

CANTERLA, Cinta: *Mala noche. El cuerpo, la política y la irracionalidad en el siglo XVIII*, Madrid, Planeta/Fundación J. M. Lara, 2009. (Premio Manuel Alvar de Estudios Humanísticos).

En su *Carta sobre el Humanismo* aludía Heidegger al desarrollo cronológico de tres tipos de Humanismo: el de la excelencia, el de la libertad y el propuesto por él remitiéndose a una vía que se desarrollaría desde Hölderlin hasta su propia filosofía, y que en realidad constituiría una suerte de post-Humanismo. C. Canterla discute en su obra *Mala noche. El cuerpo, la política y la realidad en el S. XVIII* la tesis según la cual las contradicciones en los desarrollos del Humanismo de la libertad característico de la modernidad pondrían de manifiesto la insuficiencia filosófica de éste y la necesidad de su superación por una filosofía post-moderna antihumanista. A partir de una lectura de la Ilustración desde los presupuestos del liberalismo radical, Canterla muestra cómo muy pronto el naciente Humanismo de la libertad quedó lastrado por viejas rémoras procedentes de un Humanismo de la excelencia que se resistía a desaparecer; y que precisamente los argumentos presentes en el pensamiento contemporáneo, según los cuales hay que superar la herencia ilustrada para asegurar el progreso de la filosofía, no son más que nuevas formas de legitimar el viejo Humanismo elitista según el cual sólo algunos poseen condiciones morales e intelectuales para ser humanos en el sentido cultural de la palabra. El Humanismo de la libertad se encontraría, pues, según la autora, aún en su más incipiente desarrollo, atacado hoy, como en los s. XVIII y XIX, por los privilegiados que se resisten a perder su estatus de superioridad sobre las masas, buscando minar desde dentro, con un nihilismo indisimulado, el pensamiento que funda el convencimiento de que la condición originaria de la persona es la libertad y cualquier coerción a la misma es ilegítima.

El libro *Mala noche*, que no oculta su vínculo con *Los orígenes del totalitarismo* de Hannah Arendt, se divide en tres partes. En la primera se analizan las restricciones establecidas al principio liberal en el siglo XVIII por género, raza (etnia también) y clase, mostrando los argumentos ya esgrimidos en el siglo XVIII tanto para justificar como para denunciar los prejuicios contrarios a la universalidad del humanismo presentes en la segregación de las mujeres, la esclavitud de los negros y el fenómeno complejo de la explotación de los desprovistos de recursos, especialmente manifiesta en la reclusión arbitraria y forzada y en la comercialización sexual de la pobreza. El trabajo de Canterla muestra en esta primera parte cómo bajo las argumentaciones que hacen aceptable la consideración de personas como si no fuesen más que mera carne biológica se encuentra el convencimiento de que sólo existe dignidad y condición moral humana en un conjunto muy concreto de personas, que son las que han acumulado la propiedad privada y los recursos, además de la cultura. La línea que separa racionalidad e irracionalidad, lo humano de lo animal, es situada por los intelectuales que refuerzan con su prestigio y argumentos esta tesis en el lugar justo que hace posible la explotación sin escrúpulos morales ni vetos jurídicos de una parte muy considerable de sus semejantes.

En la segunda parte, C. Canterla analiza la consideración del ser biológico del hombre durante el siglo de las Luces a partir de la distinción entre racionalidad e irracionalidad establecida en la ciencia y en la filosofía de la Ilustración. En la primera de ellas, especialmente en la Historia Natural y en la Medicina,

disciplinas que contribuyeron a fijar una idea de racionalidad que hacía del control férreo sobre el cuerpo el patrón de la salud y la normalidad, estableciendo mediante la teoría de las razas, la interpretación arbitraria de las enfermedades mentales y sociales, y una concepción cargada de ideas falsas acerca de la generación y la sexualidad, entre otros lugares, una concepción disciplinada y jerárquica de los seres humanos, justificando la tutela del presuntamente desprovisto de razón como fenómeno tolerable. En el ámbito de la filosofía, Canterla discute que se pueda identificar Ilustración con razón despótica, instrumental y totalitaria, mostrando el abanico de la diferente interpretación de la racionalidad en el s. XVIII y las críticas internas ya establecidas en autores muy diversos a cierta manera de entender la modernidad.

En la tercera parte, la más relevante desde el punto de vista de su relectura de la Ilustración y de las vías de desarrollo a partir de la misma (algunas de las cuales fueron llevadas a la práctica, pasando por alto hoy su filiación), es la que dedica a las propuestas de Berkeley y Hamann de un nuevo modelo de racionalidad que integre el entendimiento abstractivo y la razón axiomático-deductiva –sin despreciar su

imprescindible actividad para el desarrollo de ciertas ciencias– en una instancia superior, la verdadera razón intuitiva, creativa, lingüística y comunitaria, una razón vital de naturaleza biológica que apunta en Berkeley, se desarrolla en Hamann, y que es la que lleva desde Herder, Hölderlin, Schelling, Schopenhauer y Nietzsche hasta Ortega y Gasset, por ejemplo, en la línea de un liberalismo radical diametralmente opuesto a la relectura post-humanista que Heidegger hará de la tradición filosófica alemana y que justifica, bajo la forma de la superación, una nueva recaída en el Humanismo de la excelencia.

C. Canterla plantea en su obra, pues, una relectura de la Ilustración arriesgada y valiente, que tiene la saludable pretensión de remover las posiciones férreamente fijadas en cierta hermenéutica filosófica, apostando por una interpretación de la llamada contrailustración en clave de una metacrítica consciente de las Luces; una crítica interna realizada desde el interés lúcidamente ambicioso de dar nuevo impulso al proyecto de la modernidad para proyectarlo más lejos, y no desde la pretensión reaccionaria de la involución.

Marian Pérez Bernal

CANTILLO, Clementina (a cargo de), *Forme e figure del pensiero*, Napoli, La Città del Sole, 2006, 307 pp.

El texto editado por Clementina Cantillo que aquí presentamos, *Forme e figure del pensiero*, tiene el mérito de guiar al lector a lo largo de los senderos que la filosofía occidental ha trazado para dar cuenta del enjambre corporeidad-sensibilidad-significado. Y ello con el fin de señalar –como eficazmente observa la compiladora en la introducción– la índole ambigua de procesos que tienen la virtud de trascender «las modalidades originarias de nuestra relación con el mundo» a través de la original institución del universo de la

sensata experiencia. El problema surge cuando se advierte que dicha originalidad conlleva la insidia de la pérdida de aquello que ha sido transferido al nivel de la comunicación. Sin embargo, dicha insidia muestra toda su fecundidad en la tensión entre real e irreal, verdad y mentira, *logos* y *mythos*, visible e invisible, que connota a cada uno de los distintos ensayos que componen una *antología filosófica* que pone de manifiesto, más que la naturaleza «ampliada» de un concepto de pensamiento que no reniegue de sus raíces «sensibles» y

«fantásticas», la necesaria persistencia de la metáfora, con su ambigüedad radical y, por consecuencia, con la «ganancia» de su dinamismo semántico en el discurso especulativo, o sea en un discurso condenado a estar en vilo entre la cosa y su imagen. Escribe a este respecto la compiladora: «La operación del *metapherein*, si bien se refiere al mundo de la objetividad, al mismo tiempo lo niega, convirtiéndolo en la expresión del contenido y de las intenciones del pensamiento que lo asume, y rediseñándolo en la trama de una lógica y de un lenguaje específicamente humanos. Tal operación [...] por un lado, implica la pérdida de lo que el objeto tiene de inmediato y de concreto, transfigurado en la emergencia del significado, pero por otro, en tanto que se libera de la particularidad y singularidad del dato, implica la ganancia de la dimensión de la universalidad y de la comunicabilidad del contenido». [*infra*, p.18].

No sorprende entonces que los dos primeros ensayos estén dedicados al filósofo que hizo de la tensión entre particular y universal el fulcro de su filosofía: *Tra menzogna e verità: natura e funzione del mito nei dialoghi di Platone* de Franco Ferrari, seguido por *Immagini e metafore nel linguaggio platonico. Un'introduzione alle figure della città in Platone* de Enrico Nuzzo.

Mentira y verdad es sólo una de las polaridades que el ensayo de Ferrari señala. Pues en su incursión en los diálogos de Platón, el Autor no profundiza solamente en la forma, en la índole ontológica, en la necesidad política y, por ende, en la función normativa y pedagógica del mito, que, cuando lo gobierna la razón, manifiesta su vocación esencialmente civil y se convierte en una «noble mentira» al servicio de la *politeia*, sino que además replantea los conceptos de verdad y falsedad justo a partir de la verisimilitud del mito que, en tanto que forma simbólica monológica, intemporal y compartida, está dotada de una mirada sinóptica sobre lo que la vía dialéctica de la argumentación no siempre se muestra capaz de

aferrar. Tal relativa incapacidad —que responde a una razón de índole ontológica, o sea aquella que determina la diferencia entre las ideas y las cosas, entre el ser y la generación, entre lo simple y lo compuesto, entre lo eterno y lo temporal— sin embargo es trascendida a nivel gnoseológico por la relación analógica entre lo verdadero y lo verosímil o, en otros términos, por la verisimilitud en su valor de vínculo epistemológico. De ahí que Ferrari reflexione sobre la relación entre el plano analógico-metafórico y el lógico-argumentativo dando razón de su entrelazamiento y fluidificando de esta manera algunas de las aporías que es posible hallar en los diálogos platónicos. De sumo interés resultan las observaciones en torno al *Timeo*, en particular sobre la traducción del principio trascendente de la prioridad ontológica en la figura mítica de la anterioridad temporal. Pero aunque Ferrari muestra la naturaleza dinámica, exhortativa y lúdica que asume el diálogo en virtud del mito, sin embargo no niega ni pasa por alto al distinto papel que Platón atribuye a los momentos narrativos por un lado y a los argumentativos por otro, donde los primeros aparecen inequívocamente subordinados a los segundos.

En la sugerente «metafórica urbana» de Nuzzo, los lugares urbanos son asumidos como el ejercicio de las formas analógicas del pensamiento a partir de una incursión transversal en los textos platónicos guiada por la intención de mostrar los nexos figurales que tienen la virtud de encarnar, en su misma forma expresiva, el dinamismo de la originaria tensión que caracteriza tanto al alma considerada en las relaciones «polémicas» de sus partes como a la relación entre alma y *polis*, y entre esta última y el filósofo. Merece particular mención la focalización de la tensión dialéctica entre la metafórica del habitar y la metafórica agonista a partir del *Fedro*. Diálogo en el que aparece una figura, *Hestía*, que da forma a la aspiración a elevarse en el retorno a la morada celeste, la cual a su vez deviene figuración de la esencia misma del movimiento: «Sin la femenina

protección de la casa, no habría condición de posibilidad del movimiento, que debe acontecer entre dos polaridades. Ahora bien, tal protección es justo la que asegura *Hestia*, que «rescata» la «inferioridad» de su inmovilidad con la función de inalterable condición polar del movimiento mismo. Y tal polar condición de inmovilidad absorbe en sí misma tanto los connotados de un orden cosmológico, de la relación que en él tienen las varias esferas de lo real [...] como los connotados de un orden doméstico, de la plenitud y fijeza, de la hospitalidad y de la nutritividad de la morada femenina» [*infra*, p. 160].

También en el ensayo de Giulio d'Onofrio (*La preghiera filosofica altomedievale, dialogo della religione con la verità*) la forma es forma del movimiento, de un movimiento que, en consonancia con la metafísica de los platónicos, desde lo bajo se eleva hacia lo alto, desde la multiplicidad visible se extiende en una extensión transfiguradora hacia la perfecta unidad de Dios. La *oratio* aparece como la forma del pensamiento por la cual la tensión dinámica está ligada a la intimidad del alma, y justo en virtud de este lazo, que el Autor especifica como *propositum animi* o intimidad de un movimiento interior, acontece la convergencia de *credere e intelligere*. La *oratio*, definida como vox significativa que excede la dimensión apofántica justamente por su virtualidad anagógica, emerge como la estrella polar del movimiento de ascensión y de conversión por el cual se habla de Dios y con Dios sólo en tanto que se habla correctamente. Además, el cuidadoso análisis de d'Onofrio, concentrado en los siglos del periodo patrístico y alto-medieval, muestra las relaciones por así decirlo «límites» entre el lenguaje de la oración y las reglas de la inteligencia humana. Es éste el marco en el que se colocan las agudas reflexiones sobre la concepción agustiniana del alma como imagen de la trinidad y sobre el famoso pasaje del *Proslogion* en el que Anselmo formula la prueba ontológica de la existencia de Dios.

Ya desde el título (*L'ingeniosa ratio di Vico tra sapienza e prudenza*) Giuseppe Cacciatore expone el plexo que le interesa analizar en vista de mostrar la capacidad de la filosofía viquiana de preservar el equilibrio entre la metafísica de los principios y la insoslayable empiricidad del mundo humano. De ahí que indique como, a partir de la individuación de los actos fundativos del mundo histórico, que son justamente dos facultades del hombre: el ingenio y la fantasía, Vico lleva a cabo una interpretación genética de la experiencia cognoscitiva e histórico-cultural de la humanidad en la que la fantasía excede el significado cognoscitivo y estético. Tal excedencia se manifiesta en todo su alcance en el campo de la praxis, o sea en el campo en el que la fantasía, viquianamente definida como «ojo del ingenio», responde a la necesidad humana de crear y de variar los lugares expresivos (las metáforas, la analogía, el universal fantástico) adaptándolos, de manera flexible y en virtud del ingenioso hallazgo de la medida de las cosas, a las edades del mundo y del individuo. La *Sapientia*, que significa conocer con certeza, actuar con rectitud y hablar adecuadamente se perfila así como una suerte de adiestramiento civil que, como muestra uno de los más autorizados estudiosos de Vico, funge no sólo como punto de encuentro y de interdependencia entre la *civitas* divina y la humana sino también como «el indispensable punto de acceso a través del cual el conocimiento humano (que no es innato sino que siempre está expuesto a la finitud constitutiva de la posibilidad de la comprensión) puede pasar de la diversidad temporal, antropológica y cultural a una ideal ciudadanía universal del saber» [*infra*, p. 237].

A Luigi Ruggiu, autor de *Hegel e la metafora: la concezione della storia della filosofia*, le interesa señalar, más que la virtualidad traslativa de la metáfora, entendida como una forma de conocimiento ligada a la representación, la «metáfora absoluta» en su poder de expresar elementos provenientes del «subsuelo» o tras-

fondo categorial, que no es posible reconducir a las propiedades de la lógica y que por ello mismo no se deja comprimir ni mucho menos superar por el concepto. Se conserva, de esta manera, más que una figura determinada, la opacidad originaria del en sí del espíritu, que funge como centro de irradiación de toda figuración. Por ello mismo la metáfora absoluta es justamente la metáfora de la vida que, por otra parte, aparece en Hegel ya desde los escritos teológico-juveniles y que Ruggiu define como una reserva esencial de significados capaz de proporcionar los instrumentos para resolver problemas como «la relación entre infinito y finito, entre el todo, que no se reduce a la suma de sus partes, y toda determinación individual, entre el sujeto y el predicado en relación con el juicio, entre conciencia y vida» [*infra*, p. 251]. Cuando, luego, Ruggiu afronta el paso de la metáfora de la vida a la realidad de la historia de la filosofía, deviene explícita la índole biunívoca de una relación por la cual así como la idea funge como fundamento de la naturaleza, el desarrollo de la idea, por su lado, asume la unidad de la vida como trama originaria en la que se funda el desarrollo del espíritu. Particularmente sugerentes resultan las observaciones finales en torno a la metáfora del círculo, al problematismo de la historia de la filosofía y al concepto de sistema. Finalmente, las dos metáforas, íntimamente relacionadas, del *río impetuoso* y del *trabajo* son analizadas en vista de esclarecer la concepción hegeliana de la tradición que gira en torno a los plexos temáticos de vida, filosofía, tiempo e historia.

En *La metáfora secondo Ortega e le difficoltà della sua traduzione* San Martín parte del examen de tres importantes escritos orteguianos [*Ensayo de estética a manera de prólogo* (1914), *Las dos grandes metáforas* (1925) y *La deshumanización del arte* (1925)] con el fin de evidenciar el radicalismo no sólo de la vida, sino de la metáfora, definida como herramienta divina. Ya desde el análisis del *Ensayo* San Martín señala, refiriéndose en particular a

Meditaciones del Quijote, del mismo año, la doble estructura del mundo. Y es justamente en esta duplicidad ontológica que se funda el binomio *realidad ejecutiva-sentido virtual*, pero también los avatares del pensamiento en su construcción de formas y figuras aptas para la «caza del sentido». La situación límite del dolor y la «mala infinitud» del yo son argumentos de los que Ortega se sirve con el objetivo de replantear la tensión dialéctica entre la cosa y su imagen a nivel cognoscitivo. Y es justamente en este punto que queda explicitado el sentido y la función del arte: «la *des-realización* de la experiencia cotidiana para sacar lo que contiene de ejecutivo esta experiencia en sí» [*infra*, p. 292]. El artista podría entonces ser asimilado al fenomenólogo, en tanto que se muestra capaz de superar la reducción parcial de las ciencias particulares a partir de un distinto estilo en el hallazgo de esencias, que para Husserl son individuales y para Ortega son íntimas. El ejemplo utilizado por Ortega es un verso de López Picó para el cual el ciprés *es como el espectro de una llama muerta*. Lo que le interesa a Ortega, y que concierne al aspecto positivo de la *des-realización*, es que tal analogía deviene un nuevo objeto en sí misma: el ciprés-espectro de una llama. Y, advierte San Martín, cuando, meditando sobre la relación de identidad entre objetos aparentemente incompatibles, llama en causa la correlación intencional: «la identidad cumplida a través de la metáfora no está, según Ortega, del lado del objeto, sino del lado del sujeto, así que estamos lanzados a «otro mundo» donde la identidad de estos objetos verdadera y noemáticamente inconciliables es «aparentemente posible»» [*infra*, p. 295]. La transparencia de los objetos irreales especifica el sentido de la *deshumanización* como el acto por el cual con un instrumento sobrenatural, que es justo la metáfora, el hombre logra quitarle a las cosas lo que tienen de humano con el fin de crear su lado interior y de captar su intimidad a partir del nuevo espacio vital constituido por la analogía.

En conclusión, y adoptando la analogía que establece Auerbach entre la forma y el molde por un lado, y la figura y el relieve plástico, por otro, no se puede sino reconocer y apreciar el mérito de un libro que logra dar cuenta de la totalidad de rasgos del homo pic-

tor o, en otros términos, del hombre en tanto que destinado a dar lugar a figuras visibles y dinámicas en la cavidad de una forma históricamente forjada.

María Lida Mollo

FERRER SANTOS, Urbano, *La trayectoria fenomenológica de Husserl*, Pamplona, Eunsa, 2008, 254 pp.

El autor del libro es consciente de la dificultad de encarar el conjunto del pensamiento de Husserl, no solo por la cantidad ingente de obras manuscritas –algunas aún por aparecer–, sino por el estilo itinerante de la Fenomenología, cuyo lema más representativo se cifra en «ir a las cosas mismas». Seguramente por ello Urbano Ferrer se ve en la necesidad de contextualizar en una larga introducción al autor estudiado y su obra. No se podría entender la Fenomenología sin ponerla en relación con los naturalismos, psicologismos e historicismos de la segunda mitad del siglo XIX, que reflejan una situación de crisis del saber de principios, que se haría luego especialmente patente en el neopositivismo. Con la Fenomenología, al inicio del siglo XX, se inaugura una nueva época en Filosofía, atendida a lo dado con evidencia, frente a las construcciones especulativas del idealismo, pero igualmente a salvo de la limitación positivista a lo experimentable.

El libro se divide en tres partes. La primera está centrada en el problema del conocimiento objetivo, en función del cual se da entrada a los conceptos de signo y significado, el objeto, las especies universales, el cumplimiento cognoscitivo, así como al examen de los actos en función cognoscitiva o a la intencionalidad. Es todo un entramado de conceptos, a los que se aplica un doble análisis: a) fundamentación de lo compuesto en lo simple, como en el paso de los actos simples a los actos articulativos; b) aislamiento de

los momentos no-independientes en el todo, como materia y cualidad en los actos o implicación entre las partes sintácticas en los todos significativos. Se cierra esta parte poniendo de relieve los límites del conocimiento objetivo en relación con el mundo, dado como horizonte implícito, y el yo, provisto de hábitos finalistas. Ambos son trascendencias en la inmanencia.

Con ello se da paso a la Segunda parte, centrada en la persona, la intersubjetividad y las formas de comunidad. Son temas menos conocidos, por cuanto solo aparecen de modo disperso en volúmenes póstumos. Pero son temas indispensables para ordenar el edificio del pensamiento husserliano, ya que solo si se lo aborda de modo adecuado se puede evitar el peligro de solipsismo, así como reponer la teleología en la sociedad y la historia, tras el examen fenomenológico de las vertebraciones sociales y de la situación de crisis que se ha agudizado en la Humanidad europea del siglo XX.

La Tercera parte, dedicada al planteamiento ético, se basa en las *Lecciones de Ética* editadas en 1988 y en posteriores publicaciones, entre las que destacan los artículos *Kaizo* (renovación), preparados para una revista japonesa y traducidos al castellano, o la *Introducción a la Ética* (2004). Aparece un Husserl claramente inserto en la Historia de la Ética y que dialoga con los autores clásicos y modernos al dibujar sus propias posiciones. Tanto la teleología de la Ética a Nicómaco como el imperativo cate-

górico kantiano son asumidos sin violencia en su versión fenomenológica. El estudio de la voluntad comprende sus dos facetas de la pasividad tendencial y de la decisión como acto voluntario, que no solo se ejercita puntualmente, sino que también tiene por función ratificar y eventualmente enderezar decisiones anteriores ya sedimentadas, así como anticipar el conjunto de la vida con tomas de posición fundamentales.

En las conclusiones plantea Urbano Ferrer la cuestión de si se realizan las correcciones necesarias al transitar de uno a otro de los ámbitos particulares tratados por Husserl, ya que la inicial formalización del objeto no la ve trasladable más allá de la percepción externa. «De otro modo que el mundo, pero

no menos acuciantemente, los temas derivados de la realidad personal ponen también a prueba la validez de los conceptos tomados de la esfera de los objetos de experiencia. A propósito de la constitución de la intersubjetividad, de los actos sociales y de las comunidades como sujetos se quiebra fácilmente el modelo originario del ver inmediato como fuente de certezas» (p. 242). El desarrollo posterior de la Fenomenología como Axiología (Scheler), Fenomenología social (Alfred Schutz) o como Teoría de la persona (Edith Stein) dan cuenta de estas diversas direcciones, acaso no suficientemente unificadas en la monumental producción husserliana.

Alberto Cuevas

GÓMEZ BLESA, Mercedes, *La razón mediadora. Filosofía y piedad en María Zambrano*. Burgos, Editorial Gran Vía, 2008, p. 350.*

La trayectoria filosófica de María Zambrano (Vélez-Málaga, 1904-Madrid, 1991) es una de las más originales del pensamiento español. La malagueña representa, tanto en el marco intelectual europeo como español del siglo XX, una de las reflexiones más radicales contra la llamada «razón discursiva». En este sentido, han sido muchas, las monografías, así como los trabajos conjuntos, que desde su fallecimiento se han destinado a analizar los distintos aspectos de su pensamiento. Sin embargo, un elemento que por encontrarse disperso en los entresijos y requiebros de su obra, parecía desatendido, es el que centra el análisis de Mercedes Gómez Blesa en su nuevo libro: *La piedad*. Gómez Blesa es doctora en Filosofía, y ha centrado sus investigaciones en el ámbito del pensamiento espa-

ñol contemporáneo. De María Zambrano ha editado con anterioridad: *Las palabras de regreso* (1995 y 2009), *Un descenso a los infiernos* (1995), *Unamuno* (2003) y *Pensamiento y poesía en la vida española* (2004). Asimismo, ha recopilado los artículos publicados por María Zambrano en la revista puertorriqueña «Semana» (*Condados de Niebla*, Huelva, 2002) y coordinado un monográfico sobre la autora malagueña en la *Revista de Occidente*.

El libro de Blesa, que ha sido galardonado con VI Premio Gran Vía de Ensayo, se plantea como objetivo principal el estudio del significado de la piedad en María Zambrano a través del análisis de varios trabajos comprendidos entre 1945-1955. A este respecto, la temática de la piedad constituye para Zambrano una de las perspectivas

* Este trabajo se inscribe en el marco del Programa FPU del Ministerio de Ciencia e Innovación [AP2007-02918].

desde la que abordar la crisis europea que a la malagueña le tocó vivir. La Modernidad, con la nietzscheana «muerte de dios», elevó al hombre a dueño de la creación, y lo alzó como constructor de su propia historia, sacrificando todo a su paso. Así, la Humanidad adoptó del viejo dios semítico sólo la violencia. No la otra parte de los contrarios: El amor y la misericordia. La escritora malagueña ante esta situación, según Gómez Blesa, apostará por una razón cuyo cometido primordial ha de ser poner «un poco de orden a la irracionalidad de las pasiones, al delirio de las pasiones» (p.13). Se tratará, por tanto, de una razón alejada del idealismo y del racionalismo, culpables a su parecer de la crisis, y capaz de descender hasta el hombre concreto para asistirle en su naufragio/peregrinaje. Esta «razón mediadora» o «piadosa» es deudora de la «Razón Vital» orteguiana aunque de una manera «difusa e impalpable», como en su día señaló José Luis Abellán. Para Gómez Blesa, la «razón mediadora» tiene sus orígenes en los primeros escritos zambranianos como *Horizontes del Liberalismo* y *Hacia un saber sobre el alma*. Esta nueva razón, intuitiva, apasionada, «sentiente», rompe los moldes racionales y lógicos que la razón histórica no podía asimilar, y va perfilando algunos rasgos que más tarde se desarrollarán de manera definitiva en la «Razón poética».

El ensayo se organiza en cuatro capítulos. En el primero, Gómez Blesa lleva a cabo un seguimiento sobre los vaivenes de la obra inédita *Una historia de la Piedad*. En el segundo capítulo se estudian los antecedentes del tema de la piedad en la producción filosófica de María Zambrano anterior a 1950. De este modo, la autora contextualiza el tema de la piedad en el conjunto de la obra zambranianiana, enmarcándola en la problemática de la «razón sistemática» desde cuatro aspectos distintos: el aspecto

político de la crisis, el aspecto epistemológico, el aspecto metafísico y el aspecto religioso. En cada uno de estos apartados Blesa reseña de manera ejemplar el contexto histórico, cultural y filosófico, hilvanando la problemática zambranianiana con aquellos autores que en la escritora malagueña han ejercido mayor influencia en su pensamiento: Agustín de Hipona, Nietzsche, Heidegger, Scheler, Bergson, Kierkegaard, Unamuno, Machado y Ortega. Además, Gómez Blesa aborda la primera propuesta que hace Zambrano de «una nueva figura de la razón, la razón mediadora, que supo entrever en la obra de Séneca». Para la malagueña, Séneca es un camino. El estoico, según Zambrano, quiso reducir la tragedia a resignación mediante una «razón mediadora», un razón «maternal» que «está en todos nuestros más recios pensadores [...], en nuestros escritores ascéticos, en nuestros pocos filósofos». A nuestro parecer, y en esto nos alejamos de Gómez Blesa, Séneca se planteará para Zambrano como un horizonte que habría de ser superado. En el tercer capítulo, la autora analiza de manera minuciosa los textos que versan directamente sobre la Piedad. Y para concluir, con el fin de llegar a una adecuada definición del concepto, Blesa rastrea las influencias próximas de la concepción unamuniana de «compasión», del estudio de la «simpatía» de Scheler y del concepto de «otredad» de Machado en la obra de Zambrano.

Esta excelente monografía llena un hueco presente hasta ahora en los estudios zambranianos, y concluye desplegando una razón, que lejos de ser «imperial», ayuda a favorecer el aprender a asumir y a tratar con lo diferente, con la *alteridad*, presentando «una filosofía de la esperanza que aspira a reintegrar al hombre en la realidad» (p. 343).

David Soto Carrasco

SEVILLA, José M.: *El espejo de la época. Capítulos sobre G. Vico en la cultura hispánica (1737-2005)*. Presentación de Giuseppe Cacciatore. Prólogo de Antonio Heredia Soriano. Napoli, La Città del Sole, 2007, 676 págs.

El trabajo filosófico e historiográfico contenido en este libro es calificado de «monumental» por uno de los más relevantes especialistas en la obra de G. Vico. ¿Exagera Giuseppe Cacciatore? En modo alguno. Justifica su opinión del siguiente modo: «Se trata de un ejemplo de los más notorios de historia de la cultura. La reconstrucción, filológica e históricamente minuciosa y críticamente argumentada, de la presencia de Vico en la cultura hispánica (de Ignacio de Luzán a Donoso Cortés, de Balmes a Menéndez Pelayo, del krausismo a Unamuno y Ortega, de la segunda mitad del siglo XX –con el merecido papel que se reconoce a las actividades promovidas por los *Cuadernos sobre Vico* y al centro de investigación sobre el filósofo napolitano fundados por José M. Sevilla –llegando hasta los primeros años del nuevo milenio), no sólo es una importante y valiosa documentación de lo que, desde el principio, Sevilla indica como *presencia y ausencia de Vico* a lo largo de dos siglos y medio, sino que también es fundamentalmente un verdadero retrato de la cultura filosófica, histórica y literaria hispánica» (p. 13).

En efecto, poniendo en práctica la articulación entre filología y filosofía, que el autor descubre en Vico, el trabajo filológico en *Espejo de la época* es, ciertamente, monumental: la búsqueda de obras (monografías, artículos, conferencias) que se han hecho eco del pensamiento de Vico en España y América, y que se citan detalladamente tanto en el aparato crítico como en la copiosa bibliografía final (pp. 561-649) no es sino el resultado de largos años de investigación constante, minuciosa, así como de una inquebrantable voluntad de estudio.

Desde el punto de vista histórico, el autor nos presenta un libro estructurado en «capítulos de historia de las ideas». Las ideas de Vico, que un determinado pensador pone en juego, dan lugar a un singular juego de espe-

jos: cuando una idea o actitud del filósofo italiano se ve reflejada en un pensador hispánico, la posición teórica o ideológica de éste se expresa al mismo tiempo con total transparencia; el pensador que comenta la obra de Vico refleja a su vez su propia época (o corriente filosófica, política, ideológica), que entra en confrontación o diálogo con la época de Vico. De ahí que también desde la perspectiva de la historia de la ideas es apropiado calificar este libro de monumental, no sólo como *espejo de una época* sino también como diálogo entre pensadores y épocas. *El espejo de una época* es una obra que contribuye, por ello, a la definición de la razón histórica.

Pero contribuye igualmente a legitimar el estatuto de lo que Sevilla denomina la *razón problemática*: «¿Cómo se debe leer a Vico hoy?: ¿a partir de establecer conexiones o estrategias intercontextuales e intertextuales, o leerlo a partir de Vico mismo? La respuesta a la anterior pregunta, evidentemente a nuestro juicio, está en saber conjugar e integrar ambas claves de lectura, pues las dos constituyen las dimensiones destinadas a *problematizar* la naturaleza no sólo de la obra, sino también del pensamiento, las ideas, los desarrollos, las doctrinas y las interpretaciones que generan. El valor y la actualidad de un pensamiento no se miden sólo por la *textualidad* de la obra» (p. 426). Pues bien, en *El espejo de una época* podemos observar la aplicación de este principio metodológico, así como del concepto de razón problemática.

En efecto, la presencia de Vico en la filosofía hispánica del siglo XIX no sólo exige explicar la vía de comunicación – a través la entrada en España del pensamiento ilustrado francés–, sino también factores como la posición teórica, el contexto epocal o la evolución misma en algunos pensadores como es el caso de Donoso Cortés. Si Donoso y Balmes compendian el

movimiento católico en España desde 1934, ¿por qué el primero exalta a Vico como el padre de la «filosofía de la historia», mientras el segundo lo califica de antitomista, antirreligioso y escéptico? Más aún: ¿por qué Donoso cambia de perspectiva a lo largo de su vida con relación a la filosofía de Vico? Si la obra de Donoso es un espejo del siglo XIX español, no resulta difícil entender el juicio de Menéndez Pelayo —del que se hace eco Sevilla— según el cual «hay dos hombres enteramente diversos, [...], el primero, el Donoso ecléctico y doctrinario, anterior a 1848», y, el segundo, «el Donoso apologista y católico», que convierte el entusiasmo inicial por el silencioso y radical escudismo con el napolitano. No menor interés despierta la presencia de Vico en diferentes ámbitos del saber, en el mismo siglo XIX, tales como la renovación educativa (E. Benot), el relato metafísico (Balmes, Pérez de la Mata), la filosofía de la historia (F. Gonzalo Morón, A. Benavides, F. Goñy, J. Moreno Nieto, Z. González y Díaz de Muñón), el espacio jurídico (M. Durán y Bas). La presencia y la modernidad de Vico en el s. XIX son las dos ideas que más subraya J. M. Sevilla.

El creciente interés por la obra de Vico, en el siglo XX no sólo se observa en la dos terceras partes dedicadas a tal estudio en *Espejo de la época*, sino sobre todo en la relevancia de los lectores: Ortega y Unamuno abren el amplio listado. La razón problemática vuelve a estar explícitamente presente, no porque Unamuno lea o descubra a Vico a través de Croce, sino por lo que subyace a la lectura de Ortega. ¿Cómo es posible que, formado en la cultura filosófica alemana (neokantismo, vitalismo, existencialismo, historicismo, Ortega conecte directamente con Vico? Pese a ello, Sevilla considera que «Ortega es un autor imprescindible en la historia de la recepción problemática de Vico en la cultura hispana, por dos razones principales: la primera, porque —aunque escasamente— Ortega se refiere a Vico en momentos importantes de su propia configuración histórica de las ideas [...]; y la

segunda, y más importante, porque existe una evidente similitud de ideas fundamentales en ambas perspectivas, viquiana y orteguiana, que se encauzan hacia una nueva consideración del hombre, de la historia y del pensamiento (pp. 205s.). A poner de manifiesto tal similitud se dedica un capítulo posterior.

Del estudio de la recepción de Vico en la cultura hispánica, en cada una de las décadas del siglo XX, se observa lo siguiente. La influencia de Vico llega también a América: las primeras traducciones al castellano tienen lugar en Buenos Aires (*Sabiduría primitiva*, 1910) y México (*Ciencia Nueva*, 1941); quince años más tarde se publica en la capital argentina la traducción de la edición de 1744. Tal influencia se intensifica con ocasión del exilio español ya a comienzos de los años 40: Eugenio Imaz, J. Ferrater Mora, Joaquín Xirau, Leopoldo Zea. La recepción viquiana, en clave idealista-católica, es la tónica dominante en los años cincuenta y sesenta. Ahora bien, si en la década siguiente se ubica la obra del napolitano entre el barroco y la Ilustración, en los años 80 la lectura e interpretación de Vico cambia de perspectiva: el historiador J. Fontana lo sitúa de lleno en el s. XVIII ilustrado; filósofos como Manuel Cruz subrayan dos ideas centrales de *Scienza Nuova*: el hombre es el autor de su propia historia, y no conoce sino lo que él mismo hace. Juan Cruz (*Hombre e historia en Vico*, 1982) publica la primera monografía sobre Vico en España.

Antes de poner énfasis en la relevancia los años 90 en la recepción de Vico, es preciso señalar que *El espejo de la época* termina con tres estudios de evidente importancia: uno dedicado a la relación «Ortega y Vico»; otro titulado «La confluencia de historicismos. Vico en Eugenio Imaz»; y un tercero sobre «La modernidad problemática de Vico en cuatro filósofos hispánicos», a saber: F. Romero, J. Xirau, L. Zea y J. Ferrater Mora. Pues bien, en la década de los noventa se produce sin duda una novedad cualitativa en el estudio de la obra de Vico en España. Me refiero al hecho

histórico, con evidente significado cultural y filosófico, de la creación en la Universidad de Sevilla del Centro de Investigaciones sobre Vico, que a su vez ha dado lugar a la creación de la revista, en 1991, de *Cuadernos sobre Vico*, fundados ambos por el hoy Catedrático de dicha Universidad, José Manuel Sevilla. La publicación, de proyección internacional tanto por el ámbito de su difusión como por el de sus colaboradores, ha merecido el reconocimiento de renombrados especialistas, tales como A. Battistini, I. Berlin, G. Cacciatore, E. Grassi, L. Pompa, F. Tessoro, D. Ph. Verene. El impulso a la investigación sobre la filosofía de Vico, su

génesis y su influencia constituye un hecho sin precedentes en la cultura hispánica. Bajo tal impulso, Sevilla ha organizado, en octubre de 1999, el Congreso Internacional *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, cuyas actas han sido publicadas.

Todo esto se relata, además, en *El espejo de la época*, una obra monumental, indispensable para conocer una dimensión olvidada de la cultura filosófica, histórica y literaria del mundo hispánico en diálogo incesante con Europa.

Eduardo Bello

DIEGO DE ZÚNIGA: *Metafísica* (1597). Edición de Gerardo Bolado. Pamplona. Eunsa, 2008, 237 pp.

Esta edición, preparada por Gerardo Bolado, ofrece la primera traducción española de la *Metaphysica* de Diego de Zúñiga, agustino y profesor universitario, que vivió en pleno siglo XVI (1536-1601) y fue autor de numerosas obras de filosofía y teología. Se trata de una edición científica, con el aparato crítico correspondiente: una larga y muy documentada introducción (pp. 11-73), abundantes notas explicativas, bibliografía e índices.

No es la primera vez que Gerardo Bolado se enfrenta a las obras de este pensador. Su primera publicación se remonta a 1984: su tesis doctoral, titulada *El pensamiento filosófico de fray Diego de Zúñiga*. Desde entonces ha publicado una decena de trabajos sobre este autor. Esto le ha permitido ofrecernos una *Introducción* muy rica y esclarecedora sobre el personaje, sus obras y, especialmente, el contenido de su *Metafísica*. En ella, además de narrar una breve biografía de Zúñiga, se exponen las principales líneas de fuerza de la metafísica de este autor: la filosofía como enciclopedia de las ciencias y las artes, la

caracterización de la metafísica, su objeto y lugar en el ámbito del saber; la cuestión de «lo que es» (expresión preferida por Zúñiga a la de *ens*); y una serie de conceptos básicos de la metafísica (hipóstasis y naturaleza, potencia y acto, los géneros de las cosas...).

Tanto en la obra de Zúñiga como en la *Introducción* merece destacarse la sugerente defensa que se realiza de la posibilidad del conocimiento frente al escepticismo, donde se muestra la dependencia de Zúñiga respecto al ciceroniano *De philosophia*.

Cierran la *Introducción* un anexo con las figuras (esquemas) contenidas en la obra original y una bibliografía muy completa: todas las obras de Zúñiga, incluida su correspondencia epistolar, las fuentes que éste usa, y una amplia bibliografía secundaria, donde se recogen no sólo obras sobre Zúñiga, sino también textos sobre el Renacimiento español, la escuela agustiniana, la influencia del pensamiento español en la filosofía moderna, etc.

La traducción que Bolado ofrece del texto latino parece bastante correcta y fiel al

original. Se lee con soltura y es fácilmente inteligible. Se ve claramente la familiaridad del traductor con la obra original. Se agradece mucho que se ofrezca una lista de unos doscientos términos latinos con la traducción elegida y, si es el caso, la correspondiente justificación de la elección.

Esta edición no ofrece el texto original latino. Esto es un error típico de las ediciones españolas, motivado habitualmente por razones económicas. No obstante, en este caso, ese error está en parte subsanado, pues la Universidad de Navarra, cuya editorial publica este libro, ofrece en la Red el texto latino completo de la *Metaphysica*.

Quizá la principal carencia de la presente edición es la casi total ausencia de notas al

texto castellano. O sea, no se discuten posibles traducciones o interpretaciones, no se dan los pasajes de los autores (más de medio centenar) que Zúñiga cita, no hay referencias a otras obras del autor, etc.

La edición se cierra con varios índices de indudable utilidad: de autores citados, de la traducción de términos y la tabla de materias.

Podemos concluir afirmando que, más allá del par de defectos mencionados, se trata de una excelente edición, científica, de calidad extraordinaria, que contribuirá indudablemente al conocimiento de Diego de Zúñiga y de la filosofía española renacentista.

Alfonso García Marqués
Maite Gobantes Bilbo