

L. POLO, *Introducción a la filosofía* (Pamplona, Eunsa, 1995) 229 pp., 21,5 x 14,5 cm.

Si es verdad eso de que hay tantas Introducciones a la Filosofía como filosofías, este libro de Leonardo Polo hace buena tal verdad. Y si es cierto también que la Filosofía debe acarrear lucidez a los asuntos de que trata, es decir, hacer un ejercicio de autoconciencia, al leer esta obra nos encontramos con viento favorable, puesto que el autor comienza advirtiendo al lector que dicha Introducción está «marcada por el propio ejercicio filosófico» (9). Siempre dignifica, y en el ámbito filosófico aún más, confesar a las claras los propios supuestos.

El libro consta de tres partes, pero de una sola idea: la obra del Estagirita dejó definitivamente establecido el *panorama filosófico*. Una Introducción a Aristóteles, por tanto, vendría a ser lo mismo que una Introducción a la Filosofía. Lo que evidentemente no significa que Aristóteles no tuviera en cuenta a nadie con anterioridad a él (asunto que trata en la Parte primera: «La filosofía antes de Aristóteles»), y ni siquiera significa tampoco que Aristóteles lo haya dicho todo, puesto que ideas como la Historia o la Persona no pudieron irrumpir en el mundo griego y que, como se sabe, fueron aportaciones del cristianismo (asunto que trata en la Parte tercera: «Más allá de Aristóteles»). No obstante, la parte nuclear del libro es la segunda, a la que le dedica 10 temas («Aristóteles: La Filosofía como ciencia»), dado que «Aristóteles representa el momento de madurez filosófica necesario para que la filosofía pueda aspirar al estatuto de ciencia» (80). Y es que, según el autor, la obra de Aristóteles habría sido algo así como la disciplina de la admiración que, justamente, es el comienzo y arranque del filosofar.

De tal manera que dicha admiración se ha disciplinado en Filosofía primera y Filosofías segundas (21, 80). Lo propio de la Filosofía sería el descubrimiento de lo intemporal (29), que, en cuanto actitud teórica, deberá llamarse *Filosofía primera* (*Metafísica*). Porque sólo «con lo estable comparece la verdad» (33). Tal actitud teórica sería «ciencia», dado que trata del primer principio que Polo, con tiento, distingue de causas (117). Con lo que puede concluir que «la Filosofía primera es filosofía acerca de lo divino» (116, 118). Las Filosofías segundas, en cambio, tendrían como referencia «lo temporal» (10); son derivadas y en ellas se debe conservar la mirada global. Bien que cada disciplina haga comparecer lo temporal a su manera: en la Física, el «ente móvil» (115); en la Psicología, «el ente móvil en tanto que en él está el principio de su propio movimiento» (115); en la Ética, «el sentido del tiempo para el hombre» (92).

En resumen, que si el punto de referencia es Aristóteles (82), no lo es porque Aristóteles diga ya todo lo que se puede decir sobre la realidad, sino porque las ciencias, en opinión del autor, están necesitadas y vuelven a las preguntas que admiran y no a las que causan estupor. El estupor conecta con la renuncia y el pesimismo (37), mientras que la admiración, como «resplandor todavía impreciso» (24), conecta con la esperanza. Porque «o el fundamento es inteligible y funda en presente (versión griega) o funda en pasado (visión moderna, reposición de la estructura del saber mítico) (113). Y, afirma L. Polo, «hoy vuelve a buscarse la inteligibilidad del fundamento» (113).

Sabido todo esto, sobra decir que no es una Introducción a la Filosofía en general (el texto no tiene bibliografías ni citas que no sean referidas a obras del propio autor), a no ser que, como en este caso de forma autoconsciente, se opte por hacer equivalente una versión aristotélica-cristiana de la Filosofía, con la Filosofía. No obstante, el texto en ningún momento pierde interés, entre otras cosas porque siempre una confrontación con la obra de Aristóteles es productiva ya que exige la necesaria tensión para poner en acto todas la potencialidades de nuestro propio presente. Lo mismo ocurre con el texto de L. Polo y sus posibles lectores.

LUIS ANDRÉS MARCOS

R. FERBER, *Conceptos fundamentales de la filosofía*. Tr. C. Gancho (Barcelona, Herder, 1995) 208 pp.

La presente obra se dirige a los que buscan iniciarse en el mundo de la filosofía. La estrategia utilizada por el autor consiste en la selección de seis conceptos fundamentales: filosofía, lenguaje, conocimiento, verdad, ser y bien. Dentro de cada uno de ellos el autor busca conducir al lector desde situaciones sencillas, a veces tomadas de la vida cotidiana, hasta el núcleo central, en el cual esos temas irradian toda su dificultad. Las ayudas utilizadas son algunos de los nombres fundamentales de la filosofía de todos los tiempos, sin que se detecte ninguna exclusión fundamental por razones de simpatía o antipatía.

Como es patente, el valor de una obra de este tipo deberá medirse por la capacidad del autor para despertar, sostener y prolongar el interés del lector que se asome a ella. En líneas generales, se pone especial esmero en hacer ver que los problemas de la filosofía no son problemas artificiosos, sino enraizados en las mismas situaciones de la vida. La altura hasta la que se busca llegar es aquella donde debería comenzar un estudio sistemático con otros recursos y con otras metas.

La obra resulta muy sencilla de leer y su desarrollo parece atractivo. Por ello, será obra útil para todo aquel que, por la razón que sea, busca una iniciación en un mundo tan complejo como es el de la filosofía.

A. PINTOR-RAMOS

ANA MARÍA LEYRA, *La Mirada creadora. De la experiencia artística a la Filosofía* (Península, Madrid, 1993) 225 pp.

*La Mirada creadora* nos emplaza ante unos ojos desmesuradamente abiertos. Abiertos y tendidos hacia el horizonte sin límites del arte. Ojos del artista y ojos del contemplador, que miran y sospechan. Porque se sienten fascinados, atraídos y amenazados. De *fascinare*, que es hechizar, embrujar, echar mal de ojo. *Mirada creadora*.

Santo Tomás dibujaría una leve sonrisa al ver juntas estas dos palabras. Porque crear es atributo exclusivo de Dios. Pero resulta que el hombre artista puede hacer algo que ni Dios mismo podría hacer: ser artista. Dios no es artista. Le basta con ser creador. El arte es privilegio humano de poner, recomponer, cambiar, combinar, indagar, imaginar, triunfar... o fracasar. Dios ni triunfa, ni fracasa, ni recompone, ni indaga. Todo lo ve y hace con absoluta simplicidad. Su ojo omnividente ni sospecha, ni queda fascinado. El artista, en cambio, «crea» obras de arte. Por eso he dicho que santo Tomás dibujaría una leve sonrisa, no una carcajada...; que bien sabía el Angélico lo que debiera hacer, incluso cuando se reía.

Pero en este momento corresponde a Ana María Leyra lanzar también su mirada sobre las obras de arte que fascinaron a los propios autores y, por supuesto, a sus contempladores. Mirada, por cierto, que tiene muy poco de inocente y mucho de cómplice, porque acepta la invitación de los artistas y se adentra sin rubor en sus mansiones, galerías, corredores, pasillos y rincones con intenciones perversas. Perversas de *per-vertere*. *Verto* es volver y, con el *per* intensivo, sería re-volver. Revolver que es trastocar, mezclar, cambiar, juntar, separar..., pero no es de cualquier modo y a cualquier precio; que aquí también la mirada se torna creadora y de lo que parecía un montón de cosas aparece una criatura de ingenio...

Tal es este libro, una obra de arte e ingenio que nos deja fascinados a nosotros. Una pila (bien apilada) de obras literarias, filosóficas, novelas, films, tragedias... exhiben sus consonancias y disonancias, sus ritmos y sus arritmias, sus luces y sus sombras, sus bondades y sus depravaciones... al pulso de una mano que las sacude, las increpa y también las acaricia. El encuentro con las obras, nos dice, ha sido más bien fortuito que programado. Fortuito, sí, pero afortunado. Las Musas siempre son generosas para quien las venera, pero siempre son imprevisibles.

Te invito a que te adentres en las páginas de este libro. Debo advertirte, eso sí, que tu alma irá perdiendo, página a página, la inocencia —si alguna le queda— y se contagiará del descaro «necesario» para destapar las múltiples caras y perfiles, y sombra, y contornos que irán emergiendo. Pero no te importe el precio. Paraíso terrenal sólo hubo uno, y de él fuimos arrojados de inmediato. Nos toca deambular por estos páramos y hacer un intento angustioso por reconstruir el mundo. Sus fragmentos están ahí, al alcance de la mano, en cada una de estas páginas.

*La Mirada creadora*, *Lo femenino creativo*, *La creatividad perversa* son tres llamadas de encuentro emitidas en diferente tonalidad. Pero todas provienen de la misma garganta y brotan del mismo corazón. El corazón tuyo y mío, el corazón de la humanidad. Eso pretende decirnos este libro: el corazón humano tiene unos tonos y unos modos, unas melodías y unos gritos, unos horrores y unos silencios que...

aparecen aquí y se ocultan allá, renacen de nuevo y de nuevo se apagan. El mismo cielo y el mismo infierno para todos los humanos, desde Adán y Eva hasta el último inquilino de este planeta giratorio.

Una tragedia, una comedia, una ópera, un film, una novela, una escultura, una pintura... son la plaza pública que cada pueblo se ha preparado para representar esta danza exultante o patética que es la vida. Siempre diferente y siempre igual. Imprevisible. «Toda obra de arte consigue crear modelos, figuras míticas que el hombre, a lo largo de la historia, va a considerar para sí mismo arquetipos y proyectos» (p. 14).

Ana María Leyra se ha permitido no sólo un paseo sino un estacionamiento en cada una de las plazas públicas para sorprender a esas enigmáticas criaturas que esperan pacientemente visitantes para su representación. Representación y posterior diálogo: aquí lo tienes.

¿En definitiva qué? Pues la luz de las cuatro virtudes cardinales, prudencia, justicia..., con su corona multiforme de satélites, y ese fondo tenebroso de los siete vicios capitales, soberbia, avaricia, lujuria... en combinaciones, tonos y disonancias capaces de estremecer el averno. No da para más el corazón humano; ni para menos.

*Medea* (Eurípides), *El Séptimo Sello* (Ingmar Bergman), *Iván el Terrible* (Eisenstein), *Cumbres Borrascosas* (Emily Brontë), *La Bella y la Bestia* (Madame Villeneuve), *Frankenstein* (Mary Shelly), *La fascinación de Herodías* (relato bíblico), *Saló o los ciento veinte días de Sodoma* (Sade) son las obras en torno a las cuales gira toda una constelación de astros y asteroides que de ellas nacieron o hacia ellas proyectaron sus claridades y sus penumbras.

Pasolini, Freud, Mme. de Staël, Buñuel, Dante, L. Cavani, Valle-Inclán, Goethe, Mallarmé, etc. sintieron el reclamo de las Musas al contacto con estas invenciones.

Por este libro ha desfilado una turba de personajes y obras de todos los tipos y composturas. Bagaje imponente de actitudes, tensiones, apariencias, gestos, cuerpos claros y radiantes de belleza unos, oscuros y horrendos de fealdad otros. Cortejo formidable que la vida se ha preparado para exhibir sus arcanos y sus enigmas. Sin embargo, la síntesis final bien pudiera compararse a una *sinfonía* de palabras, ritmos y melodías que brotan del alma de nuestra autora: lo informe y discordante se ha trocado conforme y concordante al pulso de un corazón que les ha imprimido medida y cadencia. La creatividad se entrega a quien le abre generosamente las puertas de su casa.

Nosotros mismos podemos oír esta sinfonía si nos desembarazamos del farrago de oficios y beneficios que nos agobian y nos sentimos libres para la aprehensión de lo esencial; es decir, libres para la contemplación, el amor, el dolor, la veneración... El arte, la filosofía, el impulso creativo sólo se hacen voz y música en aquellos oídos aptos para percibirlos. Este libro puede ser tu oportunidad.

JAVIER OROZ EZCURRA

- J. CRUZ CRUZ, *Libertad en el tiempo. Ideas para una teoría de la historia* (Pamplona, EUNSA, 1993) 295 pp., 18 x 11 cm.
- , *Filosofía de la historia* (Pamplona, EUNSA, 1995) 285 pp., 21,5 x 14,3 cm.

No es la primera vez que J. Cruz Cruz dedica sus estudios a la temática de la Filosofía de la Historia. No basta sino recordar dos de sus obras dedicadas una a la historia en Vico (*La barbarie de la reflexión: idea de la historia en Vico*) y otra a la historia en Hegel (*Sentido del curso histórico*).

La obra *Filosofía de la historia*, que es la que nos ocupa de modo primordial, abarca nuclearmente lo que de forma práctica suele pasar por ser contenidos de la disciplina «Filosofía de la historia». Tales contenidos aparecen, en su obra, trabados y delimitados de forma clara, pretendiendo argumentar de alguna manera tal unidad; dicha pretensión, tal y como están las cosas en este terreno, es de agradecer.

Por lo que respecta a su concepto, el autor hace equivaler «Filosofía de la historia» con «Historiología» (es sabido que el término lo aplica Ortega al tratamiento hegeliano de la historia) o «Teoría de la Historia», cuya finalidad consiste en «indagar la esencia y sentido de la historia en las dos vertientes que ésta muestra, como *acaecer real* y como *narración de ese acaecer*» (*Filosofía...*, 16). Estas dos vertientes conllevan que podamos dirigir nuestro estudio hacia dos momentos de la historia, y que en *Filosofía de la historia* cada uno de ellos constituye una de sus partes, o bien hacia la «Historiografía epistemológica» (I Parte), es decir, el conocimiento o narración de los sucesos históricos, o bien hacia la «Historiología morfológica» (II Parte), averiguación de la estructura del ser histórico en su realidad. Ambas vertientes estaban presentes como contenidos y temas en su obra *Libertad en el tiempo*, aunque no en el índice (la introducción es idéntica para ambos, salvo algún esca-so añadido). Pero si una vez tratadas estas dos flexiones de la historia no nos contentamos con ver los hechos históricos desconectados unos de otros, sino formando un tejido, es decir, si queremos contemplarlos de forma panorámica, no tendremos más remedio que preguntarnos por el fin y significado de tales hechos, lo que comporta situarnos en la «Historiología teleológica» (III Parte), que estaba ausente como problemática consciente en *libertad en el tiempo*, pero en cambio era más bien tema central en su otra obra *Sentido del curso histórico*.

En la primera parte, dedicada como dijimos a la historiología epistemológica, analiza el problema de los testimonios y testigos de los hechos (sucesos) históricos, de la narración de esos hechos, así como la relación entre verdad e historia, para terminar defendiendo, después de desechar un modelo absoluto —«determinación de la leyes o razones fundamentales de todas las vicisitudes» históricas (73)— la perspectiva de un modelo relativo para la Filosofía de la historia, aquel que permitiría «la explicación de las constantes en el tiempo de hechos determinados por la libertad» (79) (de aquí el título de su primera obra: *Libertad en el tiempo*). Tal conocimiento sería una «razón probable». Según lo cual la Filosofía de la historia vendría a ser «la generalización sistemática y científica de la historia de la humanidad» (80).

La segunda parte, «Historiología morfológica», trata de desvelar lo que la historia tiene de realidad, para lo cual analiza el tiempo histórico en sus tres aspectos,

pasado, presente y futuro (123) y cómo éste afecta al hombre, a la vez que va perfilando la definición de «historia» en referencia a otros conceptos como tradición, progreso, revolución, utopía y evolución, hasta venir a dar, con Zubiri, en que la historia es «un proceso de capacitación real» (208). Y termina J. Cruz esta parte presentando batalla contra aquellos que, a su juicio, niegan el sujeto de la historia (historicismo, existencialismo y postmodernidad), para dejar claro que el sujeto de la historia «es originariamente el individuo que, por su esencia abierta, está necesariamente engarzado en totalidades morales» (227).

Y por fin, en la parte tercera, historiología teleológica, habla acerca «del sentido del tiempo recorrido por el ser histórico, y el referente a la índole universal de la comunidad polarizada por el fin último de esa misma historia» (231), núcleos temáticos que, por otra parte, «no se pueden desarticular», para abogar por una «Historiología que pueda convertirse, como decía Vico, en una tesis “razonada del hecho de la Providencia”» (245). Al comienzo de esta parte ya había advertido el autor que «los aspectos filosóficos y teológicos, aunque teóricamente diferenciables, se hallan sutilmente ligados en el despliegue histórico de estas ideas» (231). Y se podría añadir que también de otras.

En resumen, una obra que, como libro de iniciación filosófica, ayuda al iniciado a un acercamiento nuclear a los principales problemas de la disciplina «Filosofía de la Historia». No obstante, a la hora de captar el interés y la comprensión del iniciado por este tema puede ser un obstáculo el hecho de que la modernidad más que comprendida esté juzgada. Pero llama la atención, de forma agradable para la Filosofía española, ver que en un libro dedicado al tema de Filosofía de la historia el autor ha tenido el arranque y la decisión, lo que supone conocimiento exhaustivo, de colocar, en sus dos obras, a autores como Unamuno, Ortega, Millán Puelles y Zubiri a la altura filosófica de nuestro tiempo, en lo que al tema se refiere.

LUIS ANDRÉS MARCOS

R. HEINZMANN, *Filosofía de la Edad Media*. Trad. Victor M. Herrera (Barcelona, Herder, 1995) 483 pp.

Richard Heinzmann es profesor de Filosofía Cristiana y presidente del Instituto Grabmann para el estudio de la filosofía y teología medievales en la Universidad de Munich. Y la obra que presento es el volumen séptimo del Curso Fundamental de Filosofía que publica la Editorial Herder.

Los temas y autores de que la obra se ocupa son los de siempre. Pero hay en ella un rasgo que la diferencia de otras del mismo género, a saber, su insistencia en buscar las verdaderas raíces del pensamiento medieval en el cristianismo, la única verdadera filosofía para la mayor parte de los pensadores de esa época.

Según Heinzmann, la filosofía medieval surgió como fruto del diálogo entre dos cosmovisiones bastante distintas, la filosofía de los griegos y el cristianismo. En este diálogo, la filosofía de los griegos es utilizada por los pensadores medievales a modo

de instrumento y con fines fundamentalmente apologéticos. Teólogos ante todo, los filósofos del Medioevo trataron de plausibilizar racionalmente las doctrinas del cristianismo. Para ello, era necesario demostrar no sólo que eran compatibles con el pensamiento de los griegos, sino también que en ellas llegaba a término lo que los griegos sólo habían intuido de manera imperfecta

El estilo de la obra es bastante conciso. Pero eso no impide que el lector pueda intuir fácilmente la gran cantidad de conocimientos y reflexión que hay detrás de cada frase.

Una mención del todo especial merece la Bibliografía final. Sobre todo la sección en que se reseñan las principales ediciones de las obras de cada uno de los filósofos medievales. Sin embargo, en la sección en que se citan estudios de conjunto o monografías, prácticamente sólo aparecen títulos de estudiosos alemanes y en alemán.

Considero que la obra puede resultar muy útil como libro de texto para un curso introductorio. No sólo a causa de su claridad, sino por la gran cantidad de textos de los filósofos mismos que en ella se citan. Una comodidad suplementaria para el profesor es que los párrafos en que se encuentra dividida están numerados.

M. ARRANZ RODRIGO

EUDALDO FORMENT, *San Anselmo (1033/34-1109)* - ANTONIO PINTOR-RAMOS, *Zubiri (1898-1983)*, Ediciones del Orto, Madrid, 1995 y 1996 (Biblioteca Filosófica, Colección «Filósofos y Textos». Dir. L. Jiménez Moreno).

En mi larga labor recensional pocas veces he cumplido con este deber de modo tan apeteente. Por diversos motivos. No el menor, mi compañerismo hasta la amistad con quienes intervienen en esta simpática colección. Me congratulo en primer término con el organizador de la misma por facilitar a «estudiantes y personas cultas» el conocimiento de grandes pensadores. Y esto, de modo sencillo y eficaz. Sencillo, por presentar «con difícil facilidad» la estructura primaria de su pensamiento junto con los textos que lo avalan y la bibliografía selecta que posibilita su ulterior conocimiento. Esta sencillez abre la puerta a la eficacia.

Los dos autores estudiados aquí se distancian en casi diez siglos. Pero ambos hablan al pensamiento de hoy. E. Forment expone el sentido de la obra de san Anselmo deteniéndose en el tema de Dios, tanto en la doctrina sobre los atributos de éste, repetida a lo largo de los siglos cristianos, como en la exposición del llamado por Kant «argumento ontológico», que viene discutiéndose hasta nuestros días. Completa la enseñanza de san Anselmo con su concepción de la «rectitud», aplicada a la verdad y a la libertad. Es poco comentada esta concepción, pero muy digna de serlo, siguiendo el ejemplo de Escoto.

Nos place que cita de F. Canals cómo san Anselmo vincula el pensar y el ser. Contra esta vinculación han surgido muchas objeciones, propugnando una escisión del orden esencial y existencial cuando tantas veces se reclaman. De la vinculación de ambos el mismo santo Tomás en más de una ocasión nos da preclaro ejemplo.

El estudio de A. Pintor Ramos puede venir a ser un *vademecum* iluminador, que ha de facilitar el acceso al hondo y complicado pensamiento del maestro Zubiri. El primer apartado encuadra a éste dentro de la situación mental del siglo XX. Los dos siguientes abordan la intelección de la realidad y la estructura de la misma. De modo sintético, pero al mismo tiempo de penetrante y fácil lectura. Complemento de ambos es el relativo a la realidad personal, tan estudiada en nuestros días.

Desde una serena crítica debo confesar mi creciente preocupación por el deslizamiento zubiriano desde una experiencia de Dios como fundamentación —ROCA en el sentir bíblico, anota Zubiri— hacia una larga reflexión metafísica, no claramente basada en vivencia experiencial.

ENRIQUE RIVERA

J. F. SELLÉS DAUDER, *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino* (Pamplona, EUNSA, 1995) XVIII + 563 pp., 14 x 21 cm.

Tres declaraciones iniciales se hacen al presentar esta obra. Dan pie para conocerla y valorarla.

La primera declaración constata que el siglo XIII es un ápice del saber filosófico y que dentro del mismo se ha seleccionado, como tema de esta obra, la doctrina de santo Tomás sobre la doble función de la mente: conocer y amar. Aunque no se diga explícitamente, el método que se ha seguido es el que fue propuesto por el tomista A. Massoulié: «*Sanctus Thomas, sui interpres*». Esta metodología ha motivado que la escuela tomista haya sido una cantera filosófica donde se han labrado esos acerados conceptos metafísicos de tanto uso. Cayetano, Juan de Santo Tomás, S. Ramírez y otros muchos forman una serie de pensadores con los que se vincula este autor en el método que ha utilizado. Pero tiene este método una vertiente negativa con doble aspecto. Históricamente no hace justicia a los otros doctores que con Tomás forjaron la escolástica. Sistemáticamente, porque la doctrina tomista adquiere no rara vez un valioso complemento en otros doctores. Por vía de ejemplo recordamos la *sindéresis*. Por ella, según santo Tomás, percibimos el valor de los primeros principios morales. San Buenaventura añade a esto que también da una innata inclinación hacia el bien. Plenificación de la *sindéresis*.

La segunda declaración manifiesta la oposición del autor a la filosofía moderna a la que hay que denunciar y hacer patentes sus errores. Mucha faena ante el pensar moderno. Pero al que no sólo hay que mirar desde lo que tiene de negativo. Habla de recuperar la «filosofía perenne». Pero parece olvidar que la feliz expresión fue acuñada por Leibniz, del que hay mucho que aprender, pese a que sus grandes tesis sean claramente inaceptables. No hay en la obra suficiente preocupación por comprender y asimilar tantas lecciones positivas que nos da el pensamiento moderno.

La tercera declaración presenta el equipo filosófico de la Universidad de Navarra. Señala los ejes de su actividad: Santo Tomás y el profesorado hoy docente.

Ante este hecho es necesario reconocer que una doctrina no adquiere eficacia si no tiene una escuela que la encarne y la proponga. Pero la escuela tiene ante sí una doble vertiente: la rutina repetidora o la potente creación. Aquí, en Salamanca, Francisco de Vitoria forjó una escuela con signo creador. Pero han abundado más las escuelas de mero aprendizaje. El autor de esta obra y el círculo que le rodea de seguro que han meditado en esta doble vertiente de la escuela. Me permito recomendarles que no sólo escuchen sus mutuos diálogos. También la noble crítica de los que caminan por otra acera.

ENRIQUE RIVERA

A. GUY, *La philosophie espagnole* (Presses Universitaires de France, París, 1995) 127 pp., 11 x 17 cm.

Los lectores de esta revista han sido informados reiteradamente de las obras del hispanista francés Alain Guy sobre filosofía española. En la nueva que presentamos no ofrece una nueva aportación, pues viene a ser un resumen de lo que ha venido escribiendo sobre el pensamiento hispano. Lo notable del caso es que, escrita en francés, haya entrado a formar parte de la popular colección francesa: *Que sais-je?* El que le corresponda el número 3008 de la serie atestigua el amplio eco que tiene la colección en la cultura informativa. De donde la posibilidad de que nuestra filosofía, históricamente muy desconocida, adquiera presencia y significación.

La estructura de la misma está articulada en edades y períodos según la obligada exigencia de nuestro pensar. En sus páginas clarea la penetración transparente de A. Guy, que cala con facilidad en lo más hondo y peculiar de los diversos pensadores, en los que tiende a subrayar los aspectos más positivos y constructivos. En la introducción toca con brevedad la posible existencia de una filosofía española. Pese a no sentirse muy a favor de ella, nos señala alto programa en su frase final: «Que el pueblo de D. Quijote pueda estimularnos en nuestra marcha a la estrella».

ENRIQUE RIVERA

G. MARQUÍNEZ ARGOTE - M. BEUCHOT (Dir.), *La filosofía en la América colonial (siglos XVI, XVII y XVIII)* (Bogotá, El Búho, 1966) 383 pp.

Esta obra en colaboración es un repaso a la producción filosófica en Iberoamérica durante la época colonial. La obra es importante porque una decena de investigadores de distintos países consiguieron poner en común investigaciones parciales para una puesta al día de lo conocido y, sobre todo, para ofrecer materiales para investigaciones posteriores.

M. Beuchot escribe sobre «La filosofía en el México colonial»; M. Domínguez Miranda, sobre «La filosofía en Centroamérica durante la época colonial»; P. Guada-

rrama González, sobre «La filosofía en las Antillas bajo la dominación española»; G. Marquín Argote, sobre «La filosofía en el nuevo reino de Granada»; A. Muñoz González, sobre «La filosofía en la Venezuela colonial»; J. Rubio Angulo sobre «La filosofía en la Real Audiencia de Quito»; M. L. Rivara de Cuesta, sobre «La filosofía en el Perú colonial»; C. A. Lertora Mendoza, sobre «La filosofía en el Río de la Plata»; M. Scarika, sobre «Los inicios de la filosofía en Chile», y G. A. Butter Lermen, sobre «El pensamiento filosófico en el Brasil-colonia».

Aunque cada autor conserva sus propias peculiaridades, parecen atenerse a un plan común en el que, como es lógico, domina la exposición descriptiva y una constante referencia a las fuentes, muchas de ellas desconocidas y frecuentemente manuscritas. Si es conocido de todos que en fecha relativamente temprana después del Descubrimiento se implantaron importantes centros universitarios en las nuevas tierras, es también conocido y lógico que las corrientes que allí se difundieron fuesen las mismas que dominaban en España y Portugal. Por ello, la mayoría de los autores aquí estudiados son escolásticos no muy originales y esto plantea el problema de este tipo de investigaciones.

Es muy desigual la producción filosófica en los distintos lugares geográficos y, por tanto, la división de la obra según criterios geográficos es sólo una distribución del trabajo. La metodología utilizada parece derivar de la llamada «historia de las ideas», donde lo decisivo no es la importancia de cada autor para una historia general de la filosofía, sino la formación de la conciencia nacional y cultural de cada uno de los países, lo cual lleva al problema de que el interés de estas investigaciones tiendan a circunscribirse a los propios países. Pero éste es un problema teórico que probablemente desborda la finalidad informativa y de instrumento de trabajo que puso en marcha la obra. En este sentido, es de desear que este paso tenga continuidad en el futuro y sirva de base para nuevas investigaciones que, no sólo completen lo aquí expuesto, sino que puedan ahondar más en la dimensión crítica desde un punto de vista estrictamente filosófico.

A. PINTOR-RAMOS

E. DREWERMANN, *Giordano Bruno o el espejo del Infinito*. Trad. C. Gancho (Barcelona, Herder, 1995) 363 pp.

Estamos ante un libro extraño. Se presenta como el supuesto repaso a su vida por el propio Bruno en los últimos días de su existencia, mientras espera la ejecución de la sentencia a la pena capital dictada contra él por la Inquisición de Roma. Esta leve ficción novelada permite al autor un retrato del insólito Nolano, plato apetecible para cualquier psicoterapeuta, mediante un repaso de los episodios fundamentales de su agitada existencia y de su penoso proceso. La penetración en su pensamiento resulta, en cambio, mediocre y, como sugiere el título, aparece completamente dominada por la idea central de la unidad del Infinito.

Nadie duda de la originalidad de Bruno. Sin duda, fue una víctima de la nueva cosmovisión abierta por Copérnico y, al tomar el punto de vista del protagonista, es

explicable que éste aparezca como mártir incomprendido; en definitiva, toda autobiografía —sea real o ficticia— comporta siempre una autojustificación. Drewermann acentúa el carácter soñador, visionario y poético de Bruno, y por ello toma como referencia la «iluminación» de 1578, una intuición que se apoderó de él y que parece que nunca fue capaz de dominar. El enfrentamiento con la Inquisición es visto como resultado del choque sangriento entre una tradición gobernada por el principio de autoridad y un nuevo principio de libertad de pensamiento, tesis nada nueva.

Quizá el autor vea en exceso a Bruno con las pautas de un incomprendido y un marginal tópico de nuestra época. Es probable, en efecto, que su acentuada originalidad lo convirtiese en un personaje mucho más inofensivo de lo que cabría deducir de su encarnizada persecución; ello no obsta para que con su espíritu irredento se coloque dentro de una larga y nutrida tradición, aunque no sea la vigente en la sociedad dominante de su tiempo. En este sentido, ¿es realmente Bruno un profeta del futuro, incomprendido por la cerrazón mental de sus perseguidores? ¿De qué futuro?

Es de suponer que se busca despertar el interés del lector no especializado en este original e importante personaje; pero la intención final de este libro no aparece muy clara: más bien parece tomarse la figura histórica de Bruno como portavoz de posturas y preocupaciones típicas de nuestra época, y por ello es difícil calibrar si el autor busca algún tipo de fidelidad histórica, si su trabajo significa alguna aportación al conocimiento de Bruno y de su convulsa época, o simplemente es una estrategia literaria (ya Schelling utilizó una similar) para exponer posturas y opiniones propias del autor del libro. Por ello, está justificado que el libro incluya una tabla cronológica para orientar al lector en la maraña de la vida de Bruno y poder seguir el argumento del texto; sin embargo, no comprendo muy bien cuál es la función que cumple una amplísima bibliografía especializada, en el uso más tradicional de la erudición germánica.

A. PINTOR-RAMOS

L. ESPINOSA RUBIO, *Spinoza: naturaleza y ecosistema* (Salamanca, Universidad Pontificia, 1995) 284 pp.

El presente libro procede de la tesis doctoral de su autor, lo cual explica el rigor y la buena documentación, así como ciertas rigideces redaccionales. Su tema es el núcleo metafísico del sistema de Spinoza y, en concreto, el concepto omniabarcante de naturaleza.

Estudiarlo a la luz del modelo ecológico o «paradigma de la complejidad», como también lo llama el autor, ofrece innegables ventajas: el rechazo de distintas alturas ontológicas, la interdependencia de los elementos, la autosuficiencia naturalista, los isomorfismos entre las distintas estructuras parciales, etc. Por otra parte, eso mismo ya significa apostar por la vigencia de Spinoza para los problemas de hoy, aunque habrá que saber si se trata sólo de un ropaje lingüístico.

La obra está claramente estructurada. Se abre con una breve «Introducción» sobre la biografía y el contexto de Spinoza, a los que no se concede valor determi-

nante. El núcleo de la obra está conformado por tres grandes partes, que el autor denomina «capítulos». El primero —«discurso macrológico»— estudia las nociones más generales y abarcales del pensamiento de Spinoza y está centrado, como cabe esperar, en la determinación del concepto de naturaleza. El segundo —«discurso microfísico»— se centra en el individuo y su relación con la naturaleza. El tercero —«la naturaleza humana»— es un estudio del hombre como parte de esa naturaleza. Le siguen unos «addenda» sobre el tema concreto de la intuición. A nadie se le escapa que detrás de esta estructura está actuando la férrea construcción sistemática de la *Ética* del propio Spinoza.

Es notable la coherencia sistemática con la que se despliegan los distintos núcleos a través de sutiles meandros. El autor insiste mucho en la vitalidad, la valoración de cierta «experiencia» y el aprecio de los individuos, sin duda para contrarrestar la imagen de una logomaquia deductivista y formalista con la que frecuentemente se asocia a Spinoza. Queda algo oscurecida, en cambio, la fuerte impronta mecanicista, quizá uno de los componentes que ofrecen más resistencia a una interpretación ecológica.

Spinoza es para todos un clásico indiscutible; la presente obra es seria y fruto de un estudio profundo. Hubiese sido deseable una discusión más a fondo con el polémico libro de Y. Yovel, que el autor cita, pero que quizá se publicó cuando el libro ya estaba redactado. Tratándose de un clásico, siempre resulta discutible si algunos intentos de resaltar su «actualidad» resultan beneficiosos por el riesgo de que algunas de esas «actualidades» terminen siendo demasiado efímeras. Lo cierto es que nos encontramos con una de las obras más serias dedicadas al filósofo judío en nuestra lengua, un medio cultural que, para sorpresa de algunos, presenta en este punto una producción muy apreciable. Dado el carácter de la obra, se echan en falta, en mi opinión, unos índices por lo menos de autores y quizá también de materias.

A. PINTOR-RAMOS

C. INNERARITY, *Teoría kantiana de la acción. La fundamentación trascendental de la moralidad* Pamplona, EUNSA, 1995) 393 pp., 21 x 14 cm.

Este libro se inscribe dentro de la línea interpretativa de la filosofía kantiana como teoría de la acción (*Handlungstheorie*).

Para esta perspectiva interpretativa la libertad constituye, como afirmó el propio Kant, la «piedra angular» del sistema trascendental. Libertad equivale primariamente a subjetividad autónoma, legisladora, y equivale también a acción, entendida en el mismo sentido de espontaneidad y legislación, esto es, acción trascendental, que da cuenta de toda objetivación, tanto teórica como práctica.

Estas nociones constituyen el hilo conductor de toda la filosofía trascendental y dotan a ésta de un carácter unitario: «la filosofía trascendental aparece como una teoría de la acción o, lo que es lo mismo, una *teoría de la libertad* en sus dos aspectos: teórico y práctico. La idea de una acción racional libre que fundamenta la

objetividad teórica y práctica sería, entonces, el hilo conductor del sistema kantiano, que puede ser entendido así como una filosofía de la libertad» (p. 20).

Todo esto hace que se sitúe en primer plano el problema de la fundamentación kantiana de la moralidad. Éste es el tema del presente libro. El propósito es llevar a cabo un estudio sistemático de dicho tema, adoptando como criterio hermenéutico la teoría de la acción.

A este propósito responde la disposición temática de la obra: en primer lugar, se estudia la acción en Kant y su conexión con la libertad; y, a partir de los resultados obtenidos, se aborda, en segundo lugar, el tema de la fundamentación de la moralidad. La obra se compone de tres partes, distribuidas en ocho capítulos.

La primera parte (caps. I y II) analiza los tres sentidos principales de la acción en Kant: la acción ontológica y la acción trascendental, en su doble sentido de acción cognoscitiva y acción práctica. Entre estos tres sentidos hay una serie de coincidencias que hacen del concepto kantiano de acción un concepto unitario.

La segunda parte (caps. III y IV) se centra en la conexión de la acción trascendental, tanto teórica como práctica, con la libertad. Espontaneidad, autonomía y condición constitutiva de objetividad son las características de la acción trascendental. Por eso puede decirse que la acción teórica es la primera manifestación de la acción trascendental. En la acción práctica la espontaneidad es absoluta, pues se ejerce sobre el sujeto mismo; en la acción teórica la espontaneidad no es absoluta, ya que se ejerce sobre una materia dada. Pero la libertad trascendental está a la base de toda la *Crítica de la razón pura*, si no como concepto temático, sí como concepto operativo. Kant, sin embargo, puso en conexión la libertad trascendental con la espontaneidad del conocimiento, con lo cual tenía que resultar problemática la unidad entre la filosofía teórica y la filosofía práctica.

La tercera parte (caps. V-VIII) aborda el tema de la fundamentación de la moralidad. C. Innerarity muestra —y ésta es su tesis fundamental— cómo las raíces de dicha fundamentación se hallan ya en la misma concepción de Kant de la filosofía teórica.

Adoptando como criterio interpretativo la teoría de la acción, la autora hace frente a problemas como los siguientes: el carácter trascendental o no de la ética kantiana; la contradicción o no entre la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y la *Crítica de la razón práctica*, en lo que se refiere a la fundamentación de la moralidad; la acusación de un renovado naturalismo metafísico y recaída en un psicologismo relativista y en un escepticismo, de que a veces es objeto la ética kantiana; la unidad entre la filosofía teórica y la filosofía práctica.

Las obras kantianas en las se apoya esta tercera parte del libro son, en primer lugar, la obra precrítica *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime* (1765); en segundo lugar, la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785) y, en tercer lugar, la *Crítica de la razón práctica* (1788). Al estudio del tema de la fundamentación en estas obras precede una discusión sobre el sentido de una deducción de la moralidad y sobre la cuestión del carácter trascendental o no de la ética kantiana.

El análisis de la obra precrítica mencionada muestra cómo el trabajo de Kant se encamina desde el principio hacia la necesidad de una fundamentación de la moral;

si bien habrá que esperar al giro de 1770, en que la separación entre lo sensible y lo inteligible y el concepto trascendental de razón permitirán «fundamentar la moral en la autonomía de la acción legisladora de la razón» (p. 181); es decir, de acuerdo con lo apuntado antes, en la acción trascendental.

La gran adquisición de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* es precisamente la fundamentación de la moralidad en ese concepto de razón, que la autora recoge en la expresión «practicidad de la razón y que significa actividad legisladora (cf. p. 238), autonomía, en general, previa a toda determinación moral (cf. p. 327).

Esta concepción de la razón permite salvar a Kant de la acusación de naturalismo y permite también establecer una esencial continuidad entre la filosofía teórica y la filosofía práctica. Pero Kant no llegó a definirse plenamente por una concepción de la subjetividad como practicidad; no se apercibió de que había establecido una libertad de carácter neutral, independiente de toda relación con lo moral. En suma, la autora reprocha a Kant el haber identificado autonomía con autonomía moral (cf. pp. 314-315).

Todo esto podría explicar el cambio entre la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, donde se parte de la libertad, para llegar desde ella a la moralidad, y la *Crítica de la razón práctica*, que parte del *Faktum* moral, y de ahí se deduce la libertad como condición necesaria. No obstante, la tesis de la autora es que entre ambas obras no hay ruptura sino continuación: pues el *Faktum*, fundamento de la moralidad, sigue siendo la acción autolegisladora de la razón sobre el propio sujeto y su obrar.

Pero en la doctrina kantiana de la moralidad quedan abiertas algunas cuestiones, como la posibilidad de explicar el mal moral y la unidad de la razón en sus dos usos. La posición de C. Innerarity es que ambos problemas podría haberlos solucionado Kant, si entre libertad y moralidad no hubiera establecido una relación analítica; es decir, si en vez de haber identificado libertad con moralidad, hubiera visto las posibilidades de ese concepto premoral de libertad, que ya está operando en la *Crítica de la razón pura* y que se hace patente en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, donde Kant llega a afirmar que la razón es «por sí misma práctica».

Desde esta perspectiva interpretativa la conclusión es, como anunciábamos antes, que las raíces de la fundamentación de la moral están ya en la misma concepción kantiana de la filosofía teórica. Kant no llegó a esta conclusión y en el fondo tal vez se deba a una cierta indecisión por su parte en cuanto a cuál sea el constitutivo del ser del hombre: la libertad o la moralidad. A ello hay que añadir que Kant negó a la razón humana una transparencia absoluta de sí misma.

Este libro representa una importante contribución al conocimiento de lo que la *Handlungstheorie* puede aportar a la interpretación de la filosofía trascendental y al esclarecimiento de algunos problemas particulares. Para el estudioso de Kant éste puede ser uno de los principales motivos de interés. además esta línea interpretativa, que surge en el ámbito germano desde finales de la década de los setenta, aún no cuenta en España con muchos títulos. Por otro lado, a lo largo del estudio sobre la moralidad son también objeto de tratamiento las doctrinas kantianas del respeto, el

interés moral, el ser práctico, la dignidad del hombre; con ello el libro contribuye también a poner de manifiesto la gran actualidad de la ética de Kant.

La única objeción o, si se prefiere, pregunta, es si la clase de unidad que en este libro se da por solucionada es la misma que Kant pretendía solucionar.

ANA MARÍA ANDALUZ ROMANILLOS

A. ROSMINI, *The origin of thought. Abridged, edited and translated by T. Watson a. D. Clary* (Leominster, Fowler Wright Books, 1987) 355 pp., 13 x 21cm.

Para orientación de quien se inicia en el estudio del pensador italiano A. Rosmini es de advertir que éste propuso una síntesis de su pensamiento gnoseológico en su obra *Nuovo saggio sull'origine dell'idee*, tres vols., en 1832. El que presentamos aquí ofrece la traducción del segundo. En el primero expuso Rosmini su evaluación de los sistemas que antes de él se enfrentaron con el problema del conocimiento. Tuvo muy presentes al empirismo inglés y al racionalismo alemán. Pero creyó necesario tomar una vía propia que expone en este volumen. En la Introducción formula este doble principio que ha de guiar en la interpretación del hecho del conocimiento: exigir los requisitos necesarios y excluir los no precisos.

Guiado por este principio expone en seis partes su peculiar gnoseología. En la primera declara que el momento clave de su gnoseología es la *idea de ser*, que no es adquirida sino innata. En la segunda explica el origen de todas las ideas por la idea de ser. En la tercera intenta hacer ver que los primeros principios son derivación de la idea de ser. Como distingue netamente las ideas o conceptos puros de los que no lo son, estudia el origen de los primeros: unidad, posibilidad, necesidad, universalidad, etc., como características de la idea de ser. A su vez, los conceptos que no son puros, como lo corporal, espiritual, etc., los expone en la parte quinta, la más amplia por hacer un detenido examen de la sensibilidad. Concluye con una sexta parte, en la que resume lo expuesto en su obra sobre el origen de las ideas.

Tuvo dificultades y hasta condenas en vida, agravadas los años siguientes a su muerte por supuesta vinculación al ontologismo. Pero el problema rosminiano del necesario *a priori* en el conocimiento humano parece que sigue aún sin resolver.

ENRIQUE RIVERA

D. CLEARY, *Antonio Rosmini. Introduction to his life and teaching* (Durham, Rosmini House, 1992) 80 pp., 11 x 18 cm.

Uno de los colaboradores de la Rosmini House de Durham nos ofrece esta pequeña obra, modelo de claridad informativa, para introducir seriamente en el conocimiento del pensador italiano A. Rosmini, tanto de su vida agitada cuanto de su

pensamiento discutido. Por lo que toca al pensamiento de Rosmini se da sucinto resumen sobre el problema del conocimiento, la idea de ser, la persona, la moralidad, la sociedad y el arte. Se completa esta información filosófica con nociones fundamentales de su teología sobre la gracia, pecado, redención e Iglesia.

De su vida agitada nos hace saber la prohibición de dos de sus obras en vida, 1849, cuando estaba al lado de Pío IX huido a Gaeta. Después de su muerte, la *Aeterni Patris* dio por guía a santo Tomás. Pero algunos tomistas creyeron necesario impugnar dentro de la formación eclesial los sistemas que no lo aceptaron. A. Rosmini fue uno de ellos. En 1888, 40 proposiciones, extractadas de sus obras, fueron juzgadas oficialmente inaceptables.

En las breves páginas de esta obra se nos informa suficientemente de esta historia interna de las ideas dentro de los círculos eclesiales.

ENRIQUE RIVERA

TZVI MEDIN, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana* (México, FCE, 1994) 318 pp., 23 x 15,5 cm.

J. L. GÓMEZ-MARTÍNEZ, *Pensamiento de la liberación. Proyección de Ortega en Iberoamérica* (Madrid, Ediciones EGE, 1995) 332 pp., 20,2 x 14 cm.

Estas dos obras, aparecidas con un año de diferencia, tienen no obstante en común el hecho de que ambas se proponen analizar la relación de Ortega e Hispanoamérica (Iberoamérica). Pero si bien las dos se embarcan en el mismo asunto, no ofrecen lo mismo. La obra de Medin, más descriptiva, analiza la presencia e influencia (9) de Ortega en la cultura de Hispanoamérica desde su primer viaje a Argentina en 1916, hasta prácticamente la celebración de su centenario en 1983. A su lado, la obra de Gómez-Martínez, más posicionada, presenta, lo que no deja de ser llamativo, el pensamiento de la liberación iberoamericana como una *proyección* del pensamiento de Ortega. Gómez-Martínez, interesado en llevar su investigación a un nivel «más profundo que el de simples préstamos de postulados teóricos» (10) señala que «no ha pretendido analizar la obra de Ortega y Gasset ni establecer su recepción en Iberoamérica. Tal esfuerzo, sin duda legítimo como actividad académica, hubiera significado cosificar a Ortega» (203). Y se propone, por el contrario, hacer ver la repercusión en Iberoamérica de un pensamiento vivo, que invitaba a salvar la propia circunstancia, aunque, del mismo modo, preñado de intuiciones creadoras (203). Digamos que no le interesa el Ortega europeo sino el Ortega americano, según expresión de Leopoldo Zea. Medin, por su parte, intenta determinar aquellas ideas de Ortega que influyeron y fueron referencia de escritores hispanoamericanos (tanto si fueron asimiladas como combatidas), no sólo en el campo de la filosofía, sino también en otros terrenos como el de la sociología, por ejemplo (¿cosificación de Ortega?). Y no obstante, ambos estarían de acuerdo, como mínimo, en que las ideas y teorías de Ortega «influirían paradójicamente en el desarrollo de un pensamiento latinoamericano que aspiró a librarse del eurocentrismo y colonialismo cultural implícito en el mismo» (Medin, 38). El historicismo circunstancialista vino a dar en la con-

ciencia de dependencia, «desde la cual se partiría a una filosofía de la liberación, sino que también la conceptualización de lo humano en tanto libertad, se nutre del pensamiento orteguiano» (Medin, 179). Pero Gómez-Martínez da un paso más y viene a identificar el pensamiento iberoamericano con «el pensamiento de la liberación», algo que en la obra de Medin no aparece. Éste presenta la influencia de Ortega en Hispanoamérica dentro de un marco cultural más amplio y plural que el que presenta Gómez-Martínez.

Las dos obras están organizadas al hilo de la historia, es decir, siguiendo los acontecimientos culturales que las sucesivas presencias de Ortega en Argentina (la segunda también en Chile) despertó en Iberoamérica. Comienza Medin analizando la influencia filosófica de Ortega en la década de los veinte y treinta en América latina. Lo hace siguiendo los primeros pasos, o sea las primeras conferencias, de Ortega en Argentina, para seguir con las repercusiones que en este país y otros de Hispanoamérica tuvo la creación de la *Revista de Occidente*, así como la aparición de las publicaciones *El tema de nuestro tiempo*, 1923 (esta obra, dice Medin, contiene el aparato conceptual con el que los autores hispanoamericanos van a comprender su propia sociedad), *La deshumanización del arte* (1925) y *La rebelión de las masas*, que fue publicado en 1930. Las ideas en torno a las cuales se lleva a cabo dicha influencia van a ser la teoría generacional, el perspectivismo, circunstancialismo (salvar la propia circunstancia: «yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo») y raciovitalismo (introducción de la razón dentro de los moldes de la vida), la vida como realidad radical (46) —en épocas más tardías influiría también el historicismo de Ortega—. Ortega, pues, fue instrumento de comprensión, conceptualización y salvación de la circunstancia iberoamericana. En estas dos décadas prima la asimilación de las ideas de Ortega, aunque tampoco está ausente la polémica y rechazo (72). En la segunda etapa, Ortega influye a través de los exiliados («transterrados», dirá Gaos), y el autor pasa a analizar las obras de algunos de ellos, como es el caso de J. Gaos, D. García Bacca, y los sociólogos A. Recaséns y F. Ayala. Pero curiosamente a partir del exilio del propio Ortega en Argentina (1939-1942), su obra, en las décadas cuarenta y cincuenta, comienza a disminuir, pasando a ser discutida, para finalmente concluir que a partir de su muerte (1955) entra en oscilaciones de ritmo menguante, de tal modo que, aun no aceptando su magisterio (en otros momentos «maestro espiritual»), en todo caso Ortega no ha dejado de ser el contrapunto, el lugar de referencia de la cultura hispanoamericana. «Su presencia intelectual, señala Medin, nunca fue ignorada, ni en los núcleos profesionales, ni en los círculos de la periferia cultural y social, y permaneció generalmente en primer plano hasta los sesenta, años en que en algunos lugares del continente la ola marxista fue tan grande que no pocos de los intelectuales más influyentes en la cultura latinoamericana pasaron en muchos países a un segundo plano o desaparecieron por completo» (190).

Y es esta última situación la que nos permite volver a unir con el libro de Gómez-Martínez, porque su libro termina justamente en la década de los sesenta. En esta década, para este autor, el pensamiento de Iberoamérica se ha hecho maduro, con la llamada filosofía/teología de la liberación. Y además éste sería el pensamiento propio de Iberoamérica, ya que una vez superado el espíritu nacionalista se puso en práctica «la forja de un programa iberoamericanista» en torno a J. Gaos, para ser

formulado, por fin, por Leopoldo Zea como pensamiento de la liberación. Y lo que hace, cuando menos, llamativa la tesis de Gómez-Martínez es precisamente que justo cuando se configura el pensamiento de la liberación es más patente la decadencia iberoamericana de Ortega y más impetuosa la influencia marxista. Y aparte de que Ortega no dejase circular el marxismo por la *Revista de Occidente*, a Hispanoamérica no le pasó por alto, digamos, un cierto guiño de Ortega a la aristocracia (algunos autores achacan el éxito de Ortega en Argentina a las caricias del verbo orteguiano a la aristocracia porteña). Por esto, quizá, la tesis de Gómez-Martínez pueda precisar de algunas reflexiones.

En definitiva, dos obras que cumplen su cometido, por cuanto dan al lector abundante información de aquello que pretenden respecto a la relación de Ortega con la cultura (en un caso) y pensamiento (en otro) hispanoamericanos. Obras las dos de fácil lectura e interesantes para cualquier lector que esté interesado en el tema.

LUIS ANDRÉS MARCOS

X. ZUBIRI, *Sobre el problema de la filosofía* (Madrid, Fundación Xavier Zubiri, 1996) 86 pp.

Con este título publicó Zubiri en 1933 dos largos artículos, que concluían con un «continuará», que nunca fue realidad. Sin embargo, a los estudiosos del filósofo no se les había escapado el enorme alcance teórico y programático de ese escrito, pero el hecho de que quedase incompleto y de que en vida de Zubiri nunca se hubiese vuelto a editar sugerían todo tipo de especulaciones.

Este pequeño y denso volumen aporta ahora los datos fundamentales. En principio, el escrito debía incluirse en *Naturaleza, Historia, Dios* (1944), para lo cual el autor realizó algunas correcciones e incluso llegó a aparecer en galeradas. Finalmente, fue excluido porque se pensó en completarlo hasta formar un libro independiente, libro que debía contener el núcleo teórico en que se asentaba la producción zubiriana de esta época. Con ese fin, se redistribuyó el material existente dentro de un esquema que constaba de 11 capítulos, de los cuales existen redactados nueve, y ahí se abandonó definitivamente el proyecto, probablemente en 1942. Ahora con estos nuevos datos habrá que explicar por qué se abandonó un proyecto redactado ya en su mayor parte y cuál es el alcance de las correcciones (no parece que puramente estilísticas) que Zubiri hizo sufrir al primer escrito de 1933.

La importancia de este texto salta a la vista. Es quizá el más «heideggeriano» de los escritos de Zubiri, pero la idea de la filosofía como «problema» no fue nunca abandonada por el filósofo. Por otra parte, el esquema de la historia de la filosofía occidental, basado en el fecundo concepto de «horizonte», se sigue manteniendo en la madurez de Zubiri; en este sentido, disponiendo ya de *Cinco lecciones de Filosofía* y, sobre todo, desde 1994, del curso *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, es posible un análisis detenido de las continuidades y de los cambios. Además, quizá se pueda medir a una nueva luz el rápido distanciamiento del filósofo respecto a Heidegger.

A la espera de una edición definitiva de la producción zubiriana entre 1932-1944, es un acierto el adelanto de esta pieza básica. Es de esperar y de desear que aquella futura edición anote las variantes de esta redacción definitiva respecto a las partes ya publicadas en 1933. En una breve nota final, llamada muy impropia-mente «comentario», D. Gracia aporta los datos básicos del texto ahora publicado.

A. PINTOR-RAMOS

J. SÁEZ CRUZ, *La accesibilidad de Dios: su mundanidad y transcendencia en Zubiri* (Salamanca, Universidad Pontificia 1995) 393 pp., 17 x 23 cm.

La lectura de este estudio muy pensado sobre la filosofía de Zubiri ha motivado en mi honda satisfacción, pero igualmente una profunda inquietud. Honda satisfacción porque la difícil filosofía de Zubiri —razón primaria de su no fácil lectura— ha obtenido en esta meditada reflexión una claridad de sistema que facilitará el acceso al gran pensador. Profunda inquietud porque ha suscitado en mi mente problemáticas preguntas en torno a puntos esenciales del pensamiento del maestro. Debo declararme sobre ambos puntos de tanto compromiso.

En su exposición, J. Sáez Cruz divide su estudio en dos partes. La primera viene a ser un preámbulo de la segunda. Se hace ver en ella que para saber si Dios nos es accesible, tenemos que determinar antes cuál es nuestra inmersión en la realidad y nuestro despliegue en mundo, mundanidad y cosmos. En la segunda —clave de la obra— se quiere hacer ver que, desde la inmanencia en la que estamos insertos, tenemos la excelsa capacidad para elevarnos a la trascendencia de Dios. Y se juzga que la vía mejor —tal vez la única válida— ha de tener muy presente el estatuto noológico de la *religación*. Desde esta experiencia primaria para Zubiri, éste logra dar acceso a la trascendencia de Dios, inmanente al mundo y al hombre. Hasta aquí el estudio se desarrolla como exposición y comentario al pensamiento de Zubiri. Le damos nuestra cálida aprobación. La escuela zubiriana tiene en estas páginas una alta clarificación de su maestro.

Pero no seríamos leales si no expusiéramos nuestras preguntas e inquietudes. Lo que se lee en la p. 23 cuestiona el problema del método: «Mi objetivo es intentar comprender a Zubiri desde sí mismo, desde su propia filosofía». Se propone aquí un método paralelo al de A. Massoulié, OP (1639-1706): «Divus Thomas sui interpres». El inmenso daño que hizo este lema a la interpretación de santo Tomás pudiera repetirse con Zubiri. En esto hay que estar con Ortega: «Yo y mi circunstancia». Sin tener conciencia de la circunstancia que rodea al gran pensador, cumbre siempre de una serranía espiritual, éste no es accesible en lo que tiene de más propio y creador. De paso se cita en esta obra mi estudio inicial sobre el diálogo de Zubiri con la metafísica clásica. Me quedé corto. En alguna de las últimas obras de Zubiri largas páginas vienen a ser un diálogo acerado con Aristóteles. También se comenta aquí el concepto metafísico de *transcendental disyunto*, elaborado por Escoto para diferenciar el ser infinito del finito. Zubiri le da otra aplicación. Pero en la historia de las ideas se reclaman. Termino esta referencia haciendo constar que convido el pro-

grama de la escuela zubiriana, que rehuye todo repliegue para abrirse exclusivamente a la verdad, como pedía el maestro.

Más grave aún me parece un supuesto cambio de perspectiva que parece haber introducido en su concepto, ya histórico, de *religación*. Remito a lo que escribe Zubiri en el apartado II de su estudio, «En torno al problema de Dios» (*NHD*, 5.ª ed., 1963, pp. 368-376) y lo que expone largamente esta obra sobre la impresión de lo real, como poder *último posibilitante e impelente*. Al margen de la metafísica —quede para otra ocasión— es muy preocupante advertir cómo la *religación*, que surge en la mente de Zubiri como canal metafísico de una gran vivencia religiosa, se trueca aquí en una larga disertación discursiva sobre el poder de lo real. La metáfora bíblica, recordada muchas veces por Zubiri, que llama a Dios: «peña, piedra, apoyo, sostén», sensibiliza la *fundamentación* y fundamentabilidad del hombre en Dios. Esta intuición inmediata —gran vivencia— que millones de almas han gustado —siguen gustando— tiende a desaparecer en los fríos análisis sobre el poder de lo real. Para dejar el tema más perplejo el mismo Zubiri afirma que la *religación*, con la religión que la acompaña, es antes vivencia experiencial que proceso discursivo.

Al final, doy gracias al autor de la obra por haberme comprometido a hacer esta declaración. Bien desearía que contribuyera a mantener en alza estos estudios metafísicos.

ENRIQUE RIVERA

A. PINTOR-RAMOS, *La filosofía de Zubiri y su género literario* (Madrid, Fundación Xavier Zubiri, 1995), 38 pp., 20 x 23 cm.

El autor de este breve estudio, benemérito en facilitar el acceso a Zubiri, aborda en este conciso ensayo uno de los obstáculos mayores para penetrar en la filosofía del mismo. Para superarlo, el profesor Pintor-Ramos ha juzgado necesario adentrarse en el grave tema de las relaciones de la filosofía con la lengua en que se expone, pues filosofía y lenguaje se entrecruzan en la mente del filósofo. Recuerda a este propósito la conexión que existe en Aristóteles entre su gramática y su filosofía, siguiendo la conocida tesis de A. Trendelenburg. Pero se atiende, más bien, a las tres dimensiones del lenguaje, propuestas por K. Bühler. Sobre ellas funda sus reflexiones sobre la distinción entre el *lenguaje del ensayo*, cuyo maestro en España es Ortega, y el *lenguaje del tratado*, al que se atiende Zubiri.

Indelicado sería pedir más contenido a las 38 páginas de este estudio. Esperamos, con todo, que esta nota inicial adquiera la amplitud que exige el momento presente. Sabe el autor que sería casi imposible exponer adecuadamente una gran metafísica, lo mismo en la lengua analítica inglesa que en la sintética alemana. Se hace ya sentir este tema importante. La filosofía de Zubiri, que se atiende al *lenguaje del tratado*, parece pedir que se la enfrente con esta duplicidad lingüística.

ENRIQUE RIVERA