

# RESEÑAS

**BRUNO, G.: *Del infinito: el universo y los mundos*, trad., introducción y notas de Miguel A. Granada, Madrid, Alianza, 1993, 243 pp.**

Especialista del Renacimiento, Miguel A. Granada lo es principalmente del «gigante» G. Bruno, como le ha calificado Ortega, porque con él el invento particular de Copérnico se ha convertido en interpretación del mundo. M. A. Granada ha editado *La cena de las cenizas* (1987), *Expulsión de la bestia triunfante* (1989), *Cábala de caballo Pegaso* (1990) y ha publicado más de seis trabajos sobre Bruno en revistas especializadas europeas.

En la Introducción a *Del infinito* pone de relieve la importancia de G. Bruno en el desarrollo y la fundamentación científica de la astronomía copernicana. Acusado por la Inquisición a través de un proceso que se inicia en Venecia y culmina en Roma, defiende entre diversas teorías la pluralidad de los mundos, el movimiento de la tierra, la infinitud del universo. Bruno sostiene la tesis de un universo infinito que entra en conflicto con la estructura del mundo clásico en el que el geocentrismo y geoestatismo supone no sólo que los planetas giran alrededor de la tierra, sino además una estructura finita de círculos concéntricos que culmina en el cielo de las estrellas fijas. Pero, según Bruno, las estrellas se mueven, igual que cualquier astro; y existen infinitos soles o sistemas cosmológicos. La insuficiencia de la teoría de Copérnico, si bien representó el *De revolutionibus* un importante avance, se debe al contrasentido de la concepción finita del universo por el límite de la octava esfera que mantiene —residuo del cosmos aristotélico— el cielo de las estrellas fijas. La concepción de un universo infinito implica la divinización del universo (si la infinitud se aplicaba a Dios para diferenciarlo del mundo creado, ahora recibe esa atribución el universo), la pluralidad de mundos (superación del esquema mundo supralunar/sublunar).

En *Expulsión de la bestia triunfante* Bruno

lleva a cabo una crítica implícita del papel mediador de Cristo. Señala Granada que tal crítica, que asocia a Cristo en Aristóteles, se prolonga en *La cena de las cenizas*, dirigida en este caso a la eucaristía. Pero lo que verdaderamente interesa a Bruno, aun retractándose de ciertas tesis de índole teológica ante los jueces romanos, es dejar a salvo en su proceso condenatorio las tesis cosmológicas. El infinito es una atribución del universo, que Nicolás de Cusa concebía como la *explicatio Dei* (Dios es *omnia complicans*); por ello no es extraño que existan infinitos mundos. El universo jerarquizado en la cosmología clásica escinde lo inmortal y lo mortal, lo divino y lo humano; pero si los cuerpos son compuestos, ahora los mundos que constituyen el universo son eternos. La teoría del infinito de Bruno es de todos modos, como él mismo reconoce, una restauración de la filosofía griega anterior al aristotelismo, que se halla presente, según sus palabras, en muchos presocráticos. Una de las objeciones que se hace a la filosofía de Bruno es que Cristo hubiese muerto y resucitado en muchos mundos, en muchas ocasiones. Las implicaciones no son otras que la modificación de la concepción universalista de la religión cristiana y de la teoría de la historia introducida por el cristianismo, observa Granada.

Bruno critica sistemáticamente la filosofía de la naturaleza de Aristóteles. Admite el movimiento de las estrellas, que poseen los mismos accidentes que «esta nuestra»; rechaza la disposición del cosmos en esferas concéntricas, el quinto elemento como constitutivo de los astros o cuerpos luminosos; se opone a la teoría de los lugares naturales; considera necesario establecer una distinción entre universo y mundo, oponiéndose al sentido aristotélico de mundo, que no es ahora idéntico a universo (tal distinción

significa admitir que el universo infinito contiene diversos mundos; el calor de los planetas no es comunicado a todos por el mismo sol; no existe un único sol o sistema planetario; rechaza en fin el límite del universo y la idea de vacío de Aristóteles.

El libro reviste, en consecuencia, gran interés, ya que en Bruno se expresa la heterodoxia como ataque subversivo a una comprensión errónea del cosmos clásico. Recupera a Lucrecio, critica al vulgo que sigue a Aristóteles y defiende su teoría científica frente a las acusaciones de los teólogos. Utiliza argumentos filosóficos para oponerse a conceptos —objeciones tales como la finitud de la potencia pasiva, insuficiente distinción entre inmutabilidad (Dios) y voluntad; concilia la necesidad e inmutabilidad de Dios y la acción libre; compatibiliza causa eficiente y operación, eternidad del movimiento y comunicación sucesiva, precisiones todas ellas que despejan errores de la vieja cosmología. Aristóteles entendería el vacío erróneamente como la nada, y no como aquello que posibilita la ubicación de los cuerpos. Los lugares naturales que definen el movimiento natural de los cuerpos según los elementos, se explica a partir de las condiciones de finitud espacial y exclusividad del centro. La admisión de diversos centros problematiza la concepción de peso y levedad

de los cuerpos por relación a diversas referencias. La tesis de la infinitización del espacio implica la diversa comprensión de la situación de las estrellas dispersas por el universo. Es interesante ver, a lo largo de la obra, cómo sostiene Bruno a través de la idea de infinitud del universo, una ruptura radical con toda la física aristotélica, justificando con razones filosóficas, comprendidas muchas de ellas en antiguas teorías filosóficas, el rechazo de los postulados de una concepción del cosmos que ya no se sostiene tras la publicación de *De revolutionibus*. G. Bruno no hace sino establecer un soporte filosófico a una cosmología que posibilita un nuevo concepto del universo y, por lo tanto, de la modernidad. El acceso a Dios se halla en la contemplación del universo, dice, y admite la existencia de infinitos mundos habitados, de un universo sin único centro, en el que tanto los planetas como las estrellas se encuentran en movimiento. La infinitud no es tanto la oposición a un error clásico —el viejo cosmos— cuanto la reivindicación del poder de Dios, la eternidad del movimiento que posibilita tal operación infinita y la comunicación del movimiento sucesivo.

Julio A. Gutiérrez Soler

**DUQUE, Félix (ed.): *El mal: irradiación y fascinación*, Murcia, Publicaciones Universidad de Murcia / Barcelona, Ediciones del Serbal, 1993, 252 pp.**

¿Habíamos olvidado, acaso, el problema del Mal bajo el impulso inconsciente del enunciado de Nietzsche: *Más allá del bien y del mal*? ¿O dicho olvido se debe, tal vez, al hecho de querer volver la espalda a aquello mismo que nos pisa los talones a cada momento, con el fin de que no nos quite el sueño como una obsesión imborrable? La tensión que tanto el maniqueísmo como el cristianismo habían exacerbado entre los dos principios es transformada por Nietzsche en «un arco tenso» con el que nosotros

«podemos tomar ahora como blanco las metas más lejanas» (Prólogo). Ahora bien, aun concediendo que Nietzsche ha contribuido decisivamente a cambiar el planteamiento maniqueo del problema y, por lo tanto, a abrir otras *perspectivas* del problema del mal, ¿hasta qué punto nos ha liberado del «estado penoso» de aquella tensión, por el hecho de desplazarla a la tarea de apuntar con la flecha y el arco hacia metas más lejanas?

Los trabajos que reúne Félix Duque con el

título *El mal: irradiación y fascinación* no constituyen, en principio, una respuesta directa a la pregunta formulada; pero son herederos de la transformación señalada al menos en aquel sentido que hacía confesar a Nietzsche: «Mi teoría según la cual el mundo del bien y del mal es un mundo únicamente aparente y perspectivista, representa una innovación tal, que a veces me quedo completamente pasmado» (Carta a Overbeeck, 1884). No sé si la lectura de *El mal* producirá el mismo grado de asombro o perplejidad. Lo que garantiza ciertamente es un estudio perspectivista del problema del mal. Está presente la mirada del teólogo ortodoxo, pero como un punto de vista que ha de ser superado. Se hace eco de la resonancia del mal en la literatura, porque desde Sade a Bataille la literatura es inseparable del tema del mal. Se incorpora las perspectivas de la política y de la sociología, pues más que nunca son estas ciencias sociales las que de una manera u otra están envueltas en el mundo del mal (males) de nuestro tiempo. Predomina, sobre todo, la mirada del filósofo interrogando de nuevo no sólo figuras y símbolos tradicionales del mal, sino de manera particular aquellos hechos más actuales que nos obsesionan en tanto que males de un siglo sombrío.

*El mal: irradiación y fascinación* se articula, pues, en cuatro núcleos temáticos. El primero se ocupa de *los pilares del mal* en los siguientes trabajos: «El pecado original y los paraísos imposibles» (E. López Castellón), «La vuelta del demonio y el sueño de la razón» (F. Duque) y «La mancha Derrida» (J. Pérez de Tudela). El segundo estudia *la huella del mal en la literatura*: «Hölderlin. Celan. - La conciencia de lo ausente próximo» (E. Barjau), «El mal y el sufrimiento en Leopardi» (R. Bodei) y «El problema del obrar. A propósito de Robert Louis Stevenson» (E. Lynch). El tercero interroga algunas figuras de *la historia irredenta*: «Metáforas y símbolos del mal en la modernidad» (A. Fabris), «Mal y dictadura en Donoso Cortés» (J.L. Villacañas) y «El mundo del mal: política y redención. Dostoyevski y Nietzsche» (V. Vitie-

llo). Finalmente, el cuarto epígrafe describe las sombras del mal de las *políticas del tedio*: «Incidencia del judaísmo en la problemática actual del mal» (J. Sádaba), «La convivencia del judaísmo y el mal» (R. Bodei), «Bien y mal: fracaso de dos categorías en la relación entre Este y Oeste» (V. Rühle) y «El mal de la banalidad» (J.L. Pardo).

El mal. ¿Se trata de un problema, de un hecho o de un misterio? Es evidente que su presencia tiene la fuerza de los hechos: «Ahora, al cabo de la calle moderna —observa F. Duque—, nos encontramos con la situación paradójica de que el mal es tan ubicuo como el viejo Dios; es más nos hemos acostumbrado a vivir de tal modo con él, que él es ya más íntimo que nuestra propia intimidad ('la vida, y por tanto sus crímenes', dice como al desgaire Camus). Hasta el punto de que esa inercia, esa banalidad del mal nos es ya consustancial». Tal vez «no se trata seguramente de un problema, sino de un misterio: *mysterium iniquitatis*» (p. 8). Para estudiar tal misterio, hecho o problema se reunió este grupo de estudiosos, de reconocido prestigio, en el marco de los cursos del Aula «Vicente Aleixandre» de la Universidad Autónoma de Madrid, en septiembre de 1991.

*El mal: irradiación y fascinación*, encrucijada de las perspectivas abiertas por la teoría de Nietzsche, puede ser recorrido siguiendo prioritariamente algunas de éstas. Pese al 'tú debes gozar' que Sade opone al 'tú debes' de Kant, radicalizando el proceso moderno de secularización, la tradición anti-moderna a la que pertenece Donoso Cortés se ha empeñado en interpretar el mito del Paraíso de manera que lo convierte —observa J.L. Villacañas— «en un mensaje negador de toda la modernidad. Al hacerlo, extrae todas las consecuencias de la interpretación agustiniana de la caída, las radicaliza más allá de Lutero y, en esta misma medida, las torna inutilizables para el proceso secularizador en curso» (p. 169). Esta lectura teológica del mal, actualizada por Wojtyła, ha sido objeto de crítica y debate tanto en el Foro

sobre el hecho religioso (Madrid 1994), como en el reciente libro de Flores d'Arcais, *El desafío oscurantista* (1994).

Aunque la literatura siempre ha incluido entre sus temas el problema del mal, se diría que se ha ocupado de él preferentemente desde que Baudelaire publicara *Las Flores del Mal* y desde que Gide escribiera: «No se hace buena literatura con buenos sentimientos». Demonios y torturas, monstruos y traiciones, enfermedades odiosas y querellas de familia son entre otros muchos problemas el objeto privilegiado del discurso literario en los últimos siglos. Hölderlin, Celan, Leopardi y Stevenson (segundo núcleo temático) constituye sólo una muestra de aquélla más amplia que encontramos en el estudio de Bataille, *La littérature et le mal* (1957): Brontë, Baudelaire, Michelet, Blake, Sade, Proust, Kafka, Genet. En la medida en que la fascinación del poeta por el Mal significa la ruina de la voluntad, de lo que se trata no es tanto de condenar moralmente el mal, cuanto de liberar a la voluntad de la conducta fascinada, comenta Bataille a propósito de Baudelaire.

Tal vez sea ésta la intención de F. Duque al describir críticamente tres figuras del mal en nuestro tiempo —terrorismo, drogadicción, travestismo—, no sólo vinculándolas correlativamente a los viejos símbolos del mal —mundo, carne y demonio—, sino también mostrando las posibles claves de la fascinación de la nueva simbología. Audacia y lucidez se unen en este estudio. Pero la reflexión sobre hechos contemporáneos no puede dejar de avivar la memoria del *holocausto judío*. Según R. Bodei, las im-

plicaciones de tal hecho convierte a la Alemania de Hitler en una de las figuras más sombrías del mal, como lo han sido para el discurso bíblico Babilonia y Egipto o, para el relato histórico, la Roma de Nerón. La experiencia del dolor injustificable del pueblo judío muestra la fragilidad tanto de las leyes morales como de las instituciones civiles y, al mismo tiempo, *La banalidad del mal* (H. Arendt). Sobre dicha banalidad, nuevo mal de nuestro tiempo, llama la atención J.L. Pardo. El tratamiento del mal como *espectáculo y mercancía* en los medios de comunicación sobre todo (imagen que se cotiza, programa de mayor audiencia, etc.) ha convertido a los males que nos asedian —guerra y muerte, hambre y miseria, paro y enfermedad, sida y drogadicción, etc.— en algo normal de nuestra vida o consustancial de nuestra naturaleza, es decir, en algo trivial o banal. No es la menos significativa de las figuras actuales del Mal.

Si la teología manipula las conciencias mediante el argumento de la «salvación» del alma, ¿cabe pensar que los *media* manipulan las audiencias en su carrera vertiginosa por «salvar» el alma del canal de comunicación? ¿Se justifica la literatura, si sólo se ocupa del mal como modo de «salvación» del escritor? La filosofía, como en este caso, asume entre otras tareas la de deslegitimar el exceso de dichos discursos en la medida en que no contribuyen a liberar, sino a acentuar, el «estado penoso» denunciado por Nietzsche que ha originado la tensión histórica entre el Bien y el Mal.

Eduardo Bello

**HIDALGO-SERNA, E.:** *El pensamiento ingenioso en Baltasar Gracián. El «concepto» y su función lógica*, traducción del alemán de Manuel Canet, Barcelona, Anthropos, 1993, ix+246 pp.

Este libro constituye el segundo número de la colección «Autores, Textos y Temas: Humanismo» que el propio Hidalgo-Serna dirige en

colaboración con la Fundación 'Estudia Humanitatis', presidida por él mismo, y la Editorial Anthropos de Barcelona. El primer número de

la colección fue *La Filosofía del Humanismo. Preeminencia de la palabra*, de Ernesto Grassi, de quien Hidalgo ha sido discípulo.

El autor, interesado en recuperar la clave del filosofar latino frente a los esquemas abstractos e idealistas, al lenguaje racional y al saber apriorístico de otras tradiciones filosóficas, considera que la obra de Gracián ilustra ese camino que los humanistas recorrieron y defendieron al otorgar preeminencia filosófica al lenguaje metafórico, a la imagen y la fantasía, al conocimiento inventivo y al pensamiento ingenioso. Por eso, sin negar la moral y la estética gracianas, mayoritariamente analizadas por los estudiosos, el objetivo principal de la obra de Hidalgo sobre el escritor aragonés es examinar lo que él valora como lo más original y preeminente de Gracián, y que, sin embargo, ha pasado desapercibido a la práctica totalidad de las interpretaciones sobre el pensamiento graciano: la lógica y el método ingenioso, la agudeza de concepto y el pensamiento inventivo.

Tras una introducción en la que, además de exponer el objeto de su estudio, comenta la diversa difusión de la obra de Gracián y su influjo en Francia, Alemania e Italia, Hidalgo-Serna analiza, en primer lugar, las diversas interpretaciones y valoraciones de la obra del escritor barroco que han tematizado el concepto de «buen gusto», pasa, en segundo lugar, a tratar la cuestión de Gracián como moralista y concluye, en tercer lugar, abordando al jesuita aragonés como escritor y teórico del conceptismo, teniendo presente la valoración de *Agudeza y arte de ingenio* y los conceptos de ingenio y agudeza.

Los capítulos dedicados a la fenomenología del hombre y su relación con la naturaleza y a la filosofía graciana del ingenio son los más originales. En ellos Hidalgo-Serna destaca en el pensamiento graciano el aspecto filosófico del ingenio, entendido como una facultad humana cognoscitiva y creativa que actúa como eje principal del entendimiento, de la razón y del juicio. La lógica del ingenio, distinta de la lógica tradicional de la razón y de la teoría aristotélica

del concepto, permite a través de conceptos agudos captar la esencia de las cosas particulares y expresar las verdaderas correspondencias y las relaciones nuevas entre ellas. Pero el ingenio, lejos de circunscribirse al ámbito estético-literario (tal como lo ha entendido hasta ahora la mayoría de los intérpretes) o limitarse a su acepción cognoscitiva, se concreta también en la vida práctica. El conocimiento ingenioso, que ha de ser útil y práctico, facilita el camino para alcanzar el arte más elevado: el arte de ser persona. En este proceso juega también un papel muy importante el «buen gusto», una de las nociones capitales en Gracián, que Hidalgo-Serna analiza en su relación con el ingenio y con el papel filosófico-cognoscitivo del concepto.

Para ilustrar las funciones lógicas del concepto y de la lógica del ingenio de Gracián, el autor ofrece en el último capítulo un análisis de un monólogo de *La vida es sueño* de Calderón. El contenido filosófico, el sentido metafórico, el grado de agudeza y el artificio ingenioso del teatro calderoniano hace de él —en opinión del Hidalgo-Serna— un modelo vivo en el que el conceptismo graciano se integra dentro de una estructura imaginativa.

Para Hidalgo-Serna, Gracián es un filósofo —consideración ésta aún controvertida entre los gracianistas—, cuya moral y estética se apoyan en la facultad cognoscitiva del ingenio y cuyo pensamiento presupone la «lógica ingeniosa del concepto».

Por último, conviene hacer una acotación cronológica sobre el libro que reseñamos. El original de la obra apareció en alemán en 1985 (*Das ingeniose Denken bei Baltasar Gracián. Der 'concepto' und seine logische Funktion*, München, Wilhelm Fink Verlag) y venía a recoger las argumentaciones principales del autor en su tesis doctoral de 1976 (*Filosofía del ingenio y del concepto en Baltasar Gracián*, Roma). Al mediar una distancia de ocho años con respecto al texto alemán, el prof. Hidalgo quizás debería haber revisado su libro al ofrecerlo ahora

al público español. Pues aunque la idea nuclear de la obra sigue siendo válida y abre además nuevas orientaciones en el campo de las investigaciones gracianas, sin embargo, el aparato crítico y bibliográfico que la acompaña resulta ya algo anticuado, sobre todo después de que hayan aparecido en nuestro país trabajos de documentación y aportaciones novedosas a los diversos campos de estudio sobre Gracián. Nos referimos concretamente a las obras colectivas *Baltasar Gracián. El discurso de la vida. Una nueva visión y lectura de su obra* (Editorial Anthro-

pos, *Documentos A. Genealogía científica de la cultura*, nº 5 (febrero 1993), 224 pp.) y *Baltasar Gracián. Selección de estudios, investigación actual y documentación* (Ed. Anthropos, *Suplementos, Materiales de Trabajo Intelectual*, nº 37 (marzo 1993), 224 pp.), en las cuales, coordinados por Jorge M. Ayala, han colaborado una treintena de especialistas.

Elena Cantarino

**MOLINA PETIT, C.: *Dialéctica feminista de la Ilustración*, Barcelona, Anthropos, 1994, 318 pp.**

Es *Dialéctica feminista de la Ilustración* una obra que como la de Adorno y Horkheimer muestra las profundas contradicciones de la Ilustración, y como Habermas, sigue viendo en ese movimiento intelectual un «proyecto inacabado», cuyo fin sería la emancipación de la Humanidad. Esta emancipación es posible desde el momento en que se funda en la «universalidad de la Razón», que une a los hombres en un proyecto (racional) de progreso histórico-moral.

Es por esto que Cristina Molina considera al «feminismo», en cuanto intento de defender la «igualdad» para la mujer y el hombre, como un producto de la Ilustración. La obra de Mary Wollstonecraft, *Vindicación de los derechos de la mujer* (1792), o la *Declaración de los derechos de la ciudadana* (1791) de Olympia de Gouges, y otras consideraciones de Diderot o Condorcet, son buena prueba de ello. Pero este tipo de discursos no consiguieron su objetivo, y la ideología dominante desterró a un segundo lugar a la mujer, dejando la Ilustración incumplidas sus promesas para la mitad del género humano.

Cristina Molina analiza detalladamente los discursos ilustrado-liberales de Locke, Rousseau y Stuart Mill para señalar sus contradicciones.

Así, ni para Locke, ni para Rousseau —fundadores ambos del discurso legitimador de la política «democrática»—, puede ser considerada la mujer como «ciudadana». Para Locke, porque según un «contrato conyugal», fundado en una ley divina y natural, y anterior al «contrato social» realizado por hombres libres, la mujer no es sujeto con propiedad privada, dado que ésta pertenece al marido, siendo éste el único sujeto político. Para Rousseau, la mujer tampoco cae dentro de la esfera de los individuos que han pactado el «contrato social», pues ella no es criatura racional, sino pura pasión, que sólo a través del matrimonio y de la sumisión al poder despótico del marido logra redimirse. La mujer queda, por tanto, excluida de la esfera pública, quedando recluida en la privado-doméstica.

Será Mill el que de forma más tajante tome partido a favor de los derechos de la mujer; «la sujeción de la mujer ni tiene unas bases racionales ni tampoco conduce a la *great happiness* de la sociedad en su conjunto». Mill compara la sujeción femenina a la esclavitud. Pero, sin embargo, Mill no puede trascender del todo los presupuestos liberales, pues, si bien proclama que a través de la educación la mujer podrá entrar en la esfera pública, eso no significa que deba desentenderse de lo privado; además, señala

también, no es conveniente sobrecargar el mercado de trabajo.

En la 2ª parte de este trabajo, «la ideología del sitio de la mujer», Cristina Molina analiza cómo se produce la ideología en la que el destino de «ama de casa» es el ideal de la mujer, quedando así unida a lo privado-doméstico. Esto se produce al identificarla con la Pasión y la Naturaleza (Rousseau), como el ser cuya ley es el «amor» y, por tanto, vive enajenada de la ley civil como género y no individuo (Hegel), etc., etc. Queda así la mujer identificada con lo inmediato, con la crianza, con el hogar y nunca con la eticidad.

En la parte 3ª estudia la autora la crítica feminista a la dicotomía de las dos esferas «privado-pública», señalando, según el slogan feminista, que «lo privado es público». Distingue Cristina Molina dos corrientes del pensamiento feminista: el «feminismo liberal» y el «feminismo socialista». El primero sigue los pasos de Mill, y viene a representar la ideología de las mujeres de clase media, que al tiempo que realizan las labores del hogar (esfera privada), trabajan fuera de casa (esfera pública). Es el mito de la «superwoman». Pretende esta corriente conciliar las dos esferas. Es éste el discurso de Betty Friedam, por ejemplo.

Enfrentado a este movimiento, el «feminismo socialista» trata de ver que la solución al problema no es algo «individual», sino «estructural». Pero para estas autoras (Zillah Eisenstein, Heide Hartmann, Eli Zaretsky o Celia Amorós, entre otras) el marxismo, como teoría política

que explique la opresión de las mujeres, es insuficiente. Incluso dentro de los partidos de izquierda, la mujer sigue desempeñando el rol tradicional de madre, esposa, secretaria, musa y objeto sexual de los líderes, debiendo así romper con estos partidos. El «sexismo», es entendido por estas autoras como una relación de poder, el «patriarcado», que recorre todas las clases sociales y que; por tanto, se instituye en la relación «originaria» de poder.

En la parte 4ª, la autora, recurriendo a una diversidad de discursos (antropología, semiología, crítica de la religión...), muestra las insuficiencias del modelo «público-privado» para hablar de la pervivencia del «sitio de la mujer», pues; en otras culturas, éste varía. Prefiere la autora hablar de «sexo-género», pues lo que sí ocurre es la identificación social de lo masculino con lo valorado y lo femenino con lo no valorado.

Se cierra el libro con un interesante epílogo, «Ilustración, Feminismo y Postmodernidad», donde la autora, aun considerando los discursos que han visto en la modernidad una «causa perdida» para las mujeres, no se sustrae al actual debate sobre la «crisis de la modernidad», y en éste le parece más positivo reclamar las promesas de la Razón ilustrada que romper con el pasado (postmodernidad).

La «crítica feminista» se convierte así en discurso primordial, al velar por el proyecto emancipatorio moderno.

Antonio José Cano López

**POPPER, Karl: *In Search of a Better World: Lectures and Essays from Thirty Years*. Routledge, Londres, 1992. (Vers. cast. en Paidós, Barcelona, 1994).**

Sir Karl Popper ha publicado recientemente un conjunto de conferencias y artículos correspondientes a treinta años de su vida. Versan sobre diversos aspectos de Filosofía de la Ciencia, así como sobre problemas éticos, polí-

ticos o sociológicos. Algunos de ellos eran sobradamente conocidos, como *The Logic of the Social Sciences* (pp. 64-81), *Inmanuel Kant: the Philosopher of the Enlightenment* (pp. 126-136), y *Public Opinion and Liberal Principles* (pp.

151-160) que forman parte de su obra **Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge**; o *How I see Philosophy*, publicado en el libro **The Owl of Minerva** compilado por C. T. Bontempo, y *Toleration and Intellectual Responsibility* (pp. 188-203).

Otros trabajos son conferencias basadas en obras ya publicadas de Popper, como *On Knowledge and Ignorance* (pp. 30-43), cuyo origen es la Introducción a **Conjeturas y Refutaciones** (*Sobre las fuentes del conocimiento y la ignorancia*), o *An Objective Theory of Historical Understanding* (pp. 161-170), que es una aplicación a la Historia de lo mantenido en el capítulo 4 de **Conocimiento objetivo** (*Sobre la teoría de la mente objetiva*). La obra incluye también su trabajo *On a Little Known Chapter of Mediterranean History* (pp. 107-116), que fue su discurso con motivo de haber sido distinguido con el Premio Internacional Cataluña en su primera edición.

El libro contiene, además, importantes aportaciones de los últimos años. Entre ellas están los capítulos *Knowledge and the Shaping of Reality: The Search for a Better World* (pp. 3-29), que da título al libro, *On so-called Sources of Knowledge* (pp. 44-51), o *Science and Criticism* (pp. 52-63), donde expone de forma clara y sencilla su Filosofía de la Ciencia. En otros artículos muestra su viva preocupación por problemas concretos del mundo en que vivimos, en *Emancipation through Knowledge* (pp. 137-150), *On Culture Clash* (pp. 117-125), o su interés por el mundo del arte y su relación con el de la Ciencia, en *Creative Self-Criticism in Science and in Art* (pp. 223-232). La obra incluye también la carta *Against big words* (pp. 82-95) que, en principio, no se pretendía publicar.

La aportación principal de esta obra está en estos últimos escritos, en donde expone sus ideas sobre Arte, Ética, Política, Historia y Sociedad. Popper se declara abiertamente defensor de la sociedad occidental y de su cultura pues entiende que es la más avanzada en términos de libertad y de mejora en la dignidad del ser humano.

Sostiene, en efecto, que la sociedad occidental es la que ha dado con las mejores soluciones (nunca las últimas) a los problemas sociales, y la que ha conseguido progresar en la dimensión ética, mientras que otras, como la comunista, han sido víctimas de sus propias utopías.

Esta defensa de la cultura occidental la hace recurriendo a los hitos históricos que la han formado. Karl Popper sitúa su origen en la Grecia clásica, en la democracia ateniense, que permitió, mediante la discusión racional y la libertad de ideas, la superación de las sociedades coetáneas en florecimiento económico y cultural. De ahí que se declare deudor de dos figuras del pensamiento griego: Sócrates y Jenófanes, alegando su honestidad intelectual y su reconocimiento de la propia ignorancia. Le parecen un modelo a seguir en el tiempo presente, tanto en el ámbito científico como en el ético y político.

El segundo hito es la Ilustración, a la que Popper dedica pasajes importantes de su libro, hasta el punto de declararse un ilustrado rezagado («the last laggard of Enlightenment» p. 206). Así, considera aún vigentes los postulados de la cultura europea del s. XVIII: la emancipación, la tolerancia, la libertad, el pluralismo y la democracia. A su juicio, estos conceptos han de dirigir nuestras acciones éticas y políticas. Los referentes en este caso son Kant y Voltaire, pero el Kant de los últimos escritos (*¿Qué es la Ilustración?*, por ejemplo), no el malinterpretado por el idealismo alemán de Fichte, Schelling, y Hegel. Y, en cuanto a Voltaire, no se fija en el que algunos toman como escéptico sino en el autor que sostuvo la tolerancia como el valor fundamental frente al oscurantismo de cualquier tipo. La tolerancia es así un resultado de asumir nuestro falibilismo en el campo del conocimiento.

Sobre estos dos jalones de la cultura de occidente, Popper lanza un mensaje optimista: pese a los problemas, estamos en una época especialmente favorable al progreso; cabe, en efecto, la búsqueda de un mundo mejor, y esta búsqueda está en nuestras manos; depende sólo

de nosotros mismos como agentes de la historia.

Nos encontramos delante de una obra que, por su sencillez y variedad, se convierte en una aportación fundamental de Popper. No sólo permite completar las contribuciones de sus trabajos anteriores, sino que también contribuye a

arrojar luz en el contexto cultural actual. Es, en suma, la reflexión lúcida de un pensador de nuestro tiempo. Hay que reseñar, además, su aparición reciente en castellano, en edición al cuidado de Jorge Vigil.

*José Francisco Martínez Solano*

**TOMÁS DE AQUINO: *Las substancias separadas*, ed. de A. García Marques y M. Otero, Nau Llibres, Valencia, 1993, 154 p.**

Debemos comenzar dando la bienvenida a esta traducción al castellano de una de las obras más significativas —sino por la extensión, sí por el contenido— de un filósofo como Tomás de Aquino; y agradeciendo cordialmente a sus autores y editores, tanto la pulcra presentación material, como el trabajo y el cuidado minucioso de esta edición.

En la intención de los traductores, la edición debe servir de instrumento “para el estudio y la investigación del pensamiento de Tomás de Aquino” (Introd. p. 39). Y sin duda alguna, pensamos que es un instrumento muy útil, tanto para los que desean conocer y estudiar el pensamiento de Tomás de Aquino, como para los que se inician en una primera fase de investigación; para ello se suministran en la edición que comentamos abundantes materiales, tanto en forma de notas doctrinales y exegéticas, como en forma de referencias bibliográficas. Así pues los estudiosos de este pensamiento poseen en castellano un nuevo y excelente instrumento para ello; que se suma a otros ya conocidos de otras obras de Sto. Tomás en castellano y que sin duda no desmerece de las mismas y hasta las supera en algunos aspectos. Por lo que podemos calificarlo de modélico en este tipo de obras.

El que no se ofrezca el texto latino, excepto en algunas variantes y pasos oscuros, es muy comprensible desde un punto de vista material; aunque su inclusión hubiera sido agradecida por investigadores que desean avanzar más en

estos estudios y no tienen acceso fácil al texto latino.

Una Introducción, bien equilibrada en su extensión, aborda los temas propios para poner al lector al corriente de la obra. Trata, pues, acerca de: caracteres de la misma (autenticidad, carácter o finalidad), el problema discutido acerca de la cronología respecto de la composición de la obra, guía de su contenido, ediciones, traducciones, etc. Digamos que nos parece equilibrada, también en cuanto a las conclusiones adoptadas respecto de esos puntos, cuando hay discusión entre los expertos.

En cuanto al carácter de la obra, se dice claramente que “llevaba camino de ser una obra teológica” (p. 16). Sin embargo, y dado que se trata de una obra inacabada y que la parte que se ha compuesto es más propiamente filosófica y “notablemente superior a los tres últimos capítulos teológicos”, los autores concluyen que “parece más apropiado considerar el *De substantiis separatis* un trabajo de carácter filosófico” (Ib.). Personalmente pensamos que el carácter de la obra debe considerarse por su objetivo o intención del autor, que es quien determina el punto de vista formal de la materia a tratar. Ahora bien, ese punto de vista aparece bien claro desde el prólogo: “...ut si quid invenerimus fidei consonum, accipiamus; quae vero doctrinae repugnant catholicae, refutemus”. Por lo que no se puede dudar de su carácter propiamente teológico. Lo que, sin embargo, no mengua el va-

lor filosófico de la obra, lo mismo que sucede en otras obras del Aquinate, claramente teológicas.

Se trata adecuadamente, aunque de modo resumido, la cuestión acerca de la cronología o tiempo de composición. Esto tiene su importancia. Dada la densidad de ciertas doctrinas capitales de Sto. Tomás, tratadas en esta obra, ello significaría una pauta notable para la interpretación del tomismo. Las opiniones de los expertos se dividen entre los que consideran esta obra como de madurez (entre 1271-1273) y los que piensan que debe ser bastante anterior, esto es, del primer período del pensamiento tomista (de 1252 a 1259).

A nuestro juicio, uno de los argumentos esgrimidos a favor de la opinión de una composición anterior, es decir, la diferencia en el problema de la creación mediata, no tiene demasiada fuerza. Y ello porque la simple lectura del *De substantiis separatis* no da pie para pensar que Sto. Tomás atribuye personalmente esa opinión al famoso *Liber de Causis*, —como sí lo había hecho claramente en otras obras anteriores (p.e. en *De Potentia* q. 3, a. 4, ad 10) y era interpretación bastante común; a la que él se opone sutilmente en su propio comentario a dicha obra (cf. *In De Causis*, prop. 3, lec. 3, nn.79ss.)—. Y la razón es que en este opúsculo DSS. lo que dice es “Et haec est positio Avicennae, quae etiam videtur supponi in libro ‘De Causis’ ” (c.10, n. 101). El “videtur supponi” no es ciertamente una atribución personal decidida, sino señalar la suposición corriente en su tiempo.

Sin embargo, sí nos parece de importancia la alusión que hace de pasada en *Summa Theol.* I, q. 45, a. 5. En ella nos parece ver ya insinuada la sutilísima explicación del texto del *De Causis*, que hace en el comentario al mismo. Si ello es así, indicaría que Sto. Tomás no llegó a tal interpretación sino lentamente, aceptando en sus primeras obras la opinión común de que en el libro *De Causis* se sostiene la creación mediata. Mientras que en el comentario al mismo —de

época posterior, h. 1269-72— rechaza esa interpretación. Pero habría que pensar que ya con anterioridad, cuando redacta la primera parte de la *Suma* (h. 1266-67) habría llegado a tal interpretación.

Los autores de esta edición, después de una completa recensión de los argumentos por una y otra opinión, concluyen diciendo que “no se puede llegar a una conclusión segura”; pero se inclinan por los últimos años del primer magisterio de Tomás en París (1257-1259). Aunque la parte final de la obra pudiera estar redactada incluso en tiempo posterior. Conclusión que creemos bastante prudente.

De ello se seguiría que Tomás trabaja en la concordancia entre Aristóteles y Platón desde los primeros tiempos de su labor investigadora. Lo que se confirma por el hecho de que en esta época debía estar más influenciado por el platonismo, que lo estuvo posteriormente, cuando se dedicó, en los últimos tiempos de su vida, a hacer los grandes comentarios a las principales obras aristotélicas. Y en esta obra se apunta también ya la síntesis personal, superadora de las doctrinas de los dos grandes filósofos; aunque con predominio de la metafísica aristotélica, corregida o completada mediante un soplo de inspiración basada en la doctrina bíblica de la creación, más que en la teoría platónica de la participación.

Debemos señalar también la riqueza de notas explicativas o informativas de esta edición. Conviene quizás completar algunas de tipo informativo, como p.e. la 2 y la 3, señalando la fuente de información. En otras, la explicación mantenida es muy discutible, como p.e. en las nn. 7 y 64. La nota 7, tal como está redactada, debería ser suprimida, pues remite al texto de c.7, n. 81, en donde en modo alguno se refiere a lo que se dice en nota 7. Y en cuanto a la nota 64, según la cual “Santo Tomás intenta hacer una deducción rigurosa para demostrar la existencia de criaturas puramente espirituales”, ya al final de la misma se indica que “la mayoría de los tomistas sostiene que esas demostraciones tan solo prueban la con-

veniencia de la existencia de espíritus puros", aunque a lo largo de la nota parece sostenerse lo contrario. Es efectivamente cuestión discutible y discutida. Mas ya el hecho de que se trate de "deducciones" indicaría, en el conjunto del pensamiento tomista, que no se trata de argumentos apodícticos; ni siquiera cuando se usan para la demostración de la existencia de Dios (argumento a priori de S. Anselmo). Esto se ve p.e. en el último de los argumentos aducidos en el texto. En él se quiere probar que ni siquiera las substancias espirituales inferiores, como serían las almas humanas, están compuestas de materia, pues son de suyo "formas" y "es imposible que lo compuesto de materia y forma sea forma de un cuerpo; como también es imposible que lo que es materia de algo sea acto de lo mismo" (n. 81). ¿Es esto apodíctico? ¿Acaso la "forma" de los demás vivientes no es el "actus primus" de los mismos, según la conocida definición aristotélica, en la que Tomás parece basarse en este texto? ¿Diríamos entonces que las almas de los demás vivientes son también espirituales, por ser actos o formas? Algo semejante ocurre con la prueba de *S.Th.* q. 50, 1; en donde lo más que se prueba es la conveniencia, para la perfección del universo, de la existencia de creaturas intelectuales, es decir, semejantes de alguna manera al Intelecto creador; mas no se prueba racionalmente que se trate de creaturas "puramente espirituales". No; la existencia de seres puramente espirituales, fuera de Dios, no es una conclusión apodíctica de la razón; es una creencia religiosa.

Esto nos indica que por este camino no puede llegarse a la fundamentación de una ciencia metafísica, que presuponga la existencia de "substancias separadas" en sentido positivo. Mas tampoco es necesario; y bastaría el conocimiento de la "separación negativa de la materia", como hemos defendido en otro lugar. (Cf. BURGOA, L. V: "Il 'separato' come condizione e come oggetto della metafisica", en *Divus Thomas* (Bologna) n. 6 (1993) pp. 62-94).

Finalmente debemos referirnos a la traducción. En su conjunto nos parece cuidada y aceptable (incluso más aceptable que otras del mismo Tomás, como la plúmbea y desangelada traducción, en curso, de la *Summa Theologiae*). Con todo, esta traducción es mejorable, a nuestro juicio, en muchos puntos particulares. Y no por falta de fidelidad al texto original, sino quizás por exceso de apego al mismo. Cualquiera que haya intentado este género de trabajo, conocerá la dificultad de traducir el texto latino, denso y pujante de significado, de Tomás de Aquino a una lengua moderna. Incluso aunque esa lengua sea, como el castellano, hija directa del latín bajo-medieval, o quizás justamente por ello. Y es que una de las trampas para el traductor está en la consonancia fonética de los vocablos, cuando el contenido semántico ha sufrido un desplazamiento notable en la lengua derivada. Ello conduce a traducciones materiales, que pueden resultar bastante oscuras o ininteligibles para el lector de nuestro tiempo.

Me parece que los autores de este trabajo son conscientes de la dificultad y optan por una fidelidad casi a ultranza: "nos hemos atendido lo más estrictamente posible a la terminología" (Introd., p. 39). Ello puede ser una opción respetable, mas conduce a veces a traducciones casi materiales de ciertos términos, como "orden", "inherencia", o como se hace en la nota 93, por señalar algún ejemplo. En fin, la dificultad es objetiva y significa únicamente que en esta tarea siempre se puede progresar.

Así pues, en conjunto nos parece un trabajo muy encomiable, ya que las observaciones anteriores se refieren más bien a puntos particulares y a veces sin duda discutibles. Por lo que debemos agradecer a los autores del mismo el haber puesto esta obra, importante para la metafísica, a disposición de nuevos y más numerosos lectores.

L. V. Burgoa

VALCÁRCEL, A.: *Del miedo a la igualdad*, Barcelona, Crítica, 1993, 205 pp.

¿Por qué resulta tan relativamente fácil admitir el presupuesto de la homogeneidad de nuestra naturaleza y tan difícil conseguir que nuestras actuaciones refrenden consecuentemente tales ideas?

A. Valcárcel reflexiona en esta obra sobre uno de los presupuestos de la herencia ilustrada, la igualdad, que junto con la libertad y la solidaridad —nueva formulación de la fraternidad— constituyeron la tríada conceptual de las reivindicaciones de las Luces.

El presente estudio se articula en torno a varios núcleos temáticos estructurados en capítulos. Entre otros cabe destacar los siguientes: la pregunta radical sobre la procedencia u origen de la idea de igualdad; el análisis del fracaso de la idea ilustrada, que descubre sus propios fantasmas y contradicciones al hacerse consciente de que «la humanidad no es un conjunto homogéneo, la sociedad no es un contrato, el individuo no es autónomo y la razón no es racional» (p. 50); el debate y la profundización sobre las teorías que detrayeron la igualdad, la auspiciaron, la temieron (y, por tanto, no la consideraron un objetivo prioritario a alcanzar, sino subordinándola a la libertad, la tolerancia o la justicia social); la incidencia de la historia (la crisis de ciertos sistemas políticos con posiciones paradigmáticas respecto de la igualdad cuestionan su validez, convierten el ideal en error); la necesidad de mantener una apuesta por el horizonte de ideas revolucionarias desde la perspectiva moral, que impida el retorno de los autoritarismos.

La igualdad se encuentra en una situación paradójica y controvertida: de horizonte utópico, religioso e ideal ético —«cielo estrellado» sobre nuestras conciencias— ha devenido hasta cierto punto también ideal político. Y, tal vez, debido a la dificultosa interacción entre teoría y praxis, que nos muestra el decurso histórico reciente, la igualdad es una cuestión que pretende

solaparse, fijándose en nuestras palabras, no así en nuestras acciones. Se ha limitado, su reivindicación se ha identificado a la lucha de ciertos colectivos o grupos minoritarios, entre otros: ecologistas, emigrantes, feministas, heterodoxos políticos y religiosos.

Malos tiempos corren para la igualdad; en estos momentos finiseculares ve cuestionados su status desde distintos ámbitos: del conservadurismo a los teóricos de la postmodernidad. Se justifica la diferencia, se proclama la muerte del sujeto, se señala la crisis de los discursos emancipatorios. De otro lado, ciertos hechos históricos —la caída del muro de Berlín, la fragmentación de la URSS, la desmembración de Yugoslavia y las luchas interétnicas— parecen aliarse continuamente para certificar, con su acaecer, los vaticinios negativos con relación al principio de igualdad.

Si el fracaso de un sistema, hipotéticamente fundamentado en dicho principio, conlleva la desaparición de la opcionalidad política como alternativa real, frente a ello la autora insiste en la necesaria emergencia de los valores éticos. Tal moral emergente, que debe arbitrar la difícil conexión entre individuo y sociedad, tratará de salvar la tensión frecuentemente conflictiva entre libertad e igualdad, reduciendo por una parte los incesantes enfrentamientos de pretensiones encontradas y, por otra, generando el indispensable diálogo para su solución. «Una moral humana tiene que atreverse a enseñarnos a vivir dentro del laberinto de las normas. Debe poder enfrentar los temas heredados sin salirse por la tangente. Debe ser pública e individual» (p. 196).

El título de la obra evoca el ya lejano ensayo de E. Fromm, *El miedo a la libertad*. Ambos tienen en común la apelación a la responsabilidad, a la concienciación y a la defensa de unos valores cuya dejación posibilitaría el triunfo del fanatismo, del fundamentalismo y de toda suerte de autoritarismos.

En cualquier caso, quien desee adentrarse en el debate contemporáneo de cuestiones ético-políticas haría bien en acer-

carse a esta obra, clarificadora y reflexiva.

Encarna M. Moya Fernández

**ANDRÉS-GALLEGO, J. (ed.): *New History, Nouvelle Historie: Hacia una Nueva Historia*, Actas, Madrid, 1993.**

La reflexión sobre la Historia y las nuevas tendencias historiográficas constituye el eje temático de *New History, Nouvelle Historie: Hacia una Nueva Historia*. Se estructura en tres partes diferentes: el concepto y la realidad de la Nueva Historia; lo moderno y lo postmoderno; y algunos ejemplos (la superación de lo cuantitativo, la historia cultural, la historia social y la historia política). Su objetivo fundamental consiste en recoger las aportaciones recientes en la Ciencia de la Historia y considerar las consiguientes repercusiones para la Historiografía. Laten en él varias cuestiones centrales para la Filosofía y Metodología de la Historia, pues en cada una de las tres partes del libro se abordan problemas básicos para la caracterización del estatuto científico de esta disciplina y la vertebración de su método.

Ya en la presentación se plantea el problema de si el sujeto de la Historia (esto es, su objeto) es siempre una colectividad y se suscita el debate acerca del binomio individualismo-holismo metodológico. En efecto, el editor del libro y coordinador del Curso de Verano del mismo nombre, celebrado en El Escorial en 1992, llama la atención sobre la incidencia de la Nueva Historia para la configuración del objeto de esta Ciencia y el establecimiento de las pautas metodológicas para conocerlo adecuadamente. También resalta que, en rigor, hay dos concepciones nuevas de la Historia: la *New History* americana, que cobra forma en torno a 1960, y la *nouvelle histoire* de la Historiografía de los *Annales*, entendida esta en el contexto de la «segunda generación» (F. Braudel y sus seguidores).

Tras la sugerente presentación de José Andrés-Gallego (CSIC, Madrid), hay un conjunto de colaboraciones que asumen el reto de pensar la Nueva Historia. Entre ellos cabe destacar el extenso trabajo —54 páginas— de Ignacio Olábarri (Pamplona), que desglosa las tres «generaciones» de historiadores de la Escuela de los *Annales*, tomando como eje conductor su enfoque de la Historia desde las estructuras de larga duración. Así, desde el periodo de M. Bloch y L. Febvre hasta J. Le Goff y P. Nora, pasando por el periodo de hegemonía de F. Braudel, se pueden distinguir tres concepciones sucesivas del quehacer histórico que I. Olábarri va desglosando para hacernos ver que estamos ante una nueva visión de la Historia que ha reemplazado a la célebre *nouvelle histoire* de inspiración braudeliana.

Después, Bronislaw Gemerek (Varsovia) se enfrenta con la disyuntiva de primar lo individual o lo colectivo a la hora de hacer Historia. Contempla las aportaciones de la historia económica, la sociología y la evolución cultural (el cambio de mentalidades), pero resalta que la realidad última investigada es la acción humana y hace notar el mundo de los valores como condicionante del ámbito de elección de los sujetos históricos. Más tarde, y siguiendo con el énfasis en la Escuela de los *Annales*, Ch. O. Carbonell (Montpellier) estudia la perspectiva de «Antropología histórica» que caracteriza la «nueva Nueva Historia», esto es, la tercera generación de historiadores franceses (J. Le Goff, A. Burguière, F. Furet, ...). Sitúa el cambio de punto de vista hacia comienzos de 1970, cuando el pensamiento histórico francés puso la

En cualquier caso, quien desee adentrarse en el debate contemporáneo de cuestiones ético-políticas haría bien en acer-

carse a esta obra, clarificadora y reflexiva.

Encarna M. Moya Fernández

**ANDRÉS-GALLEGO, J. (ed.): *New History, Nouvelle Historie: Hacia una Nueva Historia*, Actas, Madrid, 1993.**

La reflexión sobre la Historia y las nuevas tendencias historiográficas constituye el eje temático de *New History, Nouvelle Historie: Hacia una Nueva Historia*. Se estructura en tres partes diferentes: el concepto y la realidad de la Nueva Historia; lo moderno y lo postmoderno; y algunos ejemplos (la superación de lo cuantitativo, la historia cultural, la historia social y la historia política). Su objetivo fundamental consiste en recoger las aportaciones recientes en la Ciencia de la Historia y considerar las consiguientes repercusiones para la Historiografía. Laten en él varias cuestiones centrales para la Filosofía y Metodología de la Historia, pues en cada una de las tres partes del libro se abordan problemas básicos para la caracterización del estatuto científico de esta disciplina y la vertebración de su método.

Ya en la presentación se plantea el problema de si el sujeto de la Historia (esto es, su objeto) es siempre una colectividad y se suscita el debate acerca del binomio individualismo-holismo metodológico. En efecto, el editor del libro y coordinador del Curso de Verano del mismo nombre, celebrado en El Escorial en 1992, llama la atención sobre la incidencia de la Nueva Historia para la configuración del objeto de esta Ciencia y el establecimiento de las pautas metodológicas para conocerlo adecuadamente. También resalta que, en rigor, hay dos concepciones nuevas de la Historia: la *New History* americana, que cobra forma en torno a 1960, y la *nouvelle histoire* de la Historiografía de los *Annales*, entendida esta en el contexto de la «segunda generación» (F. Braudel y sus seguidores).

Tras la sugerente presentación de José Andrés-Gallego (CSIC, Madrid), hay un conjunto de colaboraciones que asumen el reto de pensar la Nueva Historia. Entre ellos cabe destacar el extenso trabajo —54 páginas— de Ignacio Olábarri (Pamplona), que desglosa las tres «generaciones» de historiadores de la Escuela de los *Annales*, tomando como eje conductor su enfoque de la Historia desde las estructuras de larga duración. Así, desde el periodo de M. Bloch y L. Febvre hasta J. Le Goff y P. Nora, pasando por el periodo de hegemonía de F. Braudel, se pueden distinguir tres concepciones sucesivas del quehacer histórico que I. Olábarri va desglosando para hacernos ver que estamos ante una nueva visión de la Historia que ha reemplazado a la célebre *nouvelle histoire* de inspiración braudeliana.

Después, Bronislaw Gemerek (Varsovia) se enfrenta con la disyuntiva de primar lo individual o lo colectivo a la hora de hacer Historia. Contempla las aportaciones de la historia económica, la sociología y la evolución cultural (el cambio de mentalidades), pero resalta que la realidad última investigada es la acción humana y hace notar el mundo de los valores como condicionante del ámbito de elección de los sujetos históricos. Más tarde, y siguiendo con el énfasis en la Escuela de los *Annales*, Ch. O. Carbonell (Montpellier) estudia la perspectiva de «Antropología histórica» que caracteriza la «nueva Nueva Historia», esto es, la tercera generación de historiadores franceses (J. Le Goff, A. Burguière, F. Furet, ...). Sitúa el cambio de punto de vista hacia comienzos de 1970, cuando el pensamiento histórico francés puso la

Antropología en el primer plano, reemplazando la Geografía, la Sociología, la Economía y la Demografía.

Dentro del apartado dedicado a «Lo moderno y lo postmoderno» destacaría dos trabajos, que corresponden respectivamente a un autor en la órbita de la *New History* y a un especialista de la Historia Social alemana. En el primero de ellos, el conocido historiador Jack H. Hexter (Washington) critica el desconstruccionismo de Paul de Man y el relativismo de Carl Becker. En el segundo artículo, que lleva por título «La Historia, entre modernidad y postmodernidad», Jörn Rüsen (Bielefeld) traza las diferencias entre la Historiografía moderna y postmoderna. Quizá su principal contribución esté en la especificación que hace de los cinco factores para la obtención del conocimiento histórico. Respecto del método histórico Rüsen resalta el valor de la subjetividad humana captado por una Hermenéutica relacionada con factores estructurales.

Entre los ejemplos de Nueva Historia, aquellos que conforman la tercera parte del libro, sobresale el trabajo de François-Xavier Guerra (París). Su estudio del renacer de la historia política posee una profundidad inusual en este tipo de publicaciones sobre historiografía. Tras contrastar las diferencias entre la Historia enseñada y la practicada antes y después de 1968, F. X. Guerra expone con especial lucidez tres planos sucesivos: el problema del actor y la crisis de la historia política; el papel de los actores reales; y los niveles de análisis en el quehacer histórico abierto a la historia política rediseñada en los apartados anteriores. Este trabajo constituye un excelente colofón a una publicación que ofrece interesantes elementos tanto para el historiador profesional como para el filósofo de la Ciencia.

*Josefa López Martín*