Como podemos comprobar desde esta breve panorámica general, podemos sentirnos muy satisfechos y conformes, puesto que nos encontramos ante una ilustre obra de Teoría del Conocimiento digna de ser reflexionada. *Obras IV* aparece presentado por el profesor Antonio Miguel López Molina, cuya edición ha sido realizada conjuntamente con sus discípulas Mariana Urquijo Reguera y Laura Herrero Olivera. En la presentación de esta edición el profesor López Molina, además de recorrer con admirable pulso las obras de Rábade, nos confiesa una actitud muy cercana y afectiva hacia esta obra, del mismo modo, señala la importante labor académica de su autor. En el año de la publicación de *Kant, problemas gnoseológicos de la Crítica de la Razón Pura* existía una gran muchedumbre de estudiantes de filosofía desorientados, debido a la escasez de iniciativa filosófica y vital que protagonizaba una época donde el pensar crítico era una fuente segura de peligro. Dentro de esta espinética panorámica, muchos fueron los que recibieron esta obra como una agradable dosis de oxígeno mental y una invitación a la reflexión. Esta brisa de aire renovado, si bien potenció los apetitos del alumnado de aquella época, hoy, cuarenta años después, aún conserva esa frescura y aún puede recibirse con el mismo entusiasmo que otrora.

La primera obra que aparece en este volumen es *La Razón y lo Irracional*, en ella podemos distinguir cuatro núcleos temáticos. El primer núcleo determina las *relaciones entre conocimiento, razón, límites e irracionalidad*. La filosofía siendo propiamente un saber racional que versa sobre la razón, a lo largo de su formación y de su aplicación histórica, ha tenido que reconocer la dificultad para explicar la procedencia de esos conocimientos que constituyen un saber, esto es, siempre el conocimiento ha estado rodeado por los abismos de la irracionalidad. Los límites y las fronteras, a lo largo de la historia se han superado o se han ignorado, en cualquier caso, ahí donde la razón ha iluminado, a su alrededor siempre

han aparecido nuevas oscuridades y nuevos horizontes inaccesibles al conocimiento. Las primeras simas irracionales se abren en el momento en el que el ser humano intenta conocer el mundo. Una de las primeras preguntas acerca de nuestro conocimiento, tal y como formuló primariamente Gorgias, sería cuestionarnos acerca de la barrera que existe entre uno mismo y el objeto que está fuera de sí, es decir, la distancia gnoseológica que existe entre la cosa que deseamos conocer y la posibilidad de nuestra razón para conocerla, lo cuál, implica otra brecha de la racionalidad, a saber, el dinamismo del sujeto cognoscente. Dentro de esta problemática, cabría añadir un último elemento intempestivo: ¿es posible la relación entre objeto-cosa y sujeto cognoscente? Todo este núcleo gira en torno a éstas consideraciones.

El segundo núcleo temático de este primer bloque, podemos agruparlo bajo el título de *la razón y de lo irracional en la Filosofía griega y medieval*. El profesor Rábade nos presenta las distintas formas de racionalidad y de racionalización que sirvieron a griegos y medievales para elaborar una forma de conocimiento y de organización que les permitiera entender y sobrevivir. Bajo la noción de *logos*, los griegos atribuían cierta compacidad a la realidad, cierto canon o norma mediante la palabra, pero, no se olvidaron de rendir culto a su contrario, el contrapunto de la razón, lo irracional divinizado bajo la figura de Dionisio, representante del instinto sin freno o desmesura. Respecto a la Filosofía en la edad Media, Rábade señala distintas formas de razón cristiana, herederas del *logos* griego y, en la figura de Nicolás de Cusa, distingue una de las claves del tránsito a la modernidad, puesto que este filósofo relaciona la razón (en cuanto *mesura y ratio*) con la posibilidad de autonomía en el hombre. En cuanto a lo irracional, en un universo creado por la Providencia no cabe destacar en él elementos irracionales, sin embargo, habrá lugar para lo desconocido, es decir, para aquello que el ser humano no puede conocer debido a su principio de individuación.

El tercer tema que podemos reseñar a continuación, lo concentramos bajo la designación *los límites del conocimiento en las filosofías de la conciencia*. Tras la Edad Media, el plano focal de la razón se traslada de Dios al hombre. La filosofía posterior luchará a favor de la autonomía del hombre, dónde el plano de la conciencia, el intelecto y la experiencia, serán las formas de conocimiento necesarias para comprender los límites de la razón. Más allá de estos límites nos encontraremos con el escepticismo, así pues, la autonomía del hombre se hallará en saber qué cosas puede conocer y que puede hacer con esas cosas que conoce. A través de la razón dispensadora de juicios matemáticos se pretenderá filtrar las contingencias del mundo, pretendiendo alcanzar el conocimiento necesario de la naturaleza. Para alcanzar dicha exhaustividad en el discernimiento, las denominadas filosofías de la conciencia desdeñarán la parte afectiva del ser humano, porque verán allí el obstáculo irracional que impide la firme aplicación del método. Pero, al igual que Apolo encuentra su antípoda en Dionisio; Descartes, Spinoza y Leibniz tendrán el reflejo antagónico de su postura en Pascal. Lo cuál, abrirá las puertas a una desvalorización de la razón que alcanzará un alto grado de escepticismo en Hume: *La razón es, y sólo necesita ser la esclava de las pasiones, sin que jamás aspire a ningún otro oficio (tarea) que a servir las y obedecerlas*.

Distinguimos la última y cuarta parte temática de este primer bloque como: *Las críticas a la razón desde la voluntad: Schopenhauer, Nietzsche y Unamuno*. El profesor Rábade reúne a estos autores como formas de irracionalismo, pero con el siguiente matiz que es preciso subrayar: *Evidentemente, Nietzsche es un irracionalista irredimible para todo aquel que siga midiendo la racionalidad según los cánones de una razón abstracta o de una razón*

despótica y absoluta, tal como él consideraba a la razón de Hegel. Pero, ¿basta esto para convertirse en bestia negra que predica un total irracionalismo?. Nos parece que no, porque bien podría pensarse en que Nietzsche se enfrenta a los posibles abusos de un logocentrismo absolutizante que le resultaba inepto para la tarea del conocer, tal y como por él era entendida. (O IV, pp. 254). Esta es la tonalidad que debemos apreciar al denominar a este grupo *irracionalista*. Lo que estos autores proponen no es un irracionalismo absoluto, sino el final de una razón despótica. La razón ilustrada niega los apetitos y los deseos, es una razón estéril para la vida, ha olvidado o negado el carácter humano de sus juicios, es decir, el carácter interesado, subjetivo y pasional de sus afirmaciones. Este grupo se propone recobrar la importancia (mermada por los racionalistas) de la facultad volitiva como facultad desiderativa y garantía de vitalidad en el ser humano; es decir, reconocer una voluntad que no esté al servicio de la razón, por lo tanto, negada; sino reconocer el carácter deseante de una voluntad que exige un marco de acción (vida) y que poco le satisface el conocimiento objetivo-abstracto. El vínculo entre Schopenhauer, Nietzsche y Unamuno consiste en acentuar el carácter primordial de la voluntad como motor y fuerza vital, reconociendo de este modo el carácter subordinado de la razón a la voluntad, y no al contrario. Se pretende entonces, finalizar con la visión del hombre en cuanto sujeto trascendente, rechazar la creencia de que el mundo es susceptible de ser conocido objetivamente y reconocer un mundo vital por encima de cualquier mundo ideal. De este modo, se reorienta la mirada hacia nuestro interior y hacia el devenir del mundo, donde fuerzas volitivas nos asaltan y nos instigan sin atender a razones, he aquí el irracionalismo de la voluntad: nuestros deseos no están sujetos al cálculo (baste cómo ejemplo el deseo de inmortalidad tantas veces señalado por Unamuno). Se abre paso con este grupo a la *voluntad de vivir, al humano demasiado humano, ó, al hombre de carne y hueso.*

El segundo bloque de *Obras IV* está integrado, como he mencionado anteriormente, por la obra *Kant, Problemas gnoseológicos de la Crítica de la Razón Pura*, y una serie de artículos publicados entre los años 1969 y 1993. Tanto la obra como los artículos toman como objeto de estudio la *KrV* en su doble dimensión, analítica y dialéctica. Podemos dividir este bloque en tres núcleos temáticos, en primer lugar, *el concepto de sujeto-conciencia*, en segundo lugar, *los contenidos y funciones de ese sujeto* y, en tercer lugar, *los límites de la experiencia*; todo ello desde el enfoque de la *gnoseología de la objetividad*, expresión usada por el profesor Rábade para diferenciarla de la tradición que utilizaba la expresión *gnoseología de la certeza*. Al final comprobaremos que el uso de ambas expresiones, le sirve al profesor Rábade para subrayar el cambio de paradigma producido por Kant dentro de la reflexión filosófica, donde el objeto de estudio ya no es el ser, sino las condiciones de posibilidad en las que se conoce ese ser. Ese sujeto-conciencia que nombrábamos al comienzo es el apoyo sustentador de este cambio en la gnoseología, puesto que Kant lo presenta cargado de estructuras apriorísticas que suponen la base de todo conocimiento empírico. La importancia aquí se centra, no en las facultades pasivas del individuo como la sensibilidad, sino en la fuente constitutiva del conocimiento, que es capaz de formar conceptos sin derivarlos de la experiencia. El profesor Rábade nos salva de las lecturas difuminadas y de los párrafos intelectualmente silenciosos, toda su obra es tensa metafísicamente. Por ejemplo, en el capítulo III de este bloque nos enfrenta a todos los conceptos vinculados o asociados al término *representación*. De tal modo que, aplica lúcidas distinciones entre *ser en sí, cosa*

en sí y fenómeno, al igual que matiza las diferentes acepciones del concepto de *noúmeno*. Cabe añadir una magistral explicación del término *objeto trascendental*. En los artículos integrados en este bloque, comprobamos que su estudio avanza en la línea de la *Dialéctica* y de la *Teoría Trascendental del Método* para abordar finalmente, la construcción del sistema de la razón pura. Nos recuerda que la razón pura tiene como objetivo otorgar unidad a todos los objetos del conocimiento bajo un solo principio y, dentro de esta tarea arquitectónica, el mayor fruto que puede ofrecer es armonizar dichos conocimientos bajo un sistema posible, es decir, reunir los conceptos hacia lo incondicionado. Éste sería *el uso regulativo de las ideas*, es decir, las ideas de la razón pura son conceptos necesarios y heurísticos, pero no son conceptos ostensivos.

Para finalizar, sólo queda referirnos al último bloque de *Obras IV* compuesto casi en su totalidad por la obra *Ortega y Gasset, filósofo. Hombre, conocimiento y razón*. Al comienzo, el profesor Rábade señala el desgaste sufrido por el concepto de razón. La historia ha moldeado el concepto de razón a su antojo y semejanza circunstancial, lo cuál implica cierta superación de la autoridad racionalista ilustrada, pero también cierta desconfianza hacia lo racional. El método de la razón físico-matemática, supuso una crítica eficaz al dogmatismo supersticioso y contribuyó al éxito de la investigación sobre la naturaleza, sin embargo, no supo respetar la ambigüedad y pluralidad de los corazones. Con el paso de los siglos, el optimismo físico-matemático que emprendió Galileo, Descartes y Leibniz había variado hasta tal punto, que la trascendencia de las disciplinas del conocimiento había dejado huérfano en muchos sentidos al ser humano. Respecto a este problema de la razón, Ortega escribe: *lo humano se escapa a la razón físico-matemática como el agua por una canastilla*. A pesar de que la razón no posea poder legislativo más allá de la historia (trascendente), ello no implica que la razón sea inútil o que deba ser desvalorizada, sino que, la razón debe estar al servicio de la vida (*razón vital*) y no puede cometer el error de trascender lo humano. Asimismo la razón debe estar ligada a la Historia (*razón histórica*), porque el conocimiento histórico es un saber sobre la vida desde el punto de vista de la humanidad. Ortega recupera el uso de la razón, pero ahora ampliada y aplicada con la modestia de la Historia, es decir, con la humildad que todo conocimiento debe poseer, siendo conocedora de sus límites, de lo desconocido y de lo irracional. En las últimas páginas, lejos de disuadir la batalla entre la razón y lo irracional, el lector encontrará una conferencia en la cual, se nos presenta el *sentimiento trágico* de Unamuno, frente a la *razón histórico-vital* de Ortega y Gasset. Estos extraños opuestos que a veces parecen reconciliarse, Apolo y Dionisio, Descartes y Pascal, Hegel y Kierkegaard, Kant y Nietzsche, Unamuno y Ortega, en definitiva (y des-cuidando muchos matices): razón y corazón parecen estar eternamente forzados a luchar. Quizá, sólo mediante dicha tensión pueda nutrirse el pensamiento.

Sergio ANTORANZ LÓPEZ
antoranz_sergio@hotmail.com

LÓPEZ MOLINA, Antonio M. (Coor.): *Temario oposiciones (5 volúmenes). Cuerpo de profesores de Enseñanza Secundaria. Filosofía*. Editorial CEP S.L. Madrid, 2008, 1726 págs.

En esta obra publicada bajo el genérico título *Temario oposiciones. Cuerpo de profesores de Enseñanza Secundaria. Filosofía*, se presenta todo un enorme compendio de conocimientos filosóficos perfectamente actualizados y organizados en un total de cinco volúmenes que, como gusta señalar a sus autores, configuran un *curso completo de Filosofía*. La obra que ahora manejamos, editada en su integridad entre mayo y junio de 2008, ha sido resultado del esfuerzo conjunto y la colaboración de hasta 23 profesionales de la filosofía organizados bajo la dirección y coordinación de Antonio M. López Molina, profesor titular en la Universidad Complutense de Madrid que cuenta con un amplio bagaje didáctico así como con un largo historial de artículos y obras publicadas, todas ellas fruto de su experiencia, investigación y dedicación a la materia. En general, cada uno de los autores que han dedicado tiempo y empeño en la redacción y confección de los 71 capítulos que componen el trabajo en su conjunto, cuentan asimismo con una larga trayectoria científica o didáctica de dedicación a la filosofía.

La obra que ahora reseñamos ha sido concebida para atender tanto a las necesidades y preocupaciones de los profesionales de la filosofía, como a las de los estudiantes y, en fin, las de todos aquellos interesados en este delicado campo del conocimiento. El trabajo responde, en primer lugar y como su título indica, a la exigencia de presentarse como un material completo y actualizado de cada uno de los temas de oposiciones de Educación Secundaria de Filosofía. Sin embargo, su utilidad no sólo redundará en aquellos estudiantes que busquen un manual detallado que les permita preparar la oposición con el rigor necesario, o en el profesorado que pueda encontrar en ella un material didáctico de calidad, sino que también resulta de gran utilidad y riqueza para todo aquel, estudiante, profesor o simplemente aficionado, que pretenda un acercamiento en profundidad a los diversos temas y materias filosóficas. La obra, por lo tanto, puede ser leída de manera lineal o puede servir como obra de referencia y de consulta para aquellos que busquen una información selecta acerca de alguno de los grandes problemas de la filosofía, de su historia, su sentido, sus autores, su evolución, sus temáticas o sus diversas disciplinas. Para su mejor manejo, la obra cuenta con un temario detalladamente estructurado e indexado, así como con un guión-resumen acompañando a cada uno de los temas que facilita su memorización conceptual y permite recordarlo rápidamente.

Sin perder de vista el objetivo principal con el que se presenta, pero atendiendo a una demanda más amplia de intereses filosóficos y formativos, el trabajo ha sido estructurado en cinco volúmenes claramente diferenciados, cada uno de los cuales responde a una selección coherente de materias filosóficas. Los dos últimos se reservan para una exposición detallada de la *Historia de la Filosofía* que, partiendo de los primeros florecimientos de esta disciplina en la Grecia clásica, alcanza sus últimas configuraciones con la llamada *postmodernidad*. Detengámonos más detalladamente en cada uno de estos tomos.

El volumen primero, que consta de 14 temas y 371 páginas, abarca el estudio de un amplio abanico de materias; así lo delata su título: *Saber filosófico, lógica, filosofía de la ciencia, teoría del conocimiento y estética*. En efecto, los dos primeros temas están destinados a introducirnos de manera rigurosa en lo que entendemos por un tipo específico de saber

y de conocimiento, esto es, el saber filosófico. La historia y el sentido de la experiencia filosófica, las diferentes concepciones de un saber de este tipo y la singularidad del pensamiento filosófico español, son algunas de las cuestiones repasadas en el primero de ellos. El papel de la filosofía en relación con la cultura tomada en su conjunto o la relación del saber filosófico con el saber mítico, el científico y el vulgar, son todos ellos aspectos estudiados en el segundo de estos capítulos iniciales. A partir de este momento, el volumen primero reconstruye de manera pormenorizada y gradual los grandes problemas que atañen a la *lógica* y la *filosofía de la ciencia* por un lado, a la *teoría del conocimiento* por otro y, finalmente, los grandes problemas de la reflexión sobre el arte y la belleza, esto es, la *estética*. El tratamiento dado a cada una de estas materias las reconstruye de manera programática como un curso monográfico en torno a las mismas.

El segundo volumen, tan ambicioso como el primero, afronta tres de las grandes disciplinas filosóficas: *Metafísica*, *Antropología* y *Psicología*, a las cuales se les dedican 17 temas repartidos en 374 páginas. El problema del origen del hombre y el sentido de la existencia son planteados partiendo de la perspectiva metafísica más propia de la tradición occidental, e hilados con las más célebres cuestiones de la reflexión abstracta: el problema de Dios, la causalidad, el ser, la libertad... temáticas todas ellas que son estudiadas en diálogo con los grandes autores de la historia de la filosofía. El análisis del impacto crucial de la teoría darvinista de la evolución sobre el paradigma filosófico y científico en general, da lugar al planteamiento de las preguntas más profundas en torno al hombre desde una perspectiva positiva. Así, no sólo se repasa la historia natural de la especie humana, sino que, entre otras cosas, se atiende a su antropogénesis y se delimita el campo de estudio y las diversas concepciones de la antropología. De la misma manera, el ser humano es estudiado también desde el punto de vista psicológico. Desde esta perspectiva, se atiende a la historia y las distintas configuraciones de la psicología como ciencia y se afrontan problemas y procesos específicos tales como la percepción, la motivación, la conducta o el aprendizaje.

El tercero de los volúmenes que componen la obra está dedicado íntegramente al tratamiento de la vertiente práctica de la filosofía, es decir, a la *Ética* y la *Sociología*. A lo largo de los 15 temas y 361 páginas que conforman el volumen, el ser humano es estudiado en cuanto ser social, atendiéndose, en primer lugar, a la principales formulaciones de la sociología como ciencia, investigándose el origen y la naturaleza de la sociedad y confrontando al respecto las diversas teorías implicadas: naturalismo, contractualismo, utilitarismo y otras muchas. Asimismo, se tematizan las distintas formas de organización política poniendo un énfasis especial en la forma de organización democrática; el papel del Estado, la sociedad civil, los fundamentos del derecho y la justicia, el impacto del desarrollo de la técnica sobre las sociedades contemporáneas, los derechos humanos o el estado de bienestar, configuran algunas de las cuestiones más importantes que son abordadas en estos temas. Ahora bien, las perspectivas morales, sociales y políticas no son separables en cuanto aplicadas al ser humano, y es por ello que en el origen de las formas políticas y sociológicas se debe considerar al hombre en su condición de ser moral, capaz de juzgar y valorar. De esta forma, se plantean y reconstruyen los problemas principales de la ética y la filosofía moral: el bien, el valor, las diferencias entre éticas formales y materiales, el lenguaje moral, las relaciones entre la ética y la política o los nuevos retos éticos derivados de la conflictiva sociedad contemporánea y las nuevas aplicaciones científicas.

Los dos últimos volúmenes (IV y V), compuestos cada uno de 13 temas (más un anexo, en el caso del volumen quinto), 266 y 354 páginas respectivamente, se reservan para acometer una exposición lineal de la *Historia de la Filosofía* capaz de ilustrar el sentido de ese diálogo inconcluso mantenido a través de tantos siglos de reflexión filosófica. El punto de partida adoptado para narrar de manera ordenada una historia de este tipo, atendiendo a su sentido más específicamente historiográfico tanto como al propiamente filosófico, es considerar la historicidad como algo consustancial a la experiencia filosófica misma. Así pues, partimos de la afirmación de que “la filosofía se constituye en el proceso de su devenir histórico” (vol. IV, p.16). No obstante, la tarea misma de elaborar una historia de la filosofía adolece siempre de una irredenta problematicidad y, en cierto sentido, puede considerarse invariablemente como una tarea nunca del todo concluida y, por de pronto, nunca del todo completa. En cualquier caso, el trabajo elaborado en estas páginas constituye un instrumento de indudable valía para el lector avezado que busque información acerca de alguno de los pensadores más audaces de la tradición occidental o acerca de algún período histórico-filosófico en concreto. Su clara organización y sus detallados índices facilitan su manejo y permiten un acceso rápido y preciso a la información.

El primero de estos dos volúmenes comienza con la exposición del pensamiento griego clásico, tomando como punto de partida aquello que tradicionalmente ha sido considerado como el inicio de la filosofía occidental: el paso del *mito* al *logos* y los primeros modelos de explicación racional de la realidad esclarecidos por los filósofos presocráticos: Tales, Parménides, Anaxágoras, Demócrito... El tomo cierra con el estudio del Empirismo clásico como corriente filosófica y, en concreto, con la crítica de Hume a la metafísica tradicional y su intento de reforma utilitarista de la moral. Entre medias queda todo un desarrollo de la historia de la filosofía que transcurre, entre otros tantos lugares, por el racionalismo moral socrático, el idealismo platónico, el aristotelismo y Aristóteles, el helenismo, Tomás de Aquino, el nominalismo, la inauguración del pensamiento moderno, las revoluciones científicas ocurridas en los albores de los siglos XVI y XVII, o Descartes y la corriente de pensamiento racionalista (Spinoza, Leibniz).

Por último, el volumen V, con el que se cierra esta obra de largo recorrido, abarca el devenir emocionante de la filosofía que va desde la Ilustración a la postmodernidad, desde Kant y los inicios de del Idealismo alemán, hasta el desarrollo de la hermenéutica y la filosofía de finales del s.XX. La concepción de la filosofía como sistema y el avance imparable del idealismo hasta su más paradigmática formulación en el pensamiento de Hegel, se van poco a poco desintegrando a través de las nuevas formas de filosofar que van recuperando la olvidada reflexión sobre aspectos de la existencia no estrictamente racionales: el *mundo de la vida* de Husserl o la *voluntad de vivir* de Schopenhauer pueden ser algunos ejemplos. Durante todo el s.XIX y fundamentalmente en el s.XX, la filosofía soporta una evolución vertiginosa: autores, escuelas, pensadores y objetos diversos de reflexión se suceden y desarrollan de manera acelerada. Autores como Marx o Nietzsche marcan, aún en el siglo XIX, el devenir apresurado de la filosofía durante las décadas venideras y todavía hoy continúan ejerciendo un influjo inevitable. Por otra parte, la influencia decisiva del *giro lingüístico* marcará el inicio de una nueva era donde la reflexión filosófica no podrá escapar al estudio del lenguaje como categoría lógica, simbólica y cultural elemental del ser humano. La filosofía analítica (Wittgenstein, Russel) muestra por ello un especial interés, además, el gran

avance de las ciencias impulsa corrientes filosóficas de corte positivista y neopositivista, el psicoanálisis irrumpe en la escena del panorama intelectual del siglo XX produciendo un profundo impacto, autores como Heidegger revolucionan planteamiento filosófico de la época y transitan el camino de la *fenomenología* a la *hermenéutica*. Por último, los autores de la llamada postmodernidad llevan a cabo una dura crítica que socava las principales categorías modernas de reflexión filosófica: sujeto, verdad, ser. Hermenéutica y postmodernidad configuran las dos grandes formas o corrientes de reflexión filosófica que ocupan paradigmáticamente la filosofía de fin de siglo. Por lo demás, el volumen cuenta con un interesante anexo que nos descubre una esforzada selección de recursos informáticos y virtuales útiles para la enseñanza y el aprendizaje de la filosofía. Revistas, diccionarios, enciclopedias electrónicas o software didáctico, abren la puerta a nuevas herramientas de trabajo que se han convertido ya en indispensables y cuyas posibilidades son frecuentemente olvidadas por los estudiosos o profesionales de la filosofía.

El complejo de conocimientos filosóficos que se organizan en estos cinco volúmenes cumple así con una cuádruple pretensión: en primer lugar, la obra en su totalidad presenta un material didáctico y de estudio, práctico y de un alto valor conceptual y cognoscitivo; además, atiende a la exigencia inmediata de presentarse como un desarrollo completo del temario oficial de oposiciones para la Enseñanza Secundaria de Filosofía. Por lo demás, no sólo elabora una historia de la filosofía resumida en dos volúmenes, claramente ordenada y que trata de no olvidar ninguno de los acontecimientos importantes ocurridos en su devenir, sino que también ofrece un *curso completo* de cada una de las materias filosóficas estudiadas según su división tradicional, reconstruyendo sus grandes problemáticas, sus debates y destacando las aportaciones de los diferentes autores que toman parte en ellas.

Pablo ROMERO ROMERAL
p_romero@hotmail.es

SHORTO, Russell: *Los huesos de Descartes*. Trad. Claudia Conde, Barcelona, Duomo ediciones, 305 pp., ISBN, 978-84-937030-11.

Un libro de filosofía, en torno a la filosofía, y algo más es éste libro...un libro histórico-detectivesco. Como muchos lectores de esta reseña ya saben el presente libro de Shorto ha sido un éxito editorial que ha ido más allá –con mucho– de los círculos de los habituales lectores de filosofía. *Los huesos de Descartes* se ha expuesto en las vitrinas de las librerías, en los muestrarios de los grandes almacenes e incluso en lugar destacado de los kioscos de prensa de aeropuertos y estaciones de trenes y autobuses. En otras palabras: que a estas alturas la gente debe saber más acerca del periplo de los huesos de Descartes que del *cogito ergo sum*. Porque éste es precisamente el tema del libro, el del destino de los huesos del propio Descartes desde su muerte hasta nosotros. Miren ustedes, quien esto escribe es aficionado a la numismática histórica, y les puedo asegurar que hay bastante menos interés en coleccionar una determinada moneda, -pongamos de Carlos III- que por saber y poder llegar a conocer los tumbos por los que esa moneda haya pasado hasta llegar hasta nosotros: como es que se ha conservado, en que bolsillos ha estado, que deudas se han podido saldar con ella, y en

último término, saberse uno un eslabón más de esa cadena que perpetúe la propia historia de la moneda. Pues bien, esto es lo que ocurre con la historia acerca de los huesos de Descartes que Shorto nos presenta aquí. Lo primero que llama la atención es que el fetichismo morboso en torno a sus huesos se inició casi desde el mismo momento de la muerte del filósofo, signo indicativo de que el antiguo culto a las reliquias sagradas está suficientemente arraigado en el ser humano para que una época más racional como a la que había ayudado a dar a luz el propio Descartes no consiguiera sino sustituir este culto sino por el acopio de otras reliquias, aunque estas ahora fuesen laicas y más “racionales”.

Se da por tanto la paradoja en el desmenbramiento del cuerpo, embalajes, ocultaciones e investigaciones de -y en torno- a los huesos, de que el amor a la razón encarnado en el filósofo vivo Renato Descartes se traslada -y no solo por indoctos- a la materia de sus huesos materiales: tenerlos, poseerlos, tocarlos se convierte en un acto para sus coleccionistas de contacto físico con la sabiduría que ayudó a cambiar el mundo. Es, en el fondo, la misma acción que observamos en todos los “manoseadores” de obras de arte, ese tipo de visitantes de museos y obras de arte que sienten el irrefrenable deseo de tocar la pintura de Velázquez que tienen ante ellos, como si ese acto les pusiese más en contacto con una época e incluso con el propio Velázquez (en último término, deberían pensar, con su pincel). Los embajadores, filósofos, taberneros y toda clase de gentes que han manipulado los huesos del filósofo francés parecen compartir tal deseo de poseer una parte de la sabiduría del ser humano teniendo los huesos con ellos. No deja de ser irónico que la pregunta cartesiana en torno a si tenemos un cuerpo o somos un cuerpo fuese respondida muy gráficamente por los coleccionistas de sus restos como que “para ellos”, por mucho que dijera Cartesio, somos un cuerpo, o, al menos, Descartes era, ante todo, su cuerpo.

El tema de la investigación recorre el esqueleto todo del filósofo, si bien se centra en el peregrino destino del cráneo; obvio *objeto* de triunfo para los cazadores de este tipo de reliquia puesto que era allí donde se coció la gran revolución filosófica. No obstante el tema óseo no es sino en muchas ocasiones sino una excusa para mostrar diferentes teorías de pensamiento, descripciones de ambientes intelectuales, de doctrinas y corrientes científicas e incluso de biografías de sabios y científicos decimonónicos y, en principio muy alejados del mundo filosófico. Mas el problema de Descartes y la pasión por su cuerpo procede no solo de su altura filosófica o científico, sino porque obviamente la figura de Descartes es un símbolo intelectual de Francia y la recuperación de su cadáver se convirtió en un asunto de dignidad nacional.

Al hilo de la historia el autor lleva a cabo reflexiones que no carecen de cierto carácter filosófico digno de ser tenido en cuenta, además de una descripción de personajes y situaciones que hacen de la lectura un viaje por la ciencia y la filosofía de los últimos tres siglos. Literariamente la redacción es excepcional y ágil como corresponde a un colaborador del *New York Times*, sin embargo el texto es desigual en algunas ocasiones a la hora de mantener la tensión y el suspense de la investigación ósea. Por lo demás un libro divertido, digno en lo filosófico y en lo científico y más que aconsejable para todos aquellos que no interpreten el acercamiento a la filosofía como necesariamente aburrida.

Santiago ESCOBAR GÓMEZ

LÁZARO PULIDO, Manuel (ed.): *Cristianismo e Islam. Génesis y actualidad*, Cáceres, Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de Cáceres (Serie Estudios, nº 3), 2009, 304 pp., 24 x 17 cm. ISBN: 978-84-93687-0-6

En el tiempo actual la generación de literatura en torno al Islam y su presencia en el mundo occidental se ha disparado por múltiples motivos. Normalmente proliferan estudios realizados desde terrenos concretos del saber humano que alimentan los análisis más variados de los diferentes perfiles que presenta la apasionante, aunque no siempre fácil, aventura de la convivencia humana desde horizontes culturales y religiosos diferentes. Unas relaciones que han generado y generan una historia viva de personas que conviven en un espacio que es común, lo que tiene profundas consecuencias también en la comunidad humana y cultural. Tratando de responder a esta problemática, el libro que presentamos en esta reseña aparece como una recopilación de artículos, que, como lo confiesa el propio editor en sus páginas conclusivas al contarnos la etiología de la obra, nace de una acción docente llevada a cabo en la Universidad de Extremadura a partir de su colaboración con el Instituto Superior de Ciencias Religiosas de Extremadura, vinculada a la Universidad Pontificia de Salamanca, de la cual el editor es su director. Esto explica la base de la que nace y la mirada general del libro por la vinculación de muchos de sus autores con ambas instituciones académicas.

El libro se divide en dos partes teniendo en cuenta el título del mismo, la génesis y la actualidad del hecho que provoca cualquier estudio sobre cristianismo e islam: “Parte 1: Génesis, historia y cultura” (pp. 21-224) – “Parte 2: Actualidad” (pp. 227-290). Ambas partes van precedidas por un prólogo y una presentación de la obra y sucedidas por una conclusión.

Se inaugura el libro por un breve (pp. 11-13) *Prólogo* realizado por el Cardenal emérito de Sevilla, Mons. Carlos Amigo Vallejo. Su importancia no nace de su cargo eclesial, sino de su experiencia vital e intelectual, toda vez que fue durante casi una década Arzobispo de Tánger (1973-1982), trabajando como delegado de la Santa Sede para el diálogo islamo-cristiano. No es de extrañar el tono positivo, dialogante desde la realidad de la dificultad que transmiten sus palabras, que señalan la vocación que nace del seno de la propia acción de la Iglesia, cuando afirma el “convencimiento de que el diálogo interreligioso forma parte del compromiso de la Iglesia al servicio de la humanidad” (p. 13). Le sigue a la presentación unas palabras de quien entonces era, junto a Pedro María Grijalbo Pérez, coordinador del curso universitario: José Moreno Losada (motivo por el que aparecen como coordinadores del libro).

La primera parte, que como hemos dicho se centra en los inicios, la historia y la cultura de lo que será una convivencia cristiana y musulmana, estudia aspectos sobre la teología, la filosofía, la literatura y el arte musulmán y el diálogo islamo-cristiano, constituyendo la parte más filosófica del texto. El primer trabajo, de Ramón Piñero Mariño (I.T. de Cáceres), titulado *La revelación en el Islam y en el Cristianismo. Estudio desde la perspectiva de la teología fundamental* aborda la cuestión de la experiencia religiosa de Mahoma en el Corán y la noción de profetismo a partir de la Teología fundamental, especialmente de Karl Rahner (pp. 21-80), centrado en la revelación fundamental de Jesucristo como criterio hermenéutico básico en la teología cristiana en el encuentro de una experiencia revelada, lo que hace concluir al autor que la experiencia religiosa de Mahoma no necesita del apoyo de una revelación sobrenatural, siendo “una experiencia religiosa que se produce en la conciencia” lo

que desde el abordaje de Newman, supone “la esencia de la religión natural” (p. 78), pudiendo concluirse que “en el caso del Islam, nos encontramos ante una depurada especie de religiosidad natural fruto de la experiencia religiosa de su fundador, pero no podemos apreciar nada en sus contenidos principales que hagan necesaria una intervención directa de Dios” (p. 79). Este análisis ha de leerse desde unos criterios propios de la teología católica y, ello, además desde una propia interpretación del autor, como lugar de instancia crítica, previa a cualquier diálogo que sea realmente fructífero.

Es precisamente en este hecho de identificación y diferenciación en el que se centra el segundo estudio de Manuel Lázaro Pulido (U. de Porto), quien desde la historia de la filosofía medieval se aproxima a varios momentos de este lugar común que es la relación entre cristianos y musulmanes. En el trabajo *Cristianismo e Islam en el pensamiento medieval. Encuentros y desencuentros* (pp. 81-139), el autor pretende por una parte, diferenciar lo que supone la diatriba en torno a la aceptación de la filosofía, especialmente la aristotélica, en fin la disputa filosófica, de la disputa entre cristianos y musulmanes en torno exclusivamente a la religión, para, por otra parte, singularizar lo que es la disputa meramente teológica, en torno a la metodología controversial presente en la época. Para ello el autor empieza revisando y presentando las condenas antiaveroístas de 1277, para, en un salto en el tiempo, contextualizar las controversias de Bagdad y la literatura de la controversia, señalando al autor R. Martín. Se pueden observar por lo tanto dos tipos de literatura polémica: “Un tipo de polémica se centra en la relación entre razón y fe, filosofía y teología” (p. 137) y en ella se pueden observar discusiones en torno a Aristóteles, por un lado; otro en torno a las consecuencias que para el hecho de la revelación musulmana supone la afirmación de teorías filosóficas más asentadas, bien en la gramática bien en la lógica. Por otro lado existe un “segundo tipo de polémica que podemos observar en esta época se refiere a la literatura interreligiosa y apologética en la que hubo siempre un combate duro y noble a la vez” (p. 137). Por último. El estudio destaca un encuentro paradigmático más vital protagonizado por san Francisco de Asís con el Sultán de Damietta, un intento de encuentro de resultados de gracia, como contrapunto a la cruzada como modelo de enfrentamiento.

El siguiente estudio, del profesor de la Universidad Complutense, Rafael Ramón Guerrero se sitúa en el mundo árabe, donde floreció una literatura cristiano oriental de gran altura literaria y teológica en convivencia con el nacido pensamiento musulmán. Recupera para el público en lengua hispana a uno de los autores más paradigmáticos de este topos literario-teológico, el autor Yahyâ b. ‘Adî en el trabajo *Aproximación a la literatura cristiana oriental en árabe. Yahya Ibn ‘Adi, teólogo y filósofo cristiano* (pp. 141-163). La obra del autor cristiano es una muestra paradigmática de la obra teológica-apologética de esta apasionante época de construcción de la teología cristiana y musulmana, en la que frente a las disputas de las fuentes reveladas, se refuerzan las argumentaciones filosóficas en el esclarecimiento de los dogmas teológicos, en especial los temas de la Trinidad y la Encarnación, como señala el autor del trabajo (p. 159).

Dentro de la literatura musulmana, uno de los autores que despunta, ya en tierras peninsulares es el jurista-teólogo-humanista Ibn-Hazm de Córdoba. En el estudio *Tópicos amatorios de origen grecolatino en Ibn Hazm de Córdoba* se analizan las fuentes clásicas (greco-latinas) de su famosa obra *El collar de la paloma (Tawq al-hamāma)*, rastreo de las fuentes realizadas por la profesora de Filología Clásica en la Universidad de Extremadura,

Myriam Librán Moreno y que permiten concluir que “Ibn Hazm pudo tener cierto grado de contacto indirecto con el sistema de motivos amorios que aparece en la poesía elegíaca y epigramática y en la novela grecolatinas” (p. 189). Este estudio pone en evidencia, una vez más, el conocimiento y el interés que el pensamiento musulmán tuvo de unas raíces compartidas tanto por occidente como oriente, cristianismo e islamismo.

La presencia del mundo musulmán en el occidente latino, en lo que será el territorio compartido y heredado del al-Andalus conoce en el arte una de sus huellas más evidentes y claras, así como una de las herencias más palpables y reconocidas por toda la humanidad. Sin duda, la practicidad de la cultura y religiosidad musulmana tienen en la belleza de sus creaciones arquitectónicas uno de los puntos de encuentro más significativos y reveladores. La arquitectura musulmana y su réplica espiritual en el mundo cristiano, forman un trazo de unión en la expresión estética y geográfica que no deberíamos olvidar. El trabajo de la profesora de Historia del Arte de la Universidad de Extremadura, M^a del Carmen Díez González realiza así un recorrido por las diferentes formas arquitectónicas religiosas en los primeros periodos de ambas religiones en *Aproximación a la arquitectura de los templos cristianos y musulmanes desde sus orígenes hasta finales del siglo XV. Semejanzas, diferencias y evolución* (pp. 191-213).

El último trabajo de esta primera sección es una interesante reflexión filosófica sobre el significado de la filosofía islámica (*Le problème de la philosophie islamique*, pp. 215-224) cuyos resultados afectan no sólo a la filosofía hecha por los musulmanes sino por todo intento de reflexión realizado por personas que tengan en cuenta unos presupuestos que desbordan, que no contradicen, los presupuestos racionales. Si bien en principio esta colaboración supone un contrapunto, toda vez que el autor es un intelectual musulmán francés (Omar Merzoug es doctor en filosofía por la U. de la Sorbonne, París IV y crítico literario), sin embargo el resultado de sus reflexiones suponen, sin duda, un acercamiento a las bases comunes de las culturas y los quehaceres intelectuales de cualquier pensador que se diga europeo, construido en base a las mismas fuentes en las que se ha ido construyendo la razón occidental, y especialmente de todos los que comparten una base revelada, constructora de estrategias de razón que revelan una inteligencia filosófica extremadamente compleja en la conjugación del dilema razón/revelación, dificultad que habla mucho en favor de estos pensadores y filósofos: “C’est à l’aune de cette difficulté qu’il faut juger les penseurs chrétiens, juifs ou musulmans qui eurent, sur ce point précis, plus de mérite que les Grecs” (p. 224), concluye el autor.

La segunda parte, *Actualidad*, la componen una serie de cuatro reflexiones, que enunciamos a continuación y que se mueven en el terreno de la antropología y la sociedad –la mujer, la cultura y la migración y la sociedad extremeña, los tres primeros– y del diálogo interreligioso, en verdad un *desideratum* pastoral, el cuarto. Se tratan de los trabajos: *El Islam en la vida de la mujer a través de los tiempos* (pp. 227-247) de las profesoras de Lengua, Literatura y Cultura árabes en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Extremadura: M^a Ángeles Pérez Álvarez y M^a José Rebollo Ávalos; *Construyendo El Dorado: una nueva civilización es posible* (pp. 249-271), cuyo autor es Domingo Barbolla Camarero, profesor de Antropología Social de la Educación Facultad de Formación del Profesorado de la Universidad de Extremadura; *El Islam en la actualidad: España y Extremadura* (pp. 273-290), del profesor de Antropología del ISCR “Sta. María de

Guadalupe”, el sociólogo, José Ignacio Urquijo Valdivieso; y, por último, *El Islam y el cristianismo. Notas para el diálogo* (pp. 287-290), la breve nota del obispo de la diócesis de Coria-Cáceres Francisco Cerro Chaves.

En definitiva, la obra tiene como finalidad el conocimiento y la expresión en libertad de las diferentes opiniones respecto al Islam y el Cristianismo a partir de un conocimiento de fuentes, raíces, expresiones y situaciones en diversos ámbitos, convencidos, como afirma el editor en las conclusiones (*Cristianismo e Islam: génesis y actualidad*, pp. 293-302) de que: “El reto planteado a los ciudadanos europeos para desarrollar la integración no es sencillo, pues la generación actual tiene un gran desconocimiento de los que implica el hecho religiosos, que, sin embargo, sigue estando en la base de no pocas tradiciones occidentales e impregna la vida de los musulmanes, que se resisten a ser reducidos a una categoría sociológica”, por eso, “las instituciones europeas no han sabido comprender que favorecer el encuentro con el mundo musulmán es más sencillo desde el fomento de nuestra identidad religiosas que desde el olvido de la religión... Es más fácil establecer un diálogo interreligiosos donde se habla el mismo idioma” (p. 294). Nos encontramos, pues, ante un libro que intenta establecer, si bien no de una forma totalmente articulada, por su naturaleza y génesis, un conocimiento en libertad de las relaciones pasadas y actuales en diferentes ámbitos de lo que ha supuesto y supone las relaciones entre dos religiones monoteístas como son el cristianismo y el islamismo. Quizá echamos en falta un índice de nombres o temático que hubiera sido útil, pero la edición, no obstante, aparece cuidada y tanto el tema como los autores empujan a la lectura del mismo. La carencia de homogenización de la obra, creemos, no implica una falta de articulación y beneficia el hecho de que diversos lectores, con diferentes motivaciones, puedan acercarse a su lectura, bien total, bien parcial del texto. Por ello felicitamos la iniciativa del editor de la obra Manuel Lázaro Pulido y al servicio de publicaciones del Instituto Teológico de Cáceres (Centro afiliado a la Universidad Pontificia de Salamanca) por la edición de este tercer número de la Serie Estudios, que hace justicia al esfuerzo que año tras año realizan con la publicación de su revista *Cauriensia. Revista anual de Ciencias Eclesiásticas*, publicada en coordinación con la Universidad de Extremadura.

Francisco LEÓN FLORIDO

TAVARES, S. S. ; PICH, R. H. ; BONI, L. A. ; CEZAR, C. R. ; NASCIMENTO, C. A. R. *A teologia e seu método no prólogo da*. In: L.A. De Boni, R. H. Pich, J.B. da Costa, C.E.S. Dias, T.S. Leite. (Org.). João Duns Scotus (1308-2008). Scotistas lusófonos. 1 ed. Porto Alegre/Bragança Paulista: Edusf/Edipucrs/Est edições, 2008.

La obra se justifica por el interés que ha suscitado la obra de Duns Escoto en los últimos años y la importancia progresivamente mayor para la investigación contemporánea, que lo ha acabado situando entre los grandes pensadores de todos los tiempos y haciendo casi imprescindible el rosario de simposios y seminarios dedicados al maestro franciscano, entre los que se sitúa esta contribución de profesores e investigadores lusófonos. Así pues, en el espíritu de estas conmemoraciones, el volumen presenta un conjunto de 21 trabajos que abordan la figura de Duns Escoto desde muy diversos prismas. El primer texto se ocupa del

contexto histórico y geográfico del mundo del que provenía el llamado Doctor Sutil (permitiéndonos traducir el título del artículo al castellano, como haremos con el resto de los trabajos, se trata de Contexto cultural de la primera formación de Juan Duns Escoto de Joao Lupi) tras lo cual siguen dos trabajos en los que se confronta la lógica escotista con la lógica analítica contemporánea (La falacia de la petición de principio en Duns Escoto, de Guillermo Wyllie, y Duns Escoto y los universales lógicos en las Quaestiones in Porphyrii Isagogem, de Carlos Eduardo Nogueira Loddó). Los tres textos siguientes tienen como objeto común uno de los textos más célebres de Escoto: el prólogo a la *Ordinatio*, que quizá sea la puerta a través de la que sea más factible entrar en el a menudo difícil mundo de la argumentación teológico-filosófica escotista (La teología y su método en el prólogo de la *Ordinatio* de Duns Escoto, de Sinivaldo F. Tavares; Juan Duns Escoto y la subalternación de las ciencias, de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento; y Duns Escoto sobre la credibilidad de las doctrinas contenidas en las Escrituras de Roberto Hofmeister Pich). Otros nueve artículos se centran en diversos temas de filosofía especulativa: el conocimiento de Dios (Juan Duns Escoto y el argumento anselmiano, de María Leonor L. O. Xavier), la ontología escotista (La cuestión de la onto-teología y la metafísica de Juan Duns Escoto, de Joaquim Cerqueira Gonçalves), el carácter de la teología escotista (Teología positiva y teología negativa en Duns Escoto, de Cesar Ribas Cezar), la univocidad de la noción de ente (Sobre la univocidad del ente: Ockham lector de Escoto, de Pedro Leite Junior), los trascendentales (Ontología y teoría de los trascendentes en la metafísica de Duns Escoto), la metafísica de la naturaleza (Duns Escoto y su metafísica de la naturaleza, de António Pérez Estévez), un estudio comparativo sobre el tema del principio de individuación (La noción de individuación en Santo Tomás y Duns Escoto, de María Manoela Brito Martins), y el concepto de tiempo (Duns Escoto y el concepto heterogeológico de tiempo, de Pedro Parcerias). A continuación figuran dos textos sobre la filosofía práctica, y un debate entre filosofía y teología en torno al problema de la resurrección de los cuerpos. Otros dos trabajos abordan una cuestión habitualmente poco tratada: la presencia de Escoto y del escotismo en Portugal en los siglos XIV y XVII. El volumen se cierra con un repertorio bibliográfico de textos en lengua portuguesa sobre Duns Escoto y el escotismo.

En suma, saludamos esta señalada aportación lusófona a la celebración del centenario escotista, que reúne, además, un material de notable interés para los investigadores en general.

Francisco LEÓN FLORIDO

MUÑOZ-ALONSO, G.; VILLASEÑOR, I.: *Descubriendo el pensamiento a través del documento: las Historias de la Filosofía en las Bibliotecas de la Red Madroño*. Madrid: Fragua, 2010.

No podemos ocultar el enorme interés que nos ha despertado la lectura del libro de Gemma Muñoz-Alonso que, junto a Isabel Villaseñor, aborda, a nuestro juicio, con gran habilidad y originalidad un tema que está siendo objeto de una abundante polémica y documentación, el tema de la necesidad de la evaluación documental. Esta obra responde, en efecto, a una necesidad apremiante: la de ofrecer a todas aquellas personas interesadas en la

historia de las ideas filosóficas, el planteamiento de los problemas surgidos, en los últimos años, debido a la ingente cantidad de documentos titulados *Historia de la Filosofía*. Descubrir el pensamiento a través de un documento fiable, riguroso, ergonómico, y avalado por la comunidad científica, no es una tarea fácil. Este libro servirá de herramienta y de fundamentación, en ese recorrido para elegir el documento más adecuado, y no sólo para el estudioso en filosofía, sino también para los documentalistas y los bibliotecarios.

Las dos partes en las que se divide la obra de Muñoz-Alonso y Villaseñor pueden tener una lectura independiente, aspecto nada baladí, ya que la temática en torno a la evaluación documental, que supone el núcleo argumental de la primera parte, es de gran actualidad, y su lectura exige reposo y reflexión. Esta primera parte se titula *Descubriendo el pensamiento a través del documento*; en ella se exponen los parámetros básicos para la evaluación de un documento filosófico, así como las tareas cognitivas que se han llevado a cabo en el procesamiento de la información. En ese contexto se sitúa la Red Madroño, el Consorcio de Universidades de la Comunidad de Madrid y de la UNED para la Cooperación Bibliotecaria, ya que las Bibliotecas de esta Red Madroño sirven de base real para llevar a cabo un acotamiento de la enorme cantidad de documentos titulados *Historia de la Filosofía*. La segunda parte, *Las Historias de la Filosofía en las Bibliotecas de la Red Madroño*, supone una aplicación de los criterios evaluatorios planteados y analizados con anterioridad, a 10 *Historias de la Filosofía*, como Fuentes de Información Documentales de indispensable uso para satisfacer determinadas necesidades informativas. Se señalan sus autorías, tratamiento de la información y ergonomías, ofreciendo al lector una panorámica amplia y reflexiva de los documentos seleccionados. Es menester resaltar que esta segunda parte ofrece al documentalista y al bibliotecario una evaluación escrupulosa de un documento de gran valor y significado en la historia de la documentación, las Historias de la Filosofía. Pero lo más importante y original estriba en el análisis filosófico que se elabora de cada uno de los documentos recopilados. En efecto, algunos capítulos de esta parte se convierten en auténticos ensayos filosóficos. La pluma de Muñoz-Alonso se hace evidente y manifiesta en numerosos apartados, sobre todo los dedicados a Schopenhauer, Copleston, o Abbagnano.

Resumiendo, la valoración de este libro ha de ser necesariamente positiva por varias razones: el principal objetivo del texto, que es descubrir el pensamiento a través del documento, se cumple sobradamente, ya que el lector, a lo largo de las páginas, va dándose cuenta de los criterios esenciales a la hora de conseguir un documento filosófico fiable y riguroso. A esto hay que sumar el hecho de una selección de Historias de la Filosofía, con el riesgo que supone toda selección, y con un resultado analítico y reflexivo que convierten a la obra en una auténtica monografía filosófica. Por todo ello, esta obra se antoja como una magnífica herramienta que no ha de faltar en las más selectas bibliografías de la especialidad en filosofía y de la documentación humanística, así como en las bibliotecas tanto de la Red Madroño como en las bibliotecas internacionales.

Luisa POSADA KUBISSA