

G. REALE, *La sabiduría antigua. Tratamiento para los males del hombre contemporáneo*. Traduc. Sergio Falvino (Barcelona, Herder, 1996) 255 pp.

En todos los tiempos se han levantado voces para quejarse amargamente de lo mal que van las cosas y para proclamar la decadencia y descomposición irreversibles de la sociedad humana de la época en cuestión. Este discurso se ha repetido tanto desde la época de los faraones, que ha acabado por convertirse en una especie de género literario. O, como en esta ocasión, en el pretexto para escribir un libro. Ahora bien, se trate de un convencimiento profundo por parte del autor o solamente de un recurso de cara a la galería, ha sido magnífico el que el profesor Reale se haya decidido a escribir esta obra.

Partiendo de que la raíz de la mayor parte de los males del hombre contemporáneo está en la ausencia de referentes últimos (nihilismo), el profesor Reale vuelve la mirada hacia el pasado, y más en concreto a la filosofía griega, en busca de fármacos espirituales para las dolencias del hombre contemporáneo. Para ello propone una enérgica victoria sobre el nihilismo, mediante la recuperación de valores supremos y la superación de la muerte de Dios. Y es precisamente en los filósofos griegos donde cree encontrar el camino a seguir: «En este volumen, trato de indicar las razones para un retorno meditado a las raíces de nuestra cultura, para un rescate de su alimento, que podría ayudar al hombre contemporáneo, tan deteriorado espiritualmente, a recobrase y, quizá a curarse» (p. 15). Ahora bien, no se trata de un simple regreso al pasado de forma indiscriminada y acrítica, sino de reasimilar y disfrutar de algunos de los mejores mensajes de la filosofía antigua.

La obra consta de un prefacio, un prólogo y diez capítulos, en los que Platón y Aristóteles se llevan la parte del león. En todos ellos el profesor Reale muestra su profundo conocimiento de la filosofía clásica griega y nos convence de la perenne utilidad y actualidad de muchas de sus doctrinas. También hay un epílogo con «dos mensajes de Platón para los hombres de todas las épocas» (la metáfora de la conversión y la oración del filósofo). Los aficionados a la literatura filosófica disfrutarán con la lectura de esta obra. Lástima que su traducción no sea todo lo buena a que nos tiene acostumbrados Herder.

M. ARRANZ RODRIGO

Actas del II Congreso Nacional de Filosofía Medieval (Zaragoza, Sociedad de Filosofía Medieval, 1996) 542 pp.

La Sociedad de Filosofía Medieval (SOFIME), fundada en diciembre de 1990, y cuya sede radica en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Zaragoza, dedicó su II Congreso Nacional al pensamiento ético y político de la Edad Media. El Congreso se celebró los días 15 y 16 de diciembre de 1994 y el libro de que me ocupo en esta recensión contiene sus actas.

La primera parte del volumen de actas contiene las seis densas ponencias que se presentaron en el Congreso. Son, sin duda, lo más importante de la publicación y están dedicadas a temas tan sugerentes como el agustinismo político medieval, la noción de individuo en P. Abelardo, la integración de la ética aristotélica en la síntesis escolástica, el origen del espíritu laico, la premodernidad y la modernidad y el pensamiento político de Ockham. Elaboradas por buenos especialistas, se leen con gusto y provecho y acabarán por convertirse en importante fuente de consulta para cuestiones puntuales.

En la segunda parte se publican nada menos que 41 comunicaciones. Todas ellas están dedicadas a la filosofía medieval, aunque unas cuantas no se ciñan exactamente a la temática general del Congreso. El valor de estas comunicaciones es, como suele suceder en ocasiones semejantes, bastante desigual. Pero es meritorio el esfuerzo que la dirección del Congreso ha hecho para poner a disposición del gran público los resultados de las investigaciones de todos los participantes en el Congreso.

M. ARRANZ RODRIGO

J. CRUZ CRUZ, *Ontología del amor en Tomás de Aquino* (Pamplona, Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1996) 135 pp., 21 x 14 cm.

Programáticamente quiere ser la pequeña obra un comentario a Santo Tomás, *Summa Theologica*, I-II, q.26-27-28, cuestiones que exponen el tema del amor. Pero el autor no adopta el sistema clásico de comentario sino que la triple temática del Aquinate: qué es el amor —causa del amor - efectos del amor—, se limita a dar nombre y dirección a las tres secciones del estudio. En las mismas se aborda la problemática en torno al amor, dando preferencia, acorde con el título de la obra, a la *ontología* del mismo. Dentro de esta línea se detiene a exponer ese amor primero que brota inconscientemente de la misma naturaleza que se hace sentir en las diversas formas del amor hasta en las elevadas. Protesta el autor que se hable de «*intelectualismo tomista*» respecto del amor. Pero esta larga exposición del amor natural, con la ponderada valoración del amor a sí mismo, parecen más bien confirmar la realidad histórica del tal intelectualismo.

No nos ha agradado que, pese a las citas reiteradas que se hacen de un máximo fenomenólogo del amor, M. Scheler, no se haya utilizado la descripción fenomenológi-

ca, necesario complemento de los análisis ontológicos. Éstos tienen su *climax* cuando De Finance interpreta la doctrina del Aquinate sobre el amor de concupiscencia como una relación de la potencia al acto; y el amor de amistad como una relación de acto a acto (p. 58). Más al día hubiera estado que el cuaternario de verbos griegos: *agapân*, *philêin*, *erân*, *stérgein*, con los sustantivos de ellos derivados (p. 6), hubiera sido objeto de un análisis fenomenológico. Por otra parte, hay que comenzar por aquí para enfrentarse con la fuerte objeción de A. Nygren, en la que acusa a nuestro pensar eclesial, haberse dejado contaminar por el *éros* platónico frente al mensaje neotestamentario de la *agápe*. (En paréntesis lamentamos que, escribiendo *agápe* en griego con esta acentuación, se la vierta al español con el vocablo *ágape*. En este caso la traición, ineludible, según dicen, a toda traducción, es de raíz injustificable).

Damos el parabién a éste y parecidos libros frente a tanto malsano que envenenan esta noble tendencia humana, por la que en verdad «somos lo que somos».

ENRIQUE RIVERA

La filosofía nel Siglo de Oro. Studi sul tardo Rinascimento spagnolo. A cura di A. Lamacchia (Bari, Levante Editori, 1995) 587 pp., 21 x 15,5 cm.

Complacerá esta colección de estudios a los intelectuales de lengua latina, que desean mantener en alza la *latinidad*, no por un petulante eurocentrismo, sino por considerarla uno de los grandes valores de la *humanidad*. Lleva en su entraña este vocablo tan *latino* la convergencia de todos los pueblos. A su educación ha contribuido la latinidad, enseñando las *litterae humaniores*, de la que J. L. Vives afirmaba en un texto que aquí se lee: «Artes humanitatis nominantur, reddant nos humanos» (p. 224). Desde esta perspectiva, el lucido título «siglo de oro» se queda corto para estos estudios históricos.

En tres secciones está dividida la colección: a la primera y a la tercera se las califica de primera y segunda generación. Sin embargo, en nuestra actual bibliografía consideramos la de Suárez como tercera generación, pues entre éste y Vitoria se alza la segunda generación con los discípulos de M. Cano y con figuras tan señeras como la de fray Luis de León, D. Báñez, etc. Se silencia en esta colección. Pero se llena su hueco en la sección segunda con varios estudios sobre el Renacimiento español y la gran polémica —de ayer y de hoy— en torno al erasmismo. Dado este esbozo sumario de la colección, place subrayar algunos de los momentos esenciales de estos estudios.

Hace justicia histórica A. Lamacchia al mérito de Vitoria en la creación del *derecho internacional*. Y es muy de notar que la raíz de los derechos humanos la halle Vitoria en que el hombre es *imago Dei*. Acertada y justa es la conclusión de este clarividente estudio: «Nella *Relectio de Indis* si legge la *magna charta* per una nuova

costituzione della *communicatio* e di una *reciprocità* dinamica e operosa degli uomini e dei popoli *totius orbis*» (p. 118).

S. Di Liso pondera la aportación de M. Cano a la teología. Su juicio unilateral e injusto contra todo lo que pareciera tener alguna conexión con los alumbrados —jesuitas, B. Carranza, etc.— no merma su valía teológica, al abrir nuevos caminos para mejor vincular la *auctoritas* y la *ratio* en estructuración de la teología. Justamente se le juzga así: «Ha sentito fortemente il problema della riforma del mondo cattolico» (p. 167).

G. de Iuliiis ha comentado al teólogo D. Soto, presente en Trento, en una de sus grandes aportaciones filosóficas, al analizar la caída de los cuerpos con movimiento uniformemente acelerado, con influjo en Galileo. El juicio del docto investigador merece ser acotado: «D. Soto giocò un ruolo fondamentale nel promuovere un'analisi matematica del moto locale» (p. 211).

El estudio de V. Castellano es muy ponderado sobre el tema tan discutido del Renacimiento español y las grandes corrientes que le rodearon —erasmismo, alumbradismo, etc...—. Agudamente hace notar que visto el Renacimiento, como J. Burckhardt, desde el italiano, pudiera parecer que España carece de Renacimiento. Pero ante su floración preclara en cumbres como fray Luis de León hoy queda superada la actitud negativa contra este peculiar Renacimiento. Entre otros juicios ponderados place acotar éste de gran perspectiva históricas: «Il francescanesimo nel tempo fu politicamente più forte e potente dell'erasmismo, che non smise di essere elitista e minoritario» (p. 254).

Muy estudiado actualmente en Salamanca, Hernán Pérez de Oliva recibe en este estudio de P. Ponzio un relieve extraordinario al vincular el tema central del filósofo hispano sobre la *Dignitas hominis* con otro gran filósofo italiano en este epígrafe: «Pérez de Oliva e G. Pico della Mirandola» (p. 276).

La figura de F. Sánchez, rodeada demasiado de escepticismo, se la encuadra históricamente por A. Corrado entre la filosofía medieval, a la que impugna por su pretensión de explicar lo «*obscurum per obscurius*» y la filosofía moderna, a la que abre la puerta vía Descartes.

Sobre L. Molina se ha elegido un tema que no es muy significativo, cuando los tiene muy memorables, tanto en filosofía como en teología. Los tres estudios sobre F. Suárez son de gran altura. Especialmente es muy actual el tercero de B. Esposito, al mostrarnos una presencia de las *Disputationes Metaphysicae* dentro de la problemática filosófica actual. Arrinconado por muchos, Suárez hace sentir su presencia vigorosa en los comentarios metafísicos de M. Heidegger, E. Gilson, G. Siewerth, J. L. Marion, L. Honnefelder, J. F. Courtine. Concluye su estudio, que cierra la obra, con una reflexión sobre Suárez como filósofo del barroco. Acertada nos parece su tesis programática: «Piuttosto che riportare semplicemente Suárez sotto la categoria di "barocco", si dovrà forse ricercare l'origine e la portata metafisica dello stesso Barocco in lui» (p. 573).

F. SUÁREZ, *Disputazioni Metafisiche*, I-III. Introduzione, traduzione, note e apparati a cura di C. Esposito, Testo latino a fronte (Milano, Rusconi, 1996) 622 pp.

En vísperas del cuarto centenario de la publicación de las *Disputationes metaphysicae* (Salamanca, 1597), nos llega este manejable trabajo que recoge las tres primeras disputaciones. La elección no es azarosa, pues, como es sabido, en esas disputaciones iniciales se contiene el núcleo teórico de la obra, sobre todo en las dos primeras, dedicadas respectivamente a la naturaleza de la metafísica y al concepto de ente. Que Suárez recoge y sistematiza toda la gran tradición escolástica con importantes matices «modernos», es un lugar común que nadie ignora. Pero la obra no sólo mira al pasado, sino también al futuro; será la gran sistematización suareziana la que aportará el orden y gran parte de la terminología a la metafísica moderna, a través sobre todo del racionalismo de la escuela leibniziano-wolffiana. La definición del «ente en cuanto ente» como objeto de la metafísica está en la base del surgimiento del término «ontología», definitivamente consagrado por Wolff, y que él mismo significa una peculiar vicisitud en la historia de la metafísica. La obra de Suárez, por tanto, no es sólo la representación eminente del modo de pensar de una escuela, sino un eslabón decisivo en la secular historia de la metafísica occidental.

La presente edición no tiene pretensiones críticas (se sigue con alguna variante de detalle el texto de la edición Vivès), sino que quiere ofrecer un instrumento manejable para el trabajo escolar. En este sentido, es ejemplar. Una sobria introducción informa el lector de la génesis de la obra, de sus tesis más destacadas y de su fortuna histórica. Sigue la traducción de las tres disputaciones, conservando el texto latino original, cosa cada vez menos frecuente y, sin embargo, totalmente necesaria, aunque sólo fuese por la alquitarada terminología del original. Vienen a continuación las notas al texto, un índice de los autores citados por Suárez y un diccionario de los términos filosóficos claves. También es un acierto incluir un índice completo de las 54 *Disputationes*, para terminar con una amplia bibliografía de y sobre Suárez.

La única lengua moderna que cuenta con una traducción completa (también en texto bilingüe) de la mole de las *Disputationes* es el castellano, gracias a un trabajo no suficientemente valorado y publicado en Madrid a partir de 1960. La obra que ahora reseñamos no tiene la absurda pretensión de substituir el estudio del conjunto original, sino la de ofrecer en un volumen asequible y cuidado los textos para introducirse en el mundo filosófico del gran jesuita español.

A. PINTOR-RAMOS

J. CRUZ CRUZ, *Sexualidad y persona. Orígenes modernos de un debate sobre el amor: Kant, Fichte y Hegel* (Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S. A., Cursos y Programas Especializados del Instituto de Ciencias para la Familia, 1996) 141 pp., 21 x 14,7 cm.

Un libro muy interesante, en el que se rastrean los orígenes modernos de un tema de actualidad: la sexualidad y el amor. A modo de introducción, se hace referencia a las teorías románticas sobre el amor de Schlegel y Schleiermacher. Pero el grueso del texto lo constituyen las tres partes en las que se analizan sucesivamente las teorías sobre la sexualidad defendidas por Kant, Fichte y Hegel. Se trata de una excelente exposición, muy completa y avalada por una gran cantidad de textos. En ella aparecen temas tan concretos como la monogamia, la indisolubilidad del matrimonio, la tipología de los sexos, el matrimonio y la procreación, el adulterio, la relación entre el matrimonio y el celibato... Pero lo interesante es que el conocimiento del autor sobre las teorías globales de los filósofos tratados le permite insertar estos problemas de la sexualidad en un marco más amplio que ayuda a su comprensión.

Un primer tema central consiste en mostrar que los tres filósofos estudiados defienden una tipología de los sexos, con deberes y tareas precisas asociadas a cada sexo. Se produce en ellos lo que el autor denomina una feminización del amor y una masculinización del matrimonio. Esta tipología deja sorprendido al lector actual, pues en ella aparecen cosas tan caricaturescas como la analogía de Hegel que compara al hombre con el animal y a la mujer con la planta. Sin duda, como afirma el autor, estos filósofos muestran una ausencia total de crítica antropológica, limitándose a asumir construcciones legadas por la tradición occidental, sin darse cuenta de lo esquemático, convencional y literario de estas construcciones. No se percatan de que muchas de las diferencias que creen encontrar entre hombre y mujer no son más que consecuencia de una educación concreta dentro de unas condiciones sociales en las que se infravalora el papel de la mujer. Pero el autor, a pesar de todo, defiende una diferenciación estructural y funcional entre el hombre y la mujer. Un segundo tema es la absolutización de la conyugalidad, defendida tanto por Fichte como por Hegel. Frente a esta tesis, según la cual es a realización plena del ser humano, el autor defiende la opinión contraria.

Pero, a mi juicio, el punto filosóficamente más valioso es el intento del autor de mostrar el interés actual de la teoría kantiana, en tanto que ésta centra el tema de la sexualidad en la idea de persona. Frente a la objeción contactualista de Hegel a Kant el autor muestra que el contrato legal lo que busca es garantizar la personalización de la relación sexual. De este modo, aunque la idea kantiana de la consistencia psicológica y antropológica del amor sea muy insuficiente, aunque, por ejemplo, haya que afirmar frente a Kant que la sexualidad no es cosificante de suyo (pp. 134-135), la teoría kantiana tiene el mérito de dejar abierta la posibilidad de una consideración más profunda de la sexualidad, centrada siempre en la persona.

Una exposición tan completa y que plantea con tanto detalle los problemas de la sexualidad hace que se eche en falta una discusión crítica más amplia que trate

puntualmente cada una de las tesis. Pero, sin duda, esto exigiría un volumen mucho más amplio, pues la complejidad del problema hace que no pueda quedar zanjado en el muy interesante pero breve epílogo crítico escrito por el autor.

PILAR FERNÁNDEZ BEITES

J. FRANCO BARRIO, *Kierkegaard frente al hegelianismo* (Universidad de Valladolid, 1996) 204 pp., 24 x 17 cm.

El objetivo del presente libro es perfectamente claro: «El presente trabajo quiere ser un estudio histórico de Kierkegaard: vamos a estudiar a Kierkegaard en el tiempo. Pero nos limitamos a estudiarlo en una única dimensión temporal: la del presente, su presente, el presente decimonónico» (p. 12). La estructura del trabajo es igualmente clara: el protagonista Kierkegaard tiene un antagonista fundamental, que es el hegelianismo filosófico y religioso ampliamente difundido en Alemania y Dinamarca; pero también tiene amigos o, quizá mejor, compañeros de viaje, que son muchos antihegelianos del siglo XIX. Será este último punto el más interesante porque permitirá matizar el tópico común de un Kierkegaard completamente aislado, que sólo habría obtenido audiencia filosófica casi un siglo después de producir su obra y por circunstancias históricas completamente ajenas a su existencia; sin embargo, ya el mismo título del libro deja entrever que este aspecto es algo secundario en el conjunto de la investigación y no está articulado de un modo excesivamente sistemático.

Naturalmente, el punto crucial del trabajo tendrá que residir en el núcleo del propio pensamiento de Kierkegaard, algo nunca fácil de precisar por el conocido carácter asistemático de la obra del pensador danés. La contraposición entre el hegelianismo como filosofía «teórica» frente al carácter «práctico» del pensamiento de Kierkegaard (una filosofía de la existencia real que busca transformar la existencia) funciona a grandes rasgos y, en definitiva, significa la inclusión de Kierkegaard en el proceso de derrumbamiento del hegelianismo, descrito de modo insuperable hace décadas por K. Lowith. El tomar la conocida doctrina de los tres estadios de la existencia como hilo conductor de la exposición del pensamiento de Kierkegaard, también funciona a grandes rasgos. Sin embargo, a pesar de que el autor conoce bien la obra de Kierkegaard en su original danés y tiene un conocimiento muy amplio de la bibliografía pertinente, se tiene la impresión de que este libro resulta en conjunto poco original como si la vía elegida no aportase grandes novedades a lo sabido. Más bien resulta útil como una amplia y solvente introducción a la figura de Kierkegaard, situada adecuadamente en su contexto histórico y exonerada de todos los prejuicios que épocas posteriores han adherido a su obra. Resalta muy bien que Kierkegaard es ante todo un escritor cristiano, pero su fuerte crítica contra la filosofía hegeliana no es tampoco sin más una antifilosofía.

A. PINTOR-RAMOS

M. GARCÍA-BARÓ, *Husserl (1859-1938)* (Madrid, Ediciones del Orto, Colección Filósofos y Textos, 1997), 93 pp., 16,7 x 10,9 cm.

En este excelente libro, la fenomenología de E. Husserl no está meramente expuesta, sino pensada y vivida desde dentro. Las tesis del fundador de la fenomenología surgen con fuerza ante la mirada del lector, siguiendo un hilo argumental que es, sin duda, fruto de las múltiples investigaciones del autor sobre el tema. Así esta breve obra no sirve sólo al que busca una introducción al pensamiento de Husserl, sino al que quiere entender con profundidad algunos de los problemas discutidos por este filósofo.

El autor presenta a Husserl como un pensador que en nada ha insistido más que en la necesidad de la vida radicalmente responsable. La responsabilidad de vivir a salvo del error le lleva a defender una razón intuitiva, que busca retroceder hasta la constitución originaria de cada fenómeno. La reducción trascendental se presenta, entonces, como la culminación de esta radicalidad filosófica. En línea con esto, se hace una magnífica exposición de la reducción eidética y de la crítica al psicologismo. Un análisis detallado de la intencionalidad y una visión profunda de la correlación nóesis-nóema sirven para completar el cuadro de la *fenomenología estática*. Pero un mérito indiscutible del libro es que no se limita a la exposición de este tipo de fenomenología, sino que se introduce con igual profundidad en los campos menos explorados de la *fenomenología genética*: la conciencia del tiempo, la asociación, el yo puro con sus hábitos trascendentales, la intersubjetividad de las mónadas y la teleología.

Ante cuestiones difíciles en las que necesariamente se ha de tomar partido —por tratarse de un libro introductorio en el que no hay cabida para la discusión de todas las posibilidades—, es donde con más fuerza se muestra la perspicacia del autor, pues sus tesis son originales, claras y brillantes. Lógicamente la falta de espacio le impide llevar hasta el final la justificación teológica de las mismas, pero el lector que quiera profundizar en ellas sólo tiene que acudir a sus publicaciones especializadas: multitud de artículos que no puedo mencionar y varios libros, entre los que al menos he de señalar *La verdad y el tiempo* (Salamanca, Sígueme, 1993). Un claro ejemplo de estas aportaciones originales lo encontramos en la discusión de la sorprendente teoría de las *Investigaciones lógicas*, según la cual todas las entidades de naturaleza ideal son universales —los individuos correspondientes son, entonces, las vivencias de quienes se representan dichos objetos ideales— (pp. 27-29). Por otra parte, si tuviera que indicar algún punto de desacuerdo con la exposición, me referiría al problema del idealismo trascendental de Husserl (pp. 35-37), ya que éste es asumido por el autor sin mostrar la dureza de la tesis idealista, que elimina de la fenomenología el ser real del mundo (inicialmente tan sólo puesto entre paréntesis).

Por último, siguiendo el formato de la colección a la que pertenece el libro, se nos ofrece una excelente selección de textos y una cuidada bibliografía, que,

además de permitir un acceso profundo a la filosofía de Husserl, proporciona una visión general sobre el movimiento fenomenológico posterior —vigente hasta nuestros días—.

PILAR FERNÁNDEZ BETTES

A. PINTOR-RAMOS, *Max Scheler (1874-1928)* (Madrid, Ediciones del Orto, Colección Filósofos y Textos, 1997) 94 pp., 11 x 17 cm.

Un nuevo volumen se añade a esta pulcra colección. Sobre M. Scheler, gran pensador de este siglo, se da su diorama mental por quien en España lo ha estudiado con más detención: el prof. A. Pintor-Ramos. En tres apartados divide su breve estudio: en el primero da el cuadro cronológico de la vida de Scheler, en el segundo expone su filosofía, en el tercero ofrece una *selección de textos*, a los que remite la exposición de su filosofía, con gran provecho para el lector.

El segundo apartado ilumina al que se inicia en este filósofo y suscita cuestiones en quien se ha adentrado por esta mentalidad. Está dividido, a su vez, en tres secciones. En la primera se describe el ambiente que rodea al filósofo, su talante intelectual y el desarrollo de su pensamiento. Este desarrollo tiene dos polos: la teoría de los valores en su primer momento filosófico y la antropología en los años anteriores a su prematura muerte. Las páginas dedicadas al primero exponen con diáfana claridad lo más sustantivo de la famosa teoría de los valores que sigue haciendo sentir su validez.

Junto con la doctrina de los valores el autor conceptúa que la antropología es el otro gran polo que da unidad al pensamiento de Scheler. Hacia 1922 juzga que en éste tiene lugar un cambio hacia una concreción más unitaria, centrada en la antropología. En ella trabajaba cuando le sorprendió la muerte en 1928, a los cincuenta y cuatro años de edad. Inacabada sustancialmente esta antropología, A. Pintor-Ramos da breves referencias sobre el hombre como «microcosmos», su graduación entre los seres vivos y sobre el tema inquietante de la impotencia originaria del espíritu. Acerca del fundamento último, la reflexión de Scheler se muestra problemática. Muy de notar lo que aquí se escribe en la p. 53. Se subraya el cierto declive de Scheler hacia el panteísmo en conexión con la cultura alemana de «tintes panteístas». Como explicación se añade: «siendo casi siempre el terrible problema del mal el desencadenante directo de estas visiones. Un choque frontal se advierte entre este texto y las páginas de M. Scheler en *De lo eterno en el hombre*, obra que se declara «célebre e influyente». En dichas páginas se describe el panteísmo como una de las formas aberrantes de interpretar el problema del mal frente a un teísmo iluminado. Deseable es que la familiaridad de A. Pintor-Ramos con estos textos nos explicará el contraste que se advierte entre los mismos. No era éste el lugar para hacerlo. Pero el tema está pidiendo respuesta.

ENRIQUE RIVERA

J. I. TELLECHEA IDÍGORAS, *El eco de Unamuno* (Madrid, Fundación Universitaria Española, 1996) 387 pp., 24 x 17 cm.

La aparición de esta obra del prof. Tellechea, *El eco de Unamuno*, es saludable. Saludable, porque era realmente casi agotador, encontrar y consultar de una sola vez el volumen de correspondencia dirigida a Unamuno por diversos personajes que el prof. Tellechea ha ido sacando a la luz durante largo tiempo, con trabajo, tenacidad y amor por su país, y que ha ido publicando en las más variadas y desperdigadas, en tiempo y lugares, revistas. En esta publicación ha aunado en obra entera dicho «volumen epistolar» disperso. Lo que, como dije, es un acierto y una necesidad saludable para los estudiosos de *El eco de Unamuno*, título por otra parte, acertado y justo, además de unamuniano, pues que el eco amplía y prolonga la existencia, dando sentido y unidad a la obra, a la vez que no anula la pluralidad de toda la diversa gama temática de dicha correspondencia.

Como ecos de Unamuno podemos leer las cartas que le dirigen poetas como J. R. Jiménez, transmitiendo a Unamuno su admiración por él y pidiéndole su participación en la revista *Índice*, que él mismo iba a lanzar; filósofos como J. Maritain, respondiendo con tristeza espiritual a la lectura de la obra de Unamuno *La agonía del cristianismo*; sacerdotes amigos de la infancia como J. M. García Galdácano, rogándole a Unamuno la colaboración para su revista *Ecos literarios*; el farmacéutico primero y después monje benedictino, Ramiro de Pinedo, orando por la paz del «guerrero infatigable» Unamuno; políticos como Félix de Lequerica, socialista revolucionario como P. Antín Olave; escritor bohemio como Ciro Bayo, y agnóstico como P. L. Couchoud; hispanistas como Desdévise du Dezert y M. Bataillon, éste último, como se sabe, traductor al francés de *En torno al casticismo*, y después conocido por su obra *El erasmismo en España*, que unamunianamente calificará de tema «intrahistórico»; y, por último, capuchinos como J. M.^a Elizondo, pidiendo a Unamuno que presentara en España la obra de Jörgensen, editada en danés, sobre San Francisco de Asís, así como las glosas que Unamuno realizó a la excelente obra que el P. Luis de Sarasola publicó sobre este mismo santo.

Favorece y ayudan al lector las presentaciones, bien documentadas por otra parte, que el prof. Tellechea hace de los autores al comienzo de cada correspondencia, así como de la temática de las mismas. Y para algún estudioso unamuniano puede resultar curioso encontrarse con alguna carta suelta del propio Unamuno, como la que le escribe al P. Manuel de Cuevas (seudónimo de Miquel d'Esplugues) molesto con éste por el calificativo de «ateo» que en un artículo de la revista *Estudios franciscanos* le había dedicado a Unamuno.

En resumen, una obra de interés para los simpatizantes del Unamuno efectivo, dado que, a pesar de no hablar en él Unamuno mismo, nos hace retornar a él por la repercusión que su voz fue dejando en aquellos con los que de alguna manera estuvo relacionado.

LUIS ANDRÉS MARCOS

J. ECHARRI, *Fenómeno y verdad en Heidegger*. Ed. de J. Iturriaga (Bilbao, Universidad de Deusto, 1997) 236 pp.

La presente obra es un trabajo póstumo en el cual el autor se enfrenta al difícil problema que enuncia el título. Por una parte, el autor busca defender así su propia filosofía —una «fenomenología pura realista»— frente a la acusación de un desarme crítico ante la inmediatez del fenómeno puro. Por otra parte, esto se hace a través de una defensa de la concepción heideggeriana de la verdad frente a un reproche similar.

Este segundo aspecto es el que probablemente interesará a un mayor número de lectores porque se convierte de hecho en un estudio minucioso, incluso puntilloso, del tratamiento heideggeriano de la verdad. A este respecto viene repitiéndose desde diversos lugares la crítica de E. Tugendhat (1967) que en esencia reprochaba al Heidegger posterior a la *Kehre* una esencial perversión del mismo concepto de verdad; al potenciar casi de modo exclusivo la idea del evento del ser, Heidegger desembocaría en un especie de éxtasis místico en el que la verdad (en sentido tradicional) no podría reconocerse frente al error y, por tanto, se recaería en una descorazonadora actitud precrítica bloqueada en la inmediatez de lo óntico. El presente libro es un rechazo sin paliativo de esta crítica y de otras similares, aduciendo que sólo están justificadas desde el tradicional concepto de verdad habitual en la metafísica, precisamente la postura que Heidegger exige superar. La idea básica aducida sería la polaridad que el concepto de verdad mantuvo *siempre* en Heidegger y de aquí habría que deducir también la superficialidad de cualquier interpretación de la *Kehre* como una ruptura, cuando en realidad se trataría de la radicalización de motivos ya presentes con anterioridad. Es muy importante lo que el autor denomina «todopositividad» del fenómeno, pues hace imposible e inconcebible una manifestación «falsa» del ser, y el juego de ocultamiento y desocultamiento ha de referirse a la estructura temporal del ser, algo crucial en Heidegger y no siempre valorado de manera adecuada por sus críticos.

Esta sutil polémica se despliega a lo largo de seis capítulos que conforman un análisis cronológico de los textos pertinentes de Heidegger, desde *Ser y tiempo* hasta la *Carta sobre el humanismo*, pero en la práctica se integra toda la producción conocida entonces de Heidegger (el texto data fundamentalmente de los años 1979-81, aunque fue revisado con posterioridad) a través de numerosas notas. Al margen de la intención polémica inicial e incluso de la peculiar postura del autor, no conozco otro análisis tan meticuloso sobre el tema y, por ello, el libro debería ser de lectura obligatoria en un tipo de discusiones que, como es sabido, siguen en la base de las corrientes hermenéuticas de nuestro tiempo.

El prof. Juan Iturriaga ha hecho como editor un trabajo ejemplar. Con un respeto escrupuloso al original, ha compulsado de nuevo todos los textos, advierte de los errores en las citas e incluso de las interpretaciones más problemáticas. Por todo ello, merece reconocimiento.

A. PINTOR-RAMOS

J. RUBÉN SANABRIA - M. BEUCHOT, *Historia de la Filosofía Cristiana en México* (México, Universidad Iberoamericana, 1994) 375 pp., 21 x 14 cm.

Es de alabar esta obra como intento de orientación y de síntesis. Pero se la puede tildar de ser algo prematura e incompleta.

Después de discutir el título en sus tres aspectos: historia - filosofía - cristiana, pasa directamente a informar sobre el contenido propuesto. Lo hace preferentemente desde los nombres que han hecho presente la filosofía cristiana en México, más bien que desde la misma historia en su desarrollo y en las instituciones que la han promovido.

En el siglo XVI, juzgado criollo, se expone la filosofía de Alonso de la Veracruz, Antonio Rubio y otros menos importantes. Pero la fundación y organización de la Universidad de México en 1551 merece algo más que breves líneas. De los siglos XVII y XVIII, considerados ya mestizos por la gran aportación de los nativos, nota que será prevalente hasta nuestros días, se pone en relieve cómo el pensamiento cristiano se hace cargo de las grandes posibilidades del pensamiento autóctono para mutuamente potenciarse. Del siglo XVII se estudian a la protagonista sor Juana Inés de la Cruz y Diego Marín de Alcázar. ¿Por qué silenciar a Sigüenza y Góngora? Del siglo XVIII tan sólo otros dos: F. J. Clavijero y J. B. Díaz de Gamarra. Pese a su importancia, no bastan para hacer sentir el gran siglo de la cultura mexicana. En la p. 360 se afirma justamente: «Se conjuntan la filosofía escolástica con la filosofía moderna —y no sólo esta última, como se ha creído— para aportar argumentos en pro de la emancipación. Se mencionan al cura Hidalgo y Fray Servando, que solamente aquí merecen un recuerdo de última hora.

Algo semejante cabe decir ante la larga lista de pensadores cristianos del siglo XX. En la p. 361 se citan como tales a A. Caso y J. Vasconcelos, quienes con S. Ramos ha debido tener una merecida exposición.

Pese a estos inexplicables silencios, es de encomiar el proyecto de la obra, que es un excelente instrumento de trabajo para iniciarse en serio en la filosofía cristiana de México. Si F. Larroyo ha podido afirmar que la filosofía en México ha entrado en fase normal, con lo que ha declarado su situación semejante a la de otras naciones con relevante historial filosófico, algo semejante pudiera decirse de la filosofía cristiana en México, cuya vigencia no desmerece de la de otros países juzgados en vanguardia. Tal vez esto lo cuestionará más de uno como hecho histórico. Nadie lo discutirá como programa.

ENRIQUE RIVERA

Algunas teorías del signo en la escolástica ibérica post-medieval. Selección de textos, introducción y traducción por M. Beuchot (Maracaibo-Caracas, Universidad del Zulia, 1995), 194 pp., 20,5 x 14,5 cm.

Colección V Centenario del Encuentro entre Dos Mundos, en Venezuela, ha incluido esta obra de M. Beuchot entre sus estudios. Es una prueba más de que España, en su gran momento histórico, no sólo envió a América misioneros que evangelizaran a los nativos, sino que también enriqueció aquellos pueblos con el más alto pensar que en el siglo XVI se hallaba vigente en el Antiguo Mundo. Se reconoce esto en el campo de la teología, con Vitoria y la Escuela de Salamanca. Esta obra hace ver que en el campo paralelo con la filosofía tenía lugar parecida aportación hispánica. Agrada sobremanera que haga referencia al influjo del pensamiento escolástico en uno de los grandes filósofos de la semiótica de hoy: Ch. S. Peirce. Lo constante de modo general. De modo especial, al valorar la aportación lógica de Cosme de Lerma (p. 23). En perspectiva histórica hace esta afirmación: «Se ve que los pensadores ibéricos escolásticos estuvieron muy presentes en el filosofar de los pensadores coloniales».

Los filósofos seleccionados para esta colección han sido cinco: cuatro dominicos (D. Soto, D. Bañez, F. Araújo y Cosme de Lerma) y un jesuita (P. de Fonseca). De cada uno de ellos se hace una breve referencia. De notar especialmente que subraye el influjo de Escoto en P. de Fonseca, que trasvasará este escotismo a Suárez.

Es prometedor que en Venezuela se editen libros como éste, que ha de incitar a que se busque en ella sus mejores raíces espirituales y culturales.

ENRIQUE RIVERA

I. DELGADO GONZÁLEZ, *José Martí y «Nuestra América»* (Aachen, Concordia Reiche Monographien [CRM] Band 17, Verlag der Augustinus Buchhauung, 1996) 176 pp., 21 x 14,5 cm.

Al filo del centenario de la muerte en guerra de J. Martí, mayo de 1995, se publica esta obra que incita a pensar en nuestro «98». Culminó para España en derrota política internacional. Pero, de rechazo, toma esta conciencia, se hace la pregunta sobre la trayectoria de su historia en la que se siente inserta.

La reflexión sobre el «98» motiva este acercamiento de I. Delgado a J. Martí, figura primaria en el destino de nuestra historia de hace un siglo. Nos lo hace vivir, no sólo es su incansable actividad hasta la lucha armada, sino, más todavía, en los ideales que vibraron en su conciencia desde su primera juventud. Estos ideales pudieran resumirse en el contenido bímembre que, en el título de la obra, sigue al nombre de José Martí: «NUESTRA AMÉRICA». Esta expresión nos dice que si el ideal inme-

diato por el que J. Martí dio la vida fue la independencia de su Cuba, su pensamiento largo abrazaba toda la América Latina, a la que intentaba aunar en una empresa común de pueblos y naciones. Hoy vivimos este ideal, que deseáramos ver realizado de modo eficaz en la ONU, todavía más programa de ideas que realización efectiva de hechos. Al margen de esta parcial frustración, es de admirar que el espíritu vigoroso de J. Martí haya percibido un mejor futuro humano en el mestizaje, del que Latinoamérica ya estaba dando el camino para la fusión de los pueblos indígenas con los blancos, los negros o de cualquier otro color.

Con estos mestizajes de sangre —contra todo razismo de ayer y de hoy— el líder cubano exigía que todos los pueblos vivieran en régimen de libertad, acunados por las fuerzas históricas de la educación y del trabajo. Margina, sin embargo, en demasía, el factor religioso. Su influencia en Latinoamérica lo ve demasiado en perspectiva negativa. No llega a hacerse cargo de la magna obra de elevación de pueblos realizada por los muchos misioneros, que lo dieron todo por sus queridos indios.

Fue pena que J. Martí no pudiera tener contacto directo con estas vanguardias de trabajo entre los nativos americanos. De aquí que no pudiera hacerles la justicia histórica debida. Y también hubiera sido deseable que el autor de esta bella monografía, con motivada simpatía para su héroe, hiciera notar esta ineludible limitación de la fisura histórica de J. Martí.

ENRIQUE RIVERA

J. M.^a YANGUAS, *La intención fundamental* (Barcelona, Eiunsa, 1994), 173 pp., 17 x 24 cm.

Si bien la ética de los valores no goza del favor mayoritario de quienes en España cultivan la filosofía moral, tampoco han faltado en los últimos años síntomas de un renovado interés por este enfoque. En particular, han visto la luz varias traducciones de autores como Scheler o Hildebrand (en ocasiones se trata de reediciones, a veces retocadas, de ediciones, ya conocidas y agotadas); se han publicado monografías sobre distintos problemas parciales; se han escrito varias tesis doctorales; e incluso tenemos noticia de la formación de algún círculo de investigación permanente sobre cuestiones axiológicas. Como una meritoria contribución a este reverdecer del interés por la ética de los valores ha de considerarse la nueva obra de José M.^a Yanguas, *La intención fundamental*. En ella encuentran exposición sistemática muchos de los aspectos esenciales del pensamiento ético de Dietrich von Hildebrand. El eje fundamental de la exposición es, como ya se anuncia en el título, la categoría de «intención fundamental».

Si bien el tono de la obra es en todo momento expositivo, el autor deja claro que el interés que le ha movido no es de naturaleza meramente historiográfica: no

se trata de engrosar el catálogo del museo de las ideas pasadas añadiéndole la descripción pormenorizada de una pieza curiosa, un enfoque al que, como se dijo, apenas se presta atención, sino de comprobar la fecundidad de este planteamiento para la solución de problemas éticos de candente actualidad. Concretamente, al autor parece inquietarle lo que él considera una mala inteligencia de la categoría de «opción fundamental» por parte de ciertas corrientes en la teología moral contemporánea. Como tan a menudo ocurre, este primer error acarrearía otros más, entre los que destaca la devaluación de la importancia o gravedad moral de las acciones concretas o la negación del carácter intrínsecamente malo de ciertas formas de conducta. A juicio de Yanguas, el antídoto contra esta cadena de yerros consiste en una consideración de la vida moral que ponga de relieve la unidad de sus distintos aspectos o estratos. Y es aquí donde entra en juego la ética de Hildebrand, cuya categoría de intención fundamental permite entender mejor la continuidad de la existencia moral individual.

La obra consta de tres capítulos. En el primero se estudian los distintos modos como el sujeto moral participa en el mundo de los valores, con especial atención al tipo de vivencias para las que Hildebrand ha acuñado el término «respuesta al valor». Precisamente la intención fundamental es caracterizada por Hildebrand como un tipo peculiar de respuesta al valor, cuyos rasgos distintivos son examinados en el segundo capítulo. El tercero versa sobre la relación entre la intención fundamental y las acciones concretas.

LEONARDO RODRÍGUEZ DUPLÁ

M. MARTÍNEZ, *El pensamiento político de Samuel Taylor Coleridge* (Pamplona, Eunsa, 1995), 364 pp., 14,5 x 21,5 cm.

Coleridge es un autor poco conocido entre nosotros. Es cierto que muchos lo recuerdan como el genial artífice de poemas como «Kubla Khan» o «Frost at Midnight». Pero su amplísima obra trasciende en múltiples direcciones el ámbito de la poesía. Escribió múltiples ensayos sobre materia filosófica, teológica y estética, y se pronunció en incontables artículos de periódico sobre cuestiones económicas y políticas del día a día. Apenas hace falta decir que todo este caudal de textos es prácticamente inaccesible para el público español. Es mérito y audacia de Marina Martínez el haber rescatado para nosotros una de las porciones más interesantes de ese Coleridge desconocido: su aportación al pensamiento político.

La originalidad de la empresa queda subrayada por el hecho —mencionado por la propia autora— de que ni siquiera en el Reino Unido se dispensa hoy particular atención a este autor. Los textos de pensamiento político lo mencionan casi siempre a beneficio de inventario, o lo despachan en pocas líneas. Como causas de esta falta de atención hay que señalar, amén de la complejidad y erudición del estilo de Cole-

ridge, la ausencia de sistema en su obra. Con todo, el hecho de que un espíritu tan ponderado como J. S. Mill pusiera a Coleridge junto a un gigante de la talla de Bentham y juzgara que en estos dos pensadores tan distintos se cifra toda la filosofía del siglo XIX británico, justifica suficientemente el empeño de Marina Martínez.

Su libro está dividido en tres partes. La primera está dedicada a presentar la vida y la obra de Coleridge. La segunda y la tercera sintetizan, respectivamente, las dos obras más importantes por lo que se refiere al pensamiento político de este autor: los *Lay Sermons* y *On the Constitution of the Church and State*.

En *Lay Sermons* se denuncia el sometimiento de todos los aspectos de la vida pública a criterios propios del espíritu comercial triunfante. Frente a esto, Coleridge propone entender el sistema económico en clave moral, hacerlo instrumento de justicia y abrirlo a las necesidades espirituales de las gentes. Complementariamente, se ha de buscar el equilibrio entre la economía y ciertos contrapesos tradicionales: la aristocracia agraria, el clero, la filosofía. La importancia social de la educación, del conocimiento de la historia y del estudio de la Biblia, son otros de los temas centrales de esta obra.

El propósito de *On the Constitution...* es encontrar una vía media entre el inmovilismo de las instituciones tradicionales y su asimilación servil al nuevo panorama inglés. De nuevo aparece el tópico de la nación como equilibrio de fuerzas: la permanencia de la tradición está encarnada por la aristocracia rural, mientras que la burguesía mercantil representa el impulso de progreso y libertad; por su parte, la Iglesia Nacional se hará cargo de la educación. Pero Coleridge no se limita a diseñar la articulación del poder estatal, sino que pone buen cuidado en advertir que éste encuentra su límite irrefragable en el respeto de la persona.

Característica de la actitud espiritual de Coleridge a lo largo de toda su obra es la crítica de la Ilustración dieciochesca, a la que no duda en hacer responsable de los males que aquejan a la Inglaterra de su tiempo. A su juicio, el estado de una nación es fiel reflejo de la filosofía en ella dominante; la confusión social y política de Inglaterra se debe a la vigencia del empirismo, al que Coleridge contrapondrá planteamientos idealistas.

La exposición de todos estos puntos resulta clara y fluida. Es de lamentar, eso sí, que las traducciones de los textos de Coleridge resulten siempre duras al oído e incluso incluyan algún error de bulto.

LEONARDO RODRÍGUEZ DUPLÁ

R. CRUZ F., *El hombre pregunta. Hacia una Antropología Metafísica* (México, Universidad Iberoamericana, 1994) 178 pp., 20,5 x 13,5 cm.

El libro desarrolla una metafísica de corte hermenéutico. Comienza con la pregunta por la Pregunta y su tema es el de la relación entre Ser y Pregunta.

Aunque no son los únicos, Heidegger, Rahner y Coreth constituyen algunos de sus más destacados interlocutores, si bien la posición del autor no siempre coincide con la de los autores mencionados. Por ejemplo, no pretende que la pregunta por la Pregunta sea punto de partida de algo; simplemente se pregunta por la Pregunta. Por otro lado, sustituye el *Da-sein* heideggeriano por la autoconciencia del «Estoy aquí y ahora» (p. 18) y establece que el hombre es Futuro, en un sentido que no coincide con el *Zukunft* de Heidegger.

Con la pregunta por la Pregunta van entretejiéndose la pregunta por la constitución del hombre y la pregunta por el cómo de nuestro conocimiento del mundo o pregunta por la relación mente-mundo o pensamiento y ser.

Aunque el texto no sigue una estructura lineal, sino circular, de modo que los temas van entrecruzándose continuamente, puede decirse que, de los ocho capítulos que componen el libro, los seis primeros conectan la pregunta por la Pregunta con la constitución del hombre, mientras que los dos últimos la conectan con el cómo de nuestro conocimiento del mundo.

El primer aspecto va haciéndose patente desde la pregunta por el ser de la Pregunta y la pregunta por el Ser. El título del libro responde justamente al enfoque antropológico de esta metafísica: «*El ser de la Pregunta es la pregunta por el Ser...*». Y, como no existe pregunta sin preguntante, *el Ser de la Pregunta es el hombre* (p. 46); «la Pregunta es el hombre en marcha al Ser» (p. 46), «el hombre es la Pregunta como tal» (p. 94); el sentido «soy yo en cuanto he de ser» (p. 86).

En cuanto al segundo aspecto, tal como corresponde a la orientación hermenéutica, el autor se opone a la dicotomía cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa*, para defender la amalgama de ambas. Recoge dicha pertenencia mutua en la expresión «Hombre-Símbolo», tomando el vocablo «símbolo» en el régimen original del griego; de modo que «“Soy” en cuanto Estoy-con el mundo» (p. 122), «en ontológica implicación con él» (p. 124). El paso del mundo cosal al mundo personal se efectúa mediante la ampliación del «Syn-bolon» con el «dia-lógos» (p. 138). Las últimas páginas del cuerpo del libro sugieren —aunque no queda claro— la identificación Ser/Dios (cf., esp., p. 149).

El seguimiento y comprensión del presente libro exige un esfuerzo intelectual y también una cierta dosis de paciencia. Pero representa uno de los modos más destacables de hacer y entender la metafísica en la actualidad.

Al lector no familiarizado con la línea hermenéutica puede serle útil comenzar por los dos apéndices que siguen al cuerpo del trabajo. En el primero pueden leerse las razones de la sustitución del *Da-sein* por el «Estoy aquí y ahora» y en qué sentido el Futuro con el que se caracteriza al hombre no coincide con el *Zukunft* de Heidegger. En el segundo se expone una interesante confrontación entre la duda, como el camino propio de la ciencia, y la pregunta, como el camino propio de la filosofía.

S. RÁBADE, *Teoría del conocimiento* (Madrid, Akal, 1995) 192 pp., 23,5 x 16,5 cm.

Esta nueva publicación de Rábade amplía la problemática clásica de la teoría del conocimiento, tratada por el autor en obras anteriores, especialmente en *Estructura del conocer humano*, con las perspectivas más actuales del problema del conocimiento. Es, por tanto, una actualización de la teoría del conocimiento.

Su enfoque es temático e histórico al mismo tiempo. En realidad, un aspecto no es separable del otro. Tal como pone de relieve el desarrollo argumental del libro, es la evolución misma del pensamiento filosófico, e incluso extrafilosófico, lo que va determinando la problemática de la teoría del conocimiento, tanto en su formulación clásica en la modernidad, como en su ulterior complicación en la filosofía contemporánea.

En ese mismo sentido de interrelación entre ambos aspectos, el autor asume como punto de partida y planteamiento general dos de los rasgos característicos de la teoría del conocimiento en el momento de su constitución histórica: la actitud crítica y el planteamiento trascendental.

El libro se estructura en catorce temas. Se abre con tres capítulos de carácter introductorio sobre la especificidad de la teoría del conocimiento, la actitud crítica y la noción de conocimiento. Se establece como caracterización fundamental del conocimiento la interacción sujeto-objeto.

Puesto que la experiencia constituye el primer campo de dicha interacción, el tratamiento sistemático del conocimiento se inicia con un tema dedicado a la experiencia (cap. IV). El autor se ha ocupado más detalladamente de este aspecto en su publicación anterior *Experiencia, cuerpo y conocimiento*.

La experiencia es importante sobre todo como fuente de los contenidos cognoscitivos, como vía de acceso al conocimiento del mundo y como vacuna contra los idealismos. Pero un análisis de la experiencia revela que ésta no es autónoma, sino que está sujeta a las mediaciones del sujeto. Por eso, un planteamiento meramente experiencial del conocimiento es insuficiente; es preciso remontarse a un planteamiento trascendental.

El planteamiento trascendental del conocimiento se concreta en el estudio de los elementos *a priori* y del sujeto (caps. V y VI). En el planteamiento trascendental se trata de profundizar en la relación sujeto-objeto, aunque enfatizando el papel del sujeto, dado que éste se autoconstituye en el fundamento último de toda objetividad (sujeto trascendental). Kant y Husserl, en los que Rábade centra su exposición, son los dos máximos exponentes del trascendentalismo en su presentación clásica.

La perspectiva de la trascendentalidad, entendida como búsqueda y determinación de las condiciones de posibilidad del conocimiento, es fundamental en la teoría del conocimiento. Pero actualmente la trascendentalidad no puede limitarse al nivel lógico-trascendental, en el cual situaba Kant al sujeto.

A partir de los múltiples movimientos filosóficos posteriores al idealismo, que denuncian la excesiva enfatización del *homo theoreticus* —a lo que hay que añadir la crisis de la necesidad y la universalidad como requisitos del conocimiento—, la búsqueda de las condiciones de posibilidad del conocimiento se ha abierto a ámbitos que estaban ausentes en la filosofía trascendental kantiana.

Se habla, por tanto, de nuevas formas de trascendentalismos o nuevos tipos de *a priori*: el *a priori* del cuerpo (cap. VII), cuya exposición se centra en Merleau-Ponty, el *a priori* social (cap. VIII), donde destaca la influencia de la sociología del conocimiento y las aportaciones de la Escuela de Frankfurt, y el *a priori* lingüístico (cap. IX), que el autor centra en Wittgenstein, como protagonista destacado del tránsito de una gnoseología centrada en la conciencia a una gnoseología centrada en el lenguaje, aludiendo también al desarrollo ulterior de los juegos de lenguaje en la teoría de los actos de habla de Austin y Searle, y su proyección en la pragmática de la verdad de Habermas.

Los restantes capítulos (X-XIV) abordan las clásicas cuestiones de objetividad, verdad, certeza, criterios, racionalidad y límites de conocimiento. En todas estas cuestiones la posición de Rábade coincide básicamente con la expresada en publicaciones anteriores, pero añadiendo y asumiendo en las conclusiones las perspectivas más actuales sobre las mismas.

El desarrollo de cada uno de los temas que componen el libro no es exhaustivo. Por ejemplo, en el tema VIII falta una alusión más explícita al proyecto de Habermas de una teoría del conocimiento como teoría de la sociedad. Por otro lado, el tema IX podría haber incluido alguna referencia al *a priori* de la comunidad de comunicación de K. O. Apel y, ante todo, podría haber llamado la atención sobre la ampliación de la relación sujeto-objeto, propia de la teoría tradicional del conocimiento, a la relación sujeto-sujeto, como nuevo modelo de la teoría semiótica del conocimiento.

Pero la intención expresamente introductoria de la presente obra justifica las mencionadas ausencias. En todo caso, el libro es totalmente recomendable para iniciar al alumno universitario en los problemas clásicos de la teoría del conocimiento y para orientarle en una consideración actualizada de los mismos. Libros de actualización como éste son también deseables en otras materias filosóficas de carácter sistemático.

ANA M.^a ANDALUZ ROMANILLOS

J. MARÍAS, *Persona* (Madrid, Alianza Editorial, 1997) 177 pp., 20 x 12 cm.

Julián Marías (Valladolid, 1914) cuenta con una larga y reconocida trayectoria como filósofo, como intelectual observador de la cultura española y universal, así como de intérprete de la historia de nuestro país. Baste con recordar su reciente Premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades. Discípulo de Ortega,

del que es acreditado intérprete y seguidor, ha partido del orteguismo para desarrollar muchas ideas del pensador madrileño y llegar a conclusiones personales, que constituyen una importante aportación a la filosofía española de este siglo. Su aportación personal se ha materializado en un largo número de títulos publicados.

Para comprender el pensamiento de Marías en los últimos decenios en general y el que se refleja en *Persona* en particular, es necesario tener en cuenta una importante obra anterior. Se trata de *Antropología Metafísica* (1970), donde, en palabras del propio autor, su obra alcanza una nueva cumbre desde la que se otea un horizonte más amplio. El punto de partida fundamental es la vida del yo, mi propia vida, en cuanto realidad radical, ante la que todas las demás realidades deben comparecer. Por otro lado, lo que llamamos «hombre» es una estructura que se descubre en el análisis de mi vida, en cuanto que la mía es una vida humana. Esta estructura es objeto de lo que Marías llama «teoría analítica», que es ya metafísica, puesto que toma como objeto una estructura universal y necesaria, con validez *a priori* respecto a cada vida concreta. Tenemos ya dos niveles de realidad: por un lado, *mi vida* en cuanto realidad radical, y, por otro, *la estructura analítica de la vida humana*, en cuanto realidad radicada en mi vida. La aportación clave de esta obra es el descubrimiento de un tercer nivel de realidad, que se sitúa en medio de los otros dos. Se trata de *la estructura empírica de la vida humana*. Está constituida por las determinaciones descubiertas por la experiencia, pero que resultan estructurantes de toda biografía humana, de manera que, sin tener una absoluta necesidad *a priori*, conservan una cierta estabilidad y permanencia. El estudio de esta zona de la realidad es el ámbito propio de la antropología.

De esta manera, si bien palpita en toda su obra, a partir de *Antropología Metafísica*, su interés fundamental ha sido dar con el género literario y el lenguaje que haga justicia a la realidad de la persona humana. Desde distintas perspectivas, es ésta la línea de investigación dominante en buena parte de sus publicaciones posteriores, *La mujer y su sombra*, *Breve tratado de la ilusión*, *La educación sentimental*, *Mapa del mundo personal*, *Tratado de lo mejor* y otros.

Como su propio título indica, la intención que persigue su última obra es continuar la exploración del mundo de la persona humana, a partir de las ideas expuestas en sus obras inmediatamente anteriores. La persona se halla siempre en el momento temporal llamado presente, con unas circunstancias precisas, con un pasado a sus espaldas. Todo ello forma parte de su ser, le abre unas posibilidades y le cierra otras. A partir de su instalación en el presente, la vida humana se halla esencialmente abierta al futuro de forma proyectiva, apertura que toma forma concreta en los muy distintos vectores sectoriales, en los que vuelca el carácter futurizo de su ser. Por este volcarse hacia un futuro que no existe, pero que se proyecta de forma anticipada en los distintos proyectos concretos, la realidad de la persona humana es una mezcla de realidad y de irrealidad. La persona es esencialmente una realidad «viniente», «proyectiva» y «futuriza». De esta manera, se hace evidente que la vida de la persona humana es antes una historia para narrar que una esencia que definir.

La tradición filosófica ha adolecido de una visión cosificada de la vida humana. Sólo la filosofía del siglo xx ha descubierto que la persona humana es antes una biografía en despliegue, en una circunstancia concreta, que un conjunto de conceptos abstractos, o una serie de estructuras esclerotizadas. Ni el empirismo, que toma a la persona como objeto de estudio, ni el idealismo, que congela su desarrollo en un concepto universal como es el Yo (*das Ich*) dan cuenta correcta del ser personal.

Teniendo siempre en cuenta su idea fundamental de persona humana, desgrana un gran número de temas como mundanidad y corporalidad, el carácter sexuado de la persona humana, el amor como experiencia radical, el carácter dramático y argumental de la vida personal, la génesis de la persona humana, teniendo en cuenta su absoluta unicidad y novedad, irreductible a las cosas o al ser vivo animal, e incluso al ser de sus progenitores, el carácter intensivo del ser personal, que admite un crecimiento o inhibición del propio ser, la temporalidad y la mortalidad, la apertura a la pervivencia postmortal como lo más adecuado al ser de la persona, antes que la posibilidad de su aniquilación.

Persona es una breve, lúcida y brillante investigación sobre el ser de la persona humana. Siendo su tema uno de los fundamentales de su obra, no es extraño que Marías vuelva sobre temas ya tratados anteriormente. En cualquier caso, lo hace siempre con elementos y enfoques originales, que aportan sugerentes perspectivas. Puede decirse que se trata de un intento de exponer de manera sintética su idea de la persona humana al nivel en que se encuentra en el momento actual.

JUAN IGNACIO RUIZ ALDAZ

I. EIBL-EIBESFELDT, *La sociedad de la desconfianza. Polémica para un futuro mejor*. Traducción de Carlos Fortea (Barcelona, Herder, 1996) 234 pp.

El título puede desorientarnos. No se trata de un libro simplemente de sociología o de política. Es una obra escrita por un biólogo y desde la biología. Su temática viene a responder a la siguiente pregunta: ¿Qué puede aportar la biología en el momento actual de la historia del mundo, en el umbral del tercer milenio?

Pero Irenäus Eibl-Eibesfeldt, discípulo de Konrad Lorenz y profesor de Zoología en la Universidad de Múnich, es un biólogo humanista. Las capacidades del hombre no se reducen a las de otras especies animales de nivel inferior, pues a la naturaleza humana pertenece la cultura. Por consiguiente, al ser humano se le abren posibilidades únicas para su evolución, sobre todo porque puede fijarse objetivos y con ello orientar su futuro.

Sus afirmaciones se basan en experiencias propias en etología animal y humana. Lo cual no significa una aplicación a los hombres de sus deducciones sobre los animales como si no conociera la diferencia. La investigación biológica, tal como él

la entiende, no menosprecia al hombre. Piensa que, más bien, sucede lo contrario: «Sólo ante el telón de fondo de la herencia que compartimos con todos los seres vivos se alza el hombre en su unicidad, la cual se basa, entre otras cosas, en su capacidad para una moral basada en la razón, para el pensamiento conceptual, para el lenguaje verbal y, por tanto, para la cultura acumulada» (p. 22).

Aborda con agudeza el problema de la violencia en la gran sociedad anónima que viene a constituir, cada día más, nuestro mundo, en los conflictos interétnicos y en cuestiones de migración. Un problema al que se enfrentan todos los pueblos.

Con el creciente anonimato, la desconfianza determina las relaciones humanas. Y la sociedad de la desconfianza, carente de vínculos, es inhumana y supone un desarrollo erróneo, de individualismo exagerado, que está a punto de destruir la cultura de Occidente. Todos hablan de los derechos que reclaman y pocos de obligaciones. El egocentrismo de motivación hedonista se envuelve en los ropajes de la autorrealización. Además, la falta de orientación cosmovisional «conduce a que los jóvenes se interroguen por los límites de lo posible mediante la agresión exploratoria, se unan en pequeños grupos a través de la agresión colectiva y muchos de ellos sean víctimas de las drogas y de una dirección intelectual arbitraria» (p. 17).

No pensemos, sin embargo, que el autor se deja arrastrar hacia el pesimismo. Siempre es posible un futuro mejor. Como biólogo, no sólo pregunta qué pasará dentro de diez o cincuenta años, sino cómo podrá abrirse paso nuestra especie en los próximos mil años. Su optimismo se basa en el hecho de que podemos plantearnos *objetivos* últimos e intermedios y en que, aunque nos equivoquemos, tenemos una capacidad intelectual que nos permite corregir los errores a tiempo.

En estas páginas se muestra la actualidad de algunas viejas preguntas fronterizas entre el mito, la filosofía y la ciencia: ¿De dónde venimos?, ¿qué somos?, ¿hacia dónde vamos? Se nos invita a todos los habitantes de nuestra Tierra, también a los filósofos, a una toma de conciencia realista y abierta al futuro de la situación que nos ha tocado vivir.

La redacción es sobria y emplea expresiones fácilmente comprensibles. Nos hallamos ante una síntesis rigurosa y madura de lo que la biología puede aportar a una reflexión sobre el hombre a finales del segundo milenio.

ILDEFONSO MURILLO