

## Crítica de libros

GORDILLO ÁLVAREZ-VALDÉS, Lourdes: *El ejercicio de la libertad y sus consecuencias*, Editorial Interlibro/Quaderna, Madrid, 1998. 151 pp.

La doctora Lourdes Gordillo, profesora titular de la Universidad de Murcia, aborda en este libro la difícil e interesante temática del ejercicio de la libertad y sus consecuencias.

Comienza la Introducción afirmando la necesidad de reflexionar sobre la razón práctica aristotélica y, en especial sobre su catálogo de virtudes, como el modo más eficaz de comportarse el sujeto en relación a las situaciones a las cuales debe responder.

Aboga por aprovechar una tradición cultural y un bagaje acumulado por la sabiduría humana que es propio de Occidente.

Para la autora *la libertad forma parte de nuestra condición de personas* y el mensaje que pretende transmitir en este ensayo es *el de reconocer y alertar sobre las condiciones que son necesarias para el ejercicio de una auténtica libertad*.

El libro está dividido en tres capítulos: La libertad trascendental, la libertad de opción y la experiencia de la libertad. En el primero de ellos, *la libertad trascendental*, abarca diversos aspectos. En primer lugar señala que *la libertad es apertura*. A diferencia de los animales, el hombre es un ser abierto al mundo de las cosas, a través del conocimiento y del querer, y por lo tanto, no está necesariamente vinculado a sus impulsos ni al mundo circundante sino que es libre. La capacidad humana de conocer objetos determina la posición del hombre en el mundo y orientará su forma de usar la libertad.

La libertad que es intencional, referida a algo fuera de uno mismo, es a la vez una libertad situada en un espacio y tiempo determinado.

En segundo lugar, señala que *la libertad es posibilidad de ser uno mismo*. Cuando el ser humano se da cuenta de que puede “ser uno mismo o no serlo”, le entra la angustia al percatarse de que en cierto modo, depende de sí, de que está en sus propias manos. Evidentemente sólo la persona que se plantea la vida con cierta profundidad es capaz de vivir la libertad en este sentido.

En tercer lugar, indica que *la libertad es singularidad e implica a la vez solidaridad*. Esto supone que toda libertad debe darse en la comunicación, ya sea consigo mismo o con los otros. Afirma que cuando el hombre se vuelve sobre sí mismo y se reconoce, es capaz de captar sus límites, verse como indigente, menesteroso y por tanto darse cuenta de que no tiene sentido hablar de un mundo de total autonomía y autosuficiencia. *La imperfección humana nos habla de la relación entre la libertad y la trascendencia que requiere la aparición del otro*. El gran riesgo para el hombre es romper la relación personal. El yo sólo se constituye libremente a través de la relación con el mundo y los otros. Como seres humanos necesitamos de la relación para constituirnos libres.

Como consecuencias prácticas de lo planteado defiende que, aunque el ser humano busque seguridades, no hay más seguridad para el hombre que elegir la libertad y triunfar sobre el miedo: el miedo a perder la propia autonomía, a que otros usurpen parte de su mundo o a que lo dominen. *El miedo es el gran inhibidor de la libertad*.

El gran enemigo de la libertad es, por tanto, la pérdida de la vida en común, la pérdida de la relación con los otros, ya que *cualquier modo de relación con los otros, cuanto más personal, más realiza nuestra libertad*.

Por último, dice la autora, no debe confundirse nunca la libertad con el poder y su incremento, con un aumento de aquella. Hay que pensar que la libertad no se alcanzará plenamente hasta que el mundo universal consiga las condiciones mínimas para vivir su condición humana. Urge un entendimiento de unos con otros y una lucha contra los privilegios y las dominaciones en un mundo interdependiente.

En el segundo capítulo, *la libertad de opción*, trata, en primer lugar, de *la libertad psicológica*, de la vivencia diaria de la libertad, de la toma de decisiones. Esta vivencia originaria consiste en constatar que los actos realizados nos pertenecen como algo propio y es precisamente el ejercicio vivenciado de nuestra libertad lo que nos hace más capaces de ampliar nuestra libertad. En otras palabras, si nuestra capacidad de querer está más dispuesta o abierta al ejercicio de actos libres, mayor será mi libertad.

No obstante, *para que la libertad actúe en la dirección de la realización personal tiene que ir acompañada de un proyecto vital*. Éste no es sólo una finalidad futura, sino que procede también del pasado, de la historia del individuo, de la cultura y de la sociedad, en función del cual el individuo elige un futuro. Por tanto, el proyecto no es sin más el fin de la acción, ya que es una compleja integración de aspectos pasados, presentes y futuros.

Los distintos proyectos que nos podemos marcar en la vida (por ejemplo, terminar una carrera) deben de formar parte de un proyecto

vital más amplio, en el cual se integren los proyectos a corto plazo. El gran proyecto que todos tenemos es esa opción, esa posibilidad de ser nosotros mismos.

Sin embargo, *hay impedimentos de la libertad*, ataduras que no nos permiten ser libres como la falta de comunicación, de reflexión, los prejuicios, el afán de poder que nos lleva a limitar la libertad de los otros. El propio Scheler señalaba lo difícil que es para el amante dejar en libertad al ser amado. La única atadura "libre" que nos puede unir a los otros es el amor que requiere confianza en la condición humana.

Como consecuencias prácticas, habla de la necesidad de ir modelando el carácter a través de las virtudes y de la responsabilidad ante nosotros y hacia los demás.

En el tercer capítulo reflexiona la autora sobre *la experiencia de la libertad*, centrándose primero en la cuestión: *libertad en la objetividad* que consiste en mantener esa receptividad constante hacia el mundo de los objetos, esa apertura hacia el mundo de fuera de nosotros. *La referencia a la realidad es un requisito imprescindible del acto libre*. Sin embargo, cuando la realidad reside en las ideas que nos hacemos de ella sin confrontarlas con su propio modo de ser, nuestro mundo se va haciendo cada vez más cerrado. La pérdida de referencia al mundo afecta a nuestra libertad y a nuestra configuración personal. Concretamente, la apertura a los otros, la necesidad de una comunicación personal es condición imprescindible para la realización de nosotros mismos como seres libres.

Desde aquí, pasa la profesora a hablar de la libertad en comunicación. Siguiendo a Jaspers, dice que no podemos llegar a ser nosotros mismos si no entramos en comunicación con los otros. Esta unión con los otros que Jaspers llama "exigencia existencial" implica ayudarnos a ser lo que cada uno quiere ser. Pero la atención al otro, el descubrimiento del otro y la comunicación son experiencias del amor que es la fuente de la comunicación.

El acceso a la realidad personal auténtica requiere el amor que nos permite llegar a la intimidad de la relación. No cabe duda de que esto es una cima del vivir humano pero también es una meta para incrementar nuestra libertad personal, accediendo a una libertad creadora, a una libertad que se plenifica en la relación personal.

Así pues, *los aspectos que hay que conjugar en la libertad son: inmanencia* (intimidad, apropiación) *y trascendencia* (salir de uno mismo).

El último aspecto sobre el que reflexiona, consecuencia del anterior, *la libertad en la convivencia, supone defender que el fomento de las relaciones de amistad, de diálogo y comunicación entre los hombres, es incrementar la libertad*.

En las consecuencias prácticas analiza el diálogo en la relación personal y la necesidad de atención y de escucha del otro, de hacerse cargo de su situación y de sentir una reciprocidad. El diálogo auténtico sólo es propio de hombres y mujeres libres que se forjan en el ejercicio del verdadero diálogo.

Por desgracia, no toda comunicación es generadora de libertad. Se necesita para ello la solidaridad, el descubrimiento del otro que implica compartir la vida con otros seres humanos y sentir la necesidad de comunicarnos con ellos, de ser capaces de crear una actitud de confianza, de atmósfera abierta a la libertad y deseo de resolver conflictos.

De este modo conseguiríamos, según Scheler, una comunidad de personas espirituales, un amor de personas que da cuenta de la convivencia humana, sólo posible si es capaz de trascender también lo humano para llegar a Dios.

La autora ha ahondado, de una forma clara y precisa, en una temática de enorme importancia y de serias consecuencias para la vida personal y social.

María del Carmen Dolby Múgica

HILDEBRAND, Dietrich von: *¿Qué es filosofía?* Traducción de Araceli Herrera. Ediciones Encuentro, Madrid, 2000

La editorial Encuentro publica como primer número de su nueva colección de filosofía la traducción de la obra del filósofo alemán Dietrich von Hildebrand *What is philosophy?*, editada por primera en Estados Unidos (Milwaukee, 1960), y que, vertida al alemán, constituye el primer tomo de las obras completas del autor. El libro es, a su vez, la ampliación y modificación de *Der Sinn des philosophischen Fragens und Erkennens*, publicado años antes en Alemania (Bonn, 1950); ambas obras contienen el pensamiento epistemológico de un autor situado polémicamente respecto a distintos frentes, aunque es el idealismo trascendental el más seriamente considerado. En este sentido, Hildebrand se inserta en una corriente de pensamiento que agrupa a pensadores pertenecientes a los llamados círculos de Gotinga y Múnich, cuyos miembros, bebiendo de las *Investigaciones Lógicas* de Husserl, no compartieron, sin embargo, su camino hacia el idealismo trascendental, y desarrollaron una fenomenología realista (acerca de cuyos principios epistemológicos, desde una perspectiva tanto histórica como sistemática, puede leerse en castellano una buena exposición en el libro *La filosofía y su método*<sup>1</sup>, escrito por uno de los discípulos de Hildebrand, Fritz Wenisch). Y, sin lugar a dudas, la obra misma (tanto su realidad como sus tesis explícitas) constituye una interpretación realista de la máxima fenomenológica

“a las cosas mismas”, basada en un alejamiento del problema crítico como problema nuclear de la filosofía.

El libro anda desde el principio con paso firme su camino y lo lleva hasta el final (éste, como, por lo demás, todas las ediciones de las obras de Dietrich von Hildebrand, constituye a este respecto una grata sorpresa: en él encontramos exactamente lo que promete la solapa, con lo cual y aunque, como diría Kierkegaard, ningún bien terrenal es algo serio comparado con lo verdaderamente bueno para un espíritu infinito, si uno pudiera pedir que le devolvieran el dinero después de leído un libro bajo la acusación de título engañoso, los de Hildebrand serían, junto con los clásicos, de los pocos que quedarían en la estantería): en los dos primeros capítulos se desarrolla una concepción general de la naturaleza del conocimiento. En el tercero se distingue y pone en relación la naturaleza del conocimiento filosófico respecto del conocimiento prefilosófico. El cuarto, el más largo, lleva a cabo una finísima dilucidación de la naturaleza de lo *a priori*, mostrando cómo radica en la naturaleza del objeto conocido, y da una respuesta no idealista a la pregunta por la posibilidad de conocimiento *a priori* como visión de estados de cosas intrínsecamente necesarios fundamentados en la intuición de esencias, así como de por qué es posible tal conocimiento en unos casos y no en otros; distingue, finalmente, en el dominio de los objetos *a priori*, las características que los hacen asunto de la filosofía. El quinto capítulo arroja luz sobre la relación entre la objetividad del conocimiento y su independencia de la mente humana. Los últimos se aplican a analizar las características de la investigación filosófica (qué papel juega en ella tanto la dirección hacia el saber como hacia la posesión contemplativa de su objeto, cuál es su método, qué condiciona el acceso a sus verdades, etc.) y su significado existencial.

Basta decir de un texto que, entre otras cosas, da una solución precisa al problema epistemológico fundamental de cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori* y de por qué es posible el conocimiento *a priori* en unos casos y no en otros, para que sea vano insistir en el interés de su lectura. Dada la riqueza y suficiencia de las soluciones que se despliegan ante nuestros ojos en un texto donde no sobra una palabra, merece ser recorrido al detalle. Sí consideramos importante, sin embargo, prevenir al lector, ya que, respecto del alcance de las tesis epistemológicas de Dietrich von Hildebrand, puede ocurrir algo similar a lo que le sucede a quien busca a su alrededor, desesperando de las leyes físicas, el bolígrafo que tiene en la mano: lo tenía tan cerca que lo pasaba por alto; y ello, paradójicamente, debido a ciertas virtudes de su pensamiento, entre ellas, y quizás la más evidente, la total ausencia de la alisonancia de los que se aplican a anunciar a bombo y platillo en la

primera parte de una obra el significado “histórico-mundial” de lo que se ofrece en la segunda:

La advertencia se refiere a los rasgos que no pueden dejar de distinguirse como característicos del pensamiento del autor al hojearlo o leerlo. De él se dice, con razón, que es un autor “fácil y claro”. Ahora bien: ¿en qué sentido lo es? Fácil y claro puede ser un discurso cuando se aplica a señalar lo obvio y a todos accesible. También es claro el discurso de aquel que expone con claridad lo que piensa y, por lo tanto, fácil de leer: en este sentido es fácil y clara, pongamos por caso, la interpretación que hace Konrad Lorenz de qué sea lo trascendental en Kant, lo cual no evita que sea difícil encontrar mayor confusión de ideas cuando intentamos comprender, por ejemplo, qué quiera decir que “una célula interpreta algo”: ciertamente entendemos lo que quiere decir, pero eso mismo no se comprende. Facilidad y claridad podemos encontrarlas también en algunos manuales de introducción a la filosofía o al pensamiento de un autor (¡Platón en cinco minutos!) en los que el precio de la claridad es la simplificación en orden a una exposición aparentemente accesible. Pues bien: si hacemos pasar la facilidad y claridad de esta obra por alguno de estos sentidos, como creo puede ocurrir y ocurre, perdemos en gran medida lo que tenemos delante. Aquí facilidad y claridad tienen otro sentido: se trata de la facilidad del autor para la filosofía (para analizar las cosas, para distinguir unos fenómenos de otros y encontrar su modo de relación, capacidad que conlleva trabajo, pero que el trabajo no puede dar y de cuyos poseedores, a la vista de nuestras dificultades, decimos que “hacen fácil lo difícil”) y, por lo tanto, de claridad de visión: en la obra encontramos una genuina clarificación filosófica de los fenómenos que dilucida. Las obras de Dietrich von Hildebrand, muy distinto en esto a su maestro Max Scheler, de cuyas primeras lecturas sale uno rebosante y casi –usando la expresión de Ortega– “embriagado” de una inteligibilidad que la lectura detenida de la “mañana siguiente” mengua considerablemente, recuerdan en esto a las pinturas flamencas del siglo XV: por mucho que te acerques al *Retrato de Giovanni Arnolfini* sigue siendo todo claro y distinto, se le puede seguir de cerca y al detalle sin perder la nitidez. Es decir, la claridad del conjunto viene ganada por un agudo, paciente y fidedigno trabajo de análisis de cada cosa, evitando toda generalización precipitada y toda visión embriagadora que, por venir directamente del sentido profundo, nos cegara para reconocer en sus perfiles las cosas más cercanas, dejando que el orden, tanto en amplitud como en profundidad, proceda siempre de las cosas mismas, sin forzarlas a adecuarse a una estructura impuesta. Y, así, también es fácil su lectura: liberado de cualquier envaramiento sistemático-formal que quisiera conjurar la necesidad de andar y reandar el camino de la investigación mediante un sistema de concep-

tos, los hitos del que recorre Hildebrand responden a las preguntas que van surgiéndole al lector, ya sea por la dificultad intrínseca del asunto, ya por los reparos o perplejidades que el medianamente formado en filosofía pueda tener para seguirle aquí o allá: aunque el libro que nos ocupa sea formalmente un tratado, mantiene, no obstante, una estructura dialógica, como animado por el mismo espíritu que impulsaba a Sócrates a pedir a sus interlocutores que, dado que él era torpe de mente, no le debían abrumar con discursos largos. Facilidad y claridad nada tienen que ver aquí, pues, ni con obviedad, ni con mera claridad expositiva, ni con simplificación: que a través de unas lentes podamos ver con nitidez y profundidad lo que antes era confuso no quiere decir que, por arte de birlibirloque, nos hallan cambiado el mundo confuso por uno claro, quiere decir más bien que las gafas están bien graduadas: la nitidez y el alcance son el garante de su correcta graduación.

Ahora bien: aun no confundiendo la genuina claridad alcanzada en la obra con otros tipos superficiales de claridad, puede ésta sorprendernos tratándose de cuestiones tan intrincadas y difíciles (en la obra se da una solución “muy natural” a muy difíciles problemas epistemológicos y metafísicos) haciéndonos exclamar: ¡No puede ser tan fácil! Pensemos, sin embargo, en las condiciones personales que la empresa llevada a cabo exige: lucidez, penetración, paciencia, cuidado... y confianza. Esta confianza, que permite al autor dirigirse directamente a las cosas mismas y cubrir, en distintas áreas (Ética, Estética, Teoría del conocimiento, Teoría de los afectos, Ontología de la persona...), la falta de verdades materiales que Edith Stein señalaba como urgente necesidad de nuestro tiempo, es algo sorprendente e incluso sospechoso en el seno de un época que hace radicar el principio de la filosofía en la duda, concediendo al escéptico sus razones, hasta que cree encontrar en la subjetividad el terreno de lo cierto y seguro, y que viviendo, por lo tanto, en el miedo al error radical, convierte en islotes del océano filosófico de la modernidad formas tan coherentes y enérgicas de realismo epistemológico como la defendida por Hildebrand, pues no acepta ya sino una salida “desde dentro” de la subjetividad. Aquí, sea cual fuere en última instancia la verdad al respecto, alcanza cierta seriedad la perpleja exclamación de “no puede ser tan fácil” y la acusación de *Naiivität*, entendida como falta de radicalidad.

Sea o no cierta esta acusación no se debe pasar por alto, sin embargo, que la obra misma constituye una justificación (reflexión no trascendental y defensa) de su proceder filosófico a través de un dilucidación de la naturaleza del conocimiento en general y del filosófico en particular. Ciertamente, no es una gnoseología escéptica, no pone en suspenso las verdades alcanzadas, digamos, en la Ética, respecto de las respuestas que demos a la pregunta gnoseológica, pues aquellas ya se consideran

a buen recaudo. Desde la perspectiva del criticismo una tal justificación es circular, o presupone lo que tiene que justificar. Ahora bien: para dilucidar si es así o no, tenemos que intentar ver en qué punto los pasos de la obra pierden autonomía epistemológica. Igualmente: cuando el camino que se recorre en ella nos conduce a una determinada estructura del ser como fundamento del conocimiento filosófico, de ahí no se sigue directamente que se esté presuponiendo (como verdadera) una metafísica, o que tuviera sentido exigir por ello que la obra se iniciara con una serie de tesis metafísicas (siguiendo el modelo del conferenciante que introduce el cuerpo de su exposición con un conjunto de afirmaciones que constituyen aquello de lo que parte, siendo así que las aseveraciones posteriores tienen entonces la forma de “si esto es verdadero, entonces esto otro lo es también”), lo que autorizaría al acostumbrado a pensar filosóficamente a pedir enseguida justificación de lo presupuesto como verdadero, pues, como dice el mismo Hildebrand, “la verdadera filosofía no tolera presuposiciones conscientes o inconscientes que no expongan sus credenciales ante el tribunal de la razón” (63)). Por lo demás, se hace evidente al recorrerla que la obra no se sitúa al margen o como antes del “problema crítico” o de las polémicas filosóficas que afectan al modo de proceder del autor, como si se tratara de un abuelo que sigue usando su estilográfica, ajeno, por incapacidad o rechazo, a la revolución informática, sino que no puede buscar un camino para salir de un “dentro” que –trata de mostrarse en la obra– se ha cerrado sobre sí mismo por error, en coherencia con lo cual se intenta más bien localizar y deshacer los errores que conducen a ese encerramiento, siguiendo el principio de que la verdad es criterio de sí misma y del error.

Alicia Valero Martín

GÓMEZ, Amalia: *El arte de saber respetar*. Ed. Martínez Roca, Barcelona, 2001.

En la amplia y actualísima bibliografía sobre *Educación en Valores* se echa, a menudo, en falta saber de qué valores se trata. No sucede así con el libro que ha escrito Amalia Gómez, profesora de historia en el I.E.S. Velázquez de Sevilla y ex-Secretaria General de Asuntos Sociales, pues esta obra se sitúa en un valor concreto: el respeto y la tarea educativa que nos exige vivir este valor. Escrita con enorme fluidez y sencillez, Amalia Gómez baja al terreno de los problemas y cumple la máxima que los expertos en educación estiman. No se puede hablar ni decir bien sino de lo que de verdad se conoce y, respecto a los valores, además es condición ineludible de su transmisión que éstos se vivan.



Tras este análisis global quisiera subrayar algunos aspectos. La obra se plantea la vida humana en su sentido integrador, porque sólo a ésta puede calificársela de verdaderamente humana. Así comienza con una pregunta general que, posteriormente, se concreta. “¿Cómo vivimos? ¿Qué nos falta?” (p. 11-15). Se perfila claramente que muchos de los lastres o anti-valores actuales, como la prisa, la soledad, la incomunicación... podrían resolverse si estamos dispuestos a cambiar las cosas, porque nos cambiamos y nos entregamos a la tarea de vivir valores personalmente (p.16) y, consecuentemente mejorar la sociedad (p.71).

En el título la autora deja claro su pretensión, porque el respeto se refiere a la tolerancia, pero tolerancia activa, que es el arte de saber respetar desde la cotidianeidad, desde la convivencia... “La tolerancia como arte al servicio de una pedagogía para la paz” (p.17). En este hermoso programa que se nos propone de forma matizada y viva, el núcleo fundamental gira en torno al proceso educativo y el arte del diálogo, sabiendo que tolerar requiere aprendizaje y voluntad de conquista (p.19).

Los capítulos “Saber escuchar”, “Tener tiempo. Encontrar la oportunidad” dan cuenta de una sabiduría, que no es mero formalismo, sino que está entrañada en el sentir, que posibilita que nuestras vidas puedan convertirse en más generosas, más solidarias y más felices. Estos son los objetivos de la educación en valores. Lo sabio, el verdadero magisterio se ejerce cuando, como en este caso, la autora nos propone el procedimiento y nos descubre los criterios para acertar con nuestra conducta y alcanzar así la mejor convivencia.

Se subraya “el diálogo como punto de encuentro ... y respeto” (p.43) y el modo de aceptar la discrepancia (p.47) generando actitudes de paz, lo contrario a tanta violencia como se practica actualmente. Analiza el pluralismo de nuestra sociedad actual, las diferencias... pero nos enseña que todo ello no debería distanciarnos, mucho menos dividirnos sino enriquecernos.

El capítulo de “Civilidad y espacios compartidos: lo privado y lo público” expone muchos problemas actuales de nuestra convivencia, de la diferencia generacional con un amplio conocimiento y, al mismo tiempo, que subraya las actitudes equivocadas “Los padres, creyéndonos tolerantes, hemos hecho una cierta dejación de esa responsabilidad de orientación y consejo que requiere un adolescente, en pleno proceso de la configuración de su personalidad” (p. 79), combate cualquier pesimismo y anima a ejercer nuestra responsabilidad para educar y educarnos en cotas más altas de nuestra personalidad humana y ciudadana.

Desde los jóvenes a la vejez, la emigración, la discapacidad, el voluntariado... esta obra da cuenta de la necesidad de ejercitar la reflexión hacia la que nuestros mejores pensadores nos han orientado. Las citas de Platón, Gracián, Giner de los Rios, Calleja, Machado, Carmen Con-

de... y las propias experiencias personales de la autora tejen un análisis fino y certero. Pero, sobre todo, nos alienta a practicarlo en nuestra conducta diaria y a esto último, desde su condición de profesora y política en ejercicio, Amalia Gómez ya nos había reconciliado con estas tareas por la forma de dignificarlas en su labor profesional. La autora ha cumplido el empeño al que nos anima: “educar para la civilidad y la ciencia” (p.52).

Juana Sánchez-Gey Venegas

HONDERICH, Ted (ed.): *Enciclopedia Oxford de Filosofía*. Traducción del inglés por Carmen García Trevijano. Tecnos, Madrid, 2001. 1142 pp.

Publicada en inglés en 1995, aparece traducida ahora al español esta voluminosa obra, fruto de sus 249 colaboradores. Su objetivo es ofrecer una guía filosófica viva, completa y actual. Siguiendo un orden alfabético, contiene entradas sobre conceptos filosóficos, sobre temas, teorías y debates y sobre problemas más o menos prácticos. Abarca todas las partes y cubre toda la historia de la filosofía, ofreciendo, al mismo tiempo, numerosas referencias cruzadas y sugerencias de lecturas adicionales, con abundante bibliografía especializada.

Que, por su peculiar problemática, la filosofía parezca siempre más expuesta que cualquiera otra parte de investigación científica al desacuerdo y a la discusión, es ya algo sobradamente sabido. Y palmariamente viene a confirmarlo la lectura de estas páginas, en las que viene, incluso, a acusarse una cierta falta de coherencia, cuya explicación tendría origen en el número y en la diversidad de sus colaboradores. Y no es simplemente que uno u otro autor puedan discutir y hasta disentir en que una escuela filosófica pueda estar por encima o por debajo de otra. Lo sorprendente es que, en la presente Enciclopedia, tal como está configurada, hay a veces entradas que figuran codo con codo, por así decirlo, con otras teóricamente incompatibles con ellas. Con esto, no queremos restar mérito a la obra. Hasta puede considerarse como mérito suyo el presentar, no sólo diferentes puntos de vista, sino también diferentes voces que los expongan.

En cuanto a las materias fundamentales de la filosofía, tal y como aquí se la concibe, se las aborda, no en términos de pensadores individuales, sino más bien en términos de ideas, teorías, doctrinas, sistemas, escuelas, tradiciones y movimientos. A cada área filosófica –lógica, epistemología, metafísica, filosofía moral, filosofía política, filosofía social, filosofía de la historia, filosofía de la religión, estética, etc.– se le dedica

dos extensos ensayos: uno sobre su historia y otro sobre su actual problemática.

Cada área recibe su nueva luz de las muchas entradas que adicionalmente la acompañan. Dichas entradas tienen como referentes, en primer lugar, a los denominados «grandes filósofos», que aquí se reducen a muy pocos y entre los que, tal vez, sobren algunos y falten otros; en segundo lugar, a otras figuras calificadas de «menor rango en el panorama filosófico de cualquier lengua», figuras que, tal vez, no para todos los historiadores de la filosofía serían tan de rango inferior, como, por ejemplo, un Bergson, Jaspers, Habermas, etc.; y, finalmente, a los pensadores contemporáneos, entre los que figuran unos ciento cincuenta, poniendo así de manifiesto que esta obra, «más ilustrativa que otras anteriores, se interesa más por la situación contemporánea de la filosofía que por su pasada historia».

La enciclopedia está dirigida a todo el que busque una autorizada ilustración y un ponderado juicio sobre materias filosóficas. Concretamente, se dirige, en primer lugar, a ese lector medio que siente por la filosofía igual o mayor atracción que por otros sectores de nuestro bagaje intelectual y cultural y que desea obtener información fiable al respecto. Pero se dirige también a quienes, como estudiantes o practicantes de la filosofía, buscan más directamente sus pensadores preferidos.

Al final de la obra se ha puesto un índice de entradas con las conexiones sistemáticas de cada entrada. Dicho índice remite al lector a un número bastante más amplio y exhaustivo de elementos de información que los que ofrecen las referencias cruzadas de cada entrada. Basta consultarlo para obtener a simple vista una buena perspectiva del tema que a uno pueda interesarle. Y se completa el volumen con un par de apéndices que contienen los *Símbolos lógicos* (pp. 1053-1054), varios *Mapas de filosofía* (pp. 1055-1071), una *Tabla cronológica de la filosofía* (pp. 1073-1088), mas el aludido *Índice de materias y lista de entradas* (pp. 1089-1142).

Mérito global de la obra es dejar entrever claramente que la filosofía no es una disciplina muerta o agonizante, sino que su vigor sigue hoy siendo tan grande como lo ha sido siempre, por ser disciplina de incesante búsqueda de las raíces de todo lo existente.

M. Díez Presa

MATEOS, A.: *Introducción al pensamiento filosófico. La ética, el reto del tercer milenio*, Laberinto, Madrid, 2001.

A la autora de este sugerente y didáctico libro se le nota que le seduce, lo mismo que a Platón, tanto la filosofía como la pedagogía, ya

que lo interesante de la filosofía no es encontrar la verdad, sino enseñar a buscarla. Y no podía ser menos, porque este libro de Ángeles Mateos nace desde su experiencia didáctica de la filosofía en el aula.

Los contenidos, distribuidos en seis capítulos, van tejiendo una red que recoge la evolución del pensamiento humano desde el mito hasta el logos, desde la filosofía hasta la ciencia y la tecnología y, todo ello guiado de la mano de la reflexión ética y moral. En la presentación del libro ya deja claro la autora su tesis central: “*el reto del tercer milenio es la reflexión filosófica y moral, así como el del que acabamos de cerrar ha sido el desarrollo y la consolidación de la ciencia y de la tecnología*”. También Federico Mayor Zaragoza, que prologa el libro de Ángeles Mateos, coincide plenamente con la tesis central de la autora.

Si a la ciencia le corresponde en el marco de esta nueva sociedad contestar a los porqués, a la reflexión ética y moral le compete hacerse responsable del quién de las cosas, y velar así para impedir la pérdida del sujeto. Ahora bien, el empeño por fundamentar la ética es una de las tareas más apasionantes que reclaman la atención de la filosofía. Tras la consolidación de la sociedad secular, las morales confesionales han perdido fuerza en su pretensión de construir un fundamento universalizador. De ahí que resulte necesario e imprescindible una reflexión filosófica, pero también, una movilización ética si queremos legar a las próximas generaciones un mundo en el que merezca la pena vivir.

Recomendar la lectura de este libro en la clase de filosofía es apostar por su comprensión, pues la enseñanza de la filosofía –tal como la expone Ángeles Mateos– debería consistir en una reflexión organizada sobre todos aquellos aspectos de la vida que reclaman el interés y la preocupación del ser humano. El lenguaje didáctico de su autora facilita la lectura y corrobora así este modelo de enseñar filosofía. Y es que, cuando se enseña filosofía o a filosofar, sólo somos capaces de enseñar aquello que a partir de la experiencia y con el tiempo hemos ido construyendo, es decir, la cantidad y calidad de vida que somos capaces de exprimir de la propia experiencia. Enseñar a comentar textos de los filósofos del pasado que se citan en este libro, debería consistir en recrear los proyectos de vida que éstos nos han contado, tal como lo sabe hacer su autora.

Así es como la filosofía cristaliza en un estilo de vida, mejor dicho, es la expresión de la vida misma inscrita en la realidad. Es por esto que una filosofía que sólo se ocupe de teorías o ideas y se aleje de la vida, evite el compromiso práctico y reprima los sentimientos, es unilateral, porque margina otros aspectos de la realidad, y esto la convierte en una mala filosofía.

Por lo tanto, no podemos contentarnos con enseñar filosofía, sino ser uno mismo el reflejo de lo que enseña mediante la propia manera

de ser. “El trabajo en la filosofía es más bien el trabajo en uno mismo” (Wittgenstein); porque la filosofía aporta la clave de un conocimiento que es al mismo tiempo una sabiduría, es decir, un arte de vivir sumado a una moral. Esta es la clave necesaria para escuchar la melodía que contiene la lectura de este libro.

J. A. Binaburo Iturbide

CABRIA, José Luis y SÁNCHEZ-GEY, Juana (eds.): *Dios en el pensamiento hispano del siglo XX*. Sígueme, Salamanca, 2002, 526 pp.

Se ha dicho que la sed no prueba la fuente, pero que sí prueba que hay agua. De lo contrario sería absurda. Abundando en la idea, cabría apuntar que preguntarse por Dios no es un signo inequívoco de su existencia, pero sí de que tal pregunta está inscrita en la realidad humana. Quiéralo o no, el hombre tiene planteado el problema de Dios por el mero hecho de ser hombre. Aun cuando no lo llame así, no sepa definir sus contornos o trate de eludirlo. Por eso, de este problema se ha ocupado el pensamiento de todas las épocas; inclusive el de autores que no eran creyentes. Un recorrido por el pensamiento hispánico del siglo XX así lo ratifica. Especialmente si –como el presente– privilegia el pensamiento filosófico. En él hay que hacer mérito de los planteamientos de Ángel Amor Ruibal y Xavier Zubiri. Aquél con su noción del Absoluto al que apela la relatividad –contingencia y relacionismo– de todo lo mundano. Éste con su concepto de Dios como realidad absolutamente absoluta, que constituye el fundamento del poder de lo real al que el mundo y el hombre están religados. De parejo rigor es la vereda antropológica de José Manzana afirmando que el valor de la otra persona es incondicional, absoluto, lo que sólo puede apoyarse en un Absoluto al que se abre la relación interpersonal en trascendencia vertical. De ahí que prescindir de Dios es ir contra el hombre, a diferencia de lo que han postulado algunas formas de ateísmo. Pero en este libro también hay lugar para un uso metafórico de la razón: el Dios madre de Unamuno, el «gran socializador» de Ortega y Gasset, lo divino imprescindible de Zambrano, el Dios inconveniente de Rubert de Ventós... Y, como cabía esperar, para la diversa sensibilidad a la hora de evaluar la relación entre el Dios que piensa el filósofo y el que confiesa el creyente; verbigracia, acusando la asimetría con el uso de la distinción marceliana entre problema y misterio por José Luis Aranguren, o al manifestar desconfianza hacia un teísmo desvitalizado por parte de Julián Marías, o subrayando en cambio la convergencia desde otros parámetros conceptuales. Se encontrará igualmente pluralidad de pareceres acerca del variado poder de convicción que se reconoce a las argumentaciones sobre la

existencia misma de Dios; lo que, tal vez, sólo muestra que en el fondo la filosofía es actividad *ad-divinatoria*, está en camino hacia Dios, como ha dicho el filósofo peruano Alberto Wagner de Reyna.

Mas si en la cuestión de Dios está envuelta la cuestión del hombre, también interesan la problemática del límite de Eugenio Triás, de las vías de trascendencia de que hablaba Pedro Laín Entralgo, o de la religión, lo religioso y sus mixtificaciones que denuncia, seguramente de modo unilateral, Fernando Savater. A resultas de esta preocupación gnoseológica por el acceso a Dios y de su plasmación o deformación en las religiones, o en el cristianismo, o en el catolicismo, en algunos de los autores tratados se aprecia cierto vacío cuando el lector quiere otear la orilla divina del problema. En casos extremos por expresa negación de la misma. Así, en efecto, en el lado ateo sobresale el antiteísmo de Gustavo Bueno. No se limita a remozar viejas ideas de la Ilustración, de la crítica decimonónica o de la que la filosofía analítica aplica al concepto de Dios. Con seriedad defiende un materialismo que seculariza —«animaliza»— a lo divino. Sin embargo, queriendo ceñirse a lo verificable o positivo, tememos que juega con un prejuicio metafísico no justificado, el de que un ser infinito es imposible por incompatible con el mundo. En efecto, si el concepto «positivo» —no «metafísico»— de imposibilidad es, como parece que Bueno querría, coimposibilidad, éste no puede aplicarse al caso: el mundo y el hombre, reconocerá el buen materialista, a la vista están. Trátase entonces de una imposibilidad metafísica que hay que justificar tanto como lo infinito mismo que el hombre descubre.

La estructura del libro obedece a un criterio fundamentalmente cronológico. En él se distinguen la generación de los maestros, los «discípulos que serán maestros», la generación de la posguerra y los llamados «filósofos jóvenes». Se añade un capítulo sobre el pensamiento hispanoamericano y un anexo con un interesante panorama del tema de Dios en la novela española actual. Una lectura lineal del volumen puede deparar alguna sorpresa. Valga como ejemplo el vasto poder de sedimentación que ha tenido desde la década de 1930 el concepto zubiriano de religación, tanto en nuestros pagos como en ultramar.

José Luis Caballero Bono

J. CASTO, Sixto: *La trama del tiempo. Una exposición filosófica*. Editorial San Esteban, Salamanca, 2002. 346 pp.

Es ésta una obra, no de mero ensayo, ni de mera erudición, sino de auténtica filosofía sobre el complejo, polisémico y multirreferencial concepto de tiempo. Muestra en ella su autor una sorprendente capacidad de análisis y síntesis conceptuales, una firme base de apoyo en la histo-

ria y unos luminosos criterios para poder seguir la lectura y comprensión de los grandes autores. Tras una amplia y afinada labor *analítica*, no deja de ofrecer una visión  *sintética*, en honda correlación de temas y conceptos en torno al tiempo.

¿Cuál es el estatuto ontológico del tiempo? Es la pregunta que subyace, por una parte, y viene a dar sentido unitario, por otra, a los no pocos interrogantes que el tiempo plantea a la mente. Para Pascal es el tiempo tan de sentido común que todo intento de aclarar su concepto daría lugar a más oscurecimiento que a más ilustración. Ciertamente que todo lo relativo a este tema parece abocado a la aporía y al desconcierto intelectual. Pero no menos cierto que esa *ignorancia* a la que aquí parecemos abocados puede convertirse en *docta ignorantia*, si logramos un riguroso elenco de los muchos datos que pueden proyectar luz sobre la realidad del tiempo. Para lo cual no deja de ser importante analizar qué es lo que observamos al hablar de él o cómo utilizamos el término «tiempo».

En esta  *multiperspectiva* se sitúa nuestro autor para ir conceptualizando y verbalizando esa enigmática y esquiva realidad denominada  *tiempo*. Y hablamos de multiperspectiva, para calificar la visión que tiene y la tarea que se ha impuesto el autor de estas páginas. En efecto, aun reconociendo lo que implica de verdad la distinción entre tiempo «cuantitativo» y tiempo «cualitativo», como básicas características para la descripción de los diversos conceptos de tiempo, para el autor no son tales propiedades suficientes, por sí solas, para formar conceptos clasificatorios que den origen a una taxonomía de conceptos sobre el tiempo.

Ante el hecho de los muchos discursos en los que el término «tiempo» es utilizado de tan diversos modos, razonable es admitir y analizar su polisémico significado. Esa es, cabalmente, la finalidad —y el final— del pensamiento: fijar los conceptos con significados precisos y hacer inteligibles esas aparentes disimetrías que la huella de un mundo histórico y de unos determinados sistemas científico-filosóficos parecen haber puesto al descubierto. Y éste es el logro de la obra que presentamos, al hacer ver, por ejemplo, cómo el concepto einsteiniano de tiempo no anula el concepto newtoniano, ni la filosofía contemporánea de un Heidegger descarta a Kant, a Hume, a Tomás de Aquino, a Agustín o al mismo Aristóteles, ya que, como dice nuestro autor, «el tiempo  *consiste* en un carácter plural, una arquitectura, un sistema estratificado cuyas vetas provienen de épocas y de interpretaciones diferentes que pueden rastrearse en los diferentes conceptos de tiempo» (pág. 31).

El objetivo, pues, de la presente obra es tratar de distinguir esos «diferentes conceptos de tiempo» debidos a sus diversas concepciones, cada una de las cuales es «verdadera» en su correspondiente ámbito des-

criptivo-intelectivo. A través de un fino análisis estratigráfico va, pues, nuestro autor estudiando el tiempo, para hacer ver cómo se han ido construyendo históricamente y se han ido reflejando en la obra de físicos, filósofos, teólogos, antropólogos y demás investigadores los distintos conceptos de los que se compone este que podemos llamar «macro-concepto».

Se divide la obra en tres partes. La primera –la más extensa– se titula «Analítica del tiempo». Se elabora aquí una taxonomía de los conceptos de tiempo en la que se muestra no ser viable hacer corresponder al término «tiempo» un objeto uno y único, sino que es menester referirlo a múltiples concepciones irreductibles entre sí, de suerte que, si para un determinado autor el tiempo es tal cosa, ello ha de entenderse dentro de su determinado contexto. Así es cómo dicha taxonomía viene a convertirse en instrumento de análisis de los diversos discursos acerca del tiempo.

Y he aquí ya el cuadro taxonómico que, según nuestro autor, hace posible el análisis de los diferentes conceptos de tiempo y de las ambigüedades que, en la utilización de cada uno de ellos, se manifiestan en algunos pensadores, quienes, al no distinguir nítidamente los caracteres propios de cada concepto, han dado lugar a discursos aporéticos. 1) *Concepto cósmico*, alusivo a una especie de pre-tiempo, más allá del tiempo divisible y mensurable, y concebido como prototipo o «modelo del tiempo» y emparentado con lo que se ha llamado «eternidad» y en cuyo sustrato conceptual se hallaría el etimológico significado del término griego «aion». Platón –a quien seguirán Plotino y San Agustín– es el primero, que en el *Timeo*, elabora una reflexión teórica sobre el tiempo con tal característica. 2) *Concepto cósmico* o del tiempo por referencia a un primer movimiento y que sugiere lo que se ha denominado *tiempo de las esferas*. Son sus mentores Platón y, referido al movimiento de la primera esfera, Aristóteles y sus epígonos. 3) *Concepto cronológico* o tiempo mensurable y numerable, que pasa sin cesar de futuro a pretérito. Es el concepto utilizado por la ciencia, sin preocuparse por su carga ontológica. Se trataría, pues del tiempo como medida de un devenir medible, opuesto al carácter estático del «aion». Tal es el concepto de la física newtoniana y de las einsteinianas teorías de la relatividad. 4) *Concepto sagital*, vinculado a lo que se ha denominado la «flecha del tiempo» termodinámica: un tiempo con sentido o espacializado por partida doble, a saber, en cuanto medida y en cuanto dotado de sentido. 5) *Concepto trascendental*, en el lenguaje de Kant, para quien el tiempo es una forma *a priori*, algo absoluto y exterior a los fenómenos, si bien condición de posibilidad de los mismos en cuanto fenómenos: un tiempo análogo al tiempo absoluto de Newton, pero trasladado al interior del individuo, si bien distinto del tiempo psicológico de un Hume, por



ejemplo. 6) *Concepto psicológico*, con las notas propias del tiempo cronológico, pero irreversible, heterogéneo, relativo al individuo y modificable, inseparable de los acontecimientos percibidos, de los recuerdos, de las expectativas, del estado personal. 7) *Concepto fenomenológico*: frente al simplemente psicológico, de carácter más bien empírico, el tiempo fenomenológico es de carácter concienial; trata de encuadrar un fenómeno perteneciente a la conciencia, de suerte que vendría ésta a hallarse en la raíz y origen del tiempo real, hasta el punto de que los conceptos cósmico y cronológico harían referencia a la idealización de unos contenidos de conciencia. Sería, pues, un tiempo interior, incommensurable, no numerable, estimable, vivido, significativo, intenso, irreversible, discontinuo, heterogéneo. Es el tiempo de Agustín, Kierkegaard, Bergson, Husserl, Merleau-Ponty, Levinas, etc. 8) *Concepto narrativo*, lingüístico y estructurado, ya que lo narrativo es la modalidad del discurso a través de la cual «se traduce en lenguaje» la estructura de la existencia que llamamos temporalidad. Caracterízase, pues, por ser un «concepto tercero» entre los conceptos cósmico y cronológico y el fenomenológico. 9) *Concepto existencial* o constitutivo del ser humano y del sentido que hace comprensible la estructura global de la existencia humana, hasta el punto de que temporalidad y existencia vendrían a ser intercambiables, al ser la existencia un *algo* estructurado temporalmente, que despliega, a la vez, el tiempo, dado que la temporalidad es esencialmente extática y en ella se da una primacía al futuro. Tal es la concepción de Heidegger y de Sartre. 10) *Concepto histórico-sagrado* o del tiempo como elemento integrador del desarrollo de la historia, bien sea como efecto y prolongación de un tiempo eónico, generalmente de carácter sagrado, bien sea como independiente de tal instancia. Desde el punto de vista filosófico, este concepto tiene lugar en el ámbito de investigación de las cronosofías; los caracteres que se le confieran estarán en función de la cronosofía que se acepte. Es el concepto que manejan la filosofía y la teología de la historia. 11) *Concepto sociológico*: encuadra una realidad que es expresión de coordinación social; mensurable y subdivisible en unidades fijas, tiene un cierto parentesco con el tiempo cronológico, pero se diferencia de él por su carácter de discontinuo, ya que sociológicamente sólo existen los acontecimientos significativos fijados por el calendario o el horario. Además, en vez de considerarse como un *a priori* de la naturaleza, se representa como un *a posteriori* derivado de las experiencias socioculturales del sujeto y como resultado de un aprendizaje, ya que se aprende a ser en el tiempo, igual que se aprende a moverse en el espacio.

Con esta taxonomía de conceptos, se da paso a una segunda parte titulada «Analítica del cambio», que hace de puente entre la primera y la tercera parte. Se analiza en ella el elemento común a los once aludidos

conceptos de tiempo, tomando como punto de partida el análisis aristotélico de cambio y de movimiento. Y se explora, igualmente, aquí la posibilidad de una noción primitiva de tiempo actuante en los distintos autores, aun cuando hayan éstos elaborado su propia noción o su definición particular de tiempo.

Fijados ya la taxonomía de conceptos y el elemento común a los mismos, la tercera parte, con el título «Sintética del tiempo», trata de recuperar esa unidad aparentemente perdida a través de los conceptos tan diversos del tiempo, accediendo a los elementos y propiedades comunes y a las interrelaciones existentes en todo concepto que se considere una instancia, entre otras, del «macroconcepto» *tiempo*. Así es cómo esta «Trama del tiempo» constituye una original, bien estructurada y muy bien razonada aproximación filosófica a una cuestión con tan evidentes incidencias en todos los ámbitos epistemológicos.

M. Díez Presa

*Hacia una historia del pensamiento filosófico en Colombia. 1620-2000.* Centro Editorial Javeriana, Bogotá 2002 (edición en CD-Rom). Coordinador del Proyecto: Manuel Domínguez Miranda

El Proyecto dirigido por Manuel Domínguez Miranda, autor de esta primera entrega, como de otros ensayos relacionados con la Filosofía en Colombia, está radicado en el Instituto de Estudios Sociales y Culturales PENSAR, de la Universidad Javeriana (Bogotá, Colombia).

“El objetivo más amplio de este Proyecto, escribe su director, consiste en hacer posible la comprensión profunda y la asunción crítica del proceso cultural de Colombia como unidad pluricultural, que cuenta entre sus raíces, con los legados del pensamiento grecorromano y del pensamiento cristiano—escolástico, lo mismo que con los múltiples y diversos desarrollos de la filosofía moderna”.

El desarrollo del proyecto se despliega en tres áreas principales: 1. La recuperación de las fuentes primarias del Pensamiento Filosófico en Colombia, desde el periodo colonial hasta el año 2000, y el hacerlas fácilmente accesibles a todas las personas y a todas las entidades científicas y educativas que deseen consultarlas desde cualquier lugar del mundo. 2. La producción y edición de los estudios monográficos sobre los contenidos de esas fuentes —desde diferentes ángulos de interés— y abrir espacios interdisciplinarios e interinstitucionales de diálogo y discusión sobre la historia y la cultura de este país. 3. La recopilación, el estudio y la edición de los documentos históricos, de diversa índole, que guarden una relación cercana o determinante con el desarrollo del pensamiento filosófico en Colombia.

A estas áreas de actividad corresponden tres líneas de publicaciones: Colección de *Fuentes Filosóficas*; Colección de *Estudios Filosóficos*, y Colección de *Contextos de la Filosofía*. Para lograr una ordenada compilación de las fuentes y poder organizar con facilidad su ulterior estudio, han sido divididos los 380 años que abarca el proyecto, en tres etapas de muy diferente extensión. **Etapa colonial** o de apropiación, evolución y extinción de la Escolástica Postridentina (1620-1820), **Etapa moderna** o de asimilación y aplicación del pensamiento de la modernidad (1821-1935) y **Etapa contemporánea** o de búsqueda de un lugar propio dentro del pensamiento contemporáneo (1936-2000).

La colección *completa* de las *fuentes del Pensamiento Filosófico en Colombia*, según nos promete el autor, abarcará tres series: Serie I, Etapa Colonial; Serie II, Etapa Moderna y Serie III Etapa Contemporánea. Las Series se dividen en *Volúmenes* y éstos en *Tomos*, cada uno de los cuales abarcará un cierto número de *obras* (fuentes). Del proyecto ya hay publicaciones en cada una de las áreas y colecciones que lo integran.

Este primer volumen de la *Colección Fuentes Filosóficas* contiene, además de una información básica sobre el Proyecto y sobre la Colección de Fuentes, lo siguiente: 1. La Presentación general del volumen, 2. La reproducción en fotografía digital del texto íntegro de cada una de las veinticuatro obras a las que alude el título, 3. La bibliografía secundaria citada o aludida en el volumen, 4. Cuatro índices, 5. Algunas indicaciones para el manejo del programa de cómputo utilizado en la edición y, finalmente, 3. Una breve presentación de cada una de las fuentes reproducidas. Esta última presentación, abarca: la ficha bibliográfica, la descripción física detallada de la fuente y una información general sobre el autor, sobre la temática, la estructura y el contenido de la obra, junto con una breve indicación de la escasa bibliografía secundaria que en los últimos noventa años, se ha producido sobre un corto número de fuentes.

En la *Presentación* puede hallarse una clara y documentada información sobre la situación actual de nuestras fuentes filosóficas coloniales, sobre su origen y número, y sobre las características que las definen. Igualmente en ella se podrán comprobar tanto las graves dificultades que siempre ha implicado —y aún implica— el acceso a esas fuentes, como la importancia irrecusable que ellas tienen para un conocimiento seguro, no sólo de la filosofía sino de la totalidad de la historia y de la cultura coloniales. En estas fuentes se halla la exposición más amplia y directa que se conoce, —y que nunca debería ser ignorada— de las ideas y los valores que orientaron, en notable medida y durante más de 150 años, el proceso cultural que dio origen a nuestra nación.

Las 24 *Obras filosóficas del periodo colonial*, que integran el primer volumen, no pretenden convertirse en una *nueva antología* de algunos de los textos más importantes de nuestra filosofía colonial. Lo que directa o inmediatamente busca el compilador con este primer volumen de fuentes Filosóficas coloniales, es presentar a los estudiosos de la cultura colombiana una *muestra* fiable de todo lo que se puede encontrar en el conjunto de textos académicos de carácter filosófico, producidos por los maestros de la etapa colonial.

Pero el objetivo principal de esta obra se mueve en un horizonte más amplio, y a la vez más práctico, que el de llamar la atención sobre los variados matices y características que se encuentran en nuestras fuentes coloniales. Su propósito central es poner en marcha definitivamente un amplio Proyecto cultural, después de algunos tanteos que han durado varios años. Con esta obra se emprende de manera sistemática un largo camino, cuya primera etapa es la producción —en corto tiempo— de un instrumento indispensable para todo investigador del mundo cultural latinoamericano y, más precisamente del colombiano. Tal instrumento es una edición, rigurosamente fiel y fácilmente manejable, de las fuentes filosóficas coloniales de Colombia. Por esta razón, esta obra cumple inseparablemente dos funciones: ser una presentación concreta y viva del Proyecto y una realización parcial del mismo.

En lo referente a los temas o al contenido general de las fuentes reproducidas en esta obra —que, según su autor, aspira a ser “una muestra aceptablemente representativa”, de todo lo que puede hallarse, en el conjunto de las fuentes coloniales de índole académica—, encontramos la siguiente distribución temática: cuatro tratados de Lógica, nueve tratados de Física o Filosofía Natural, dos tratados de Metafísica, dos tratados sobre los libros “*De Anima*”, cuatro obras de Moral, un tratado Sobre la esencia y los atributos de Dios y un tratado *De Iustitia et Iure*. Finalmente se incluye la obra, filosófica y teológica, considerada como la más importante de toda la etapa colonial: *De usu et abusu doctrinae Divi Thomae*, que consta de una parte filosófica y otra teológica, ésta última bastante más breve que la anterior. Es una voluminosa obra bellamente impresa (Lieja. Guillermo Enrique Streel. 1704) que recoge, parcialmente, el fruto del magisterio de uno de los profesores más famosos de la Colonia. En la parte filosófica se exponen con bastante amplitud los “Principios de la intelección humana” y todos los temas Metafísicos tradicionales, desde la naturaleza del “ente real” hasta los trascendentales, los universales y los predicamentos, con especial énfasis en “los principios de la sustancia natural”. La parte teológica afronta los problemas de la Moción Divina, la Ciencia Media, la Gracia santificante y el Misterio Trinitario.

Aunque las instrucciones de uso del Programa se hallan al comienzo del volumen, creo que vale la pena destacar algunos de sus aspectos técnicos como la calidad fotográfica de las imágenes. Gracias a esto se ha logrado una imagen muy completa y nítida al momento de visualizarla o editarla, lo que permite que el grado de ampliación de las imágenes se pueda realizar fácilmente mediante el visor de imágenes. El programa está diseñado exclusivamente para la edición de las fotografías tomadas para esta obra. Se utiliza como visor de imágenes el programa de *Imaging* que trae preinstalado *Windows*, para las versiones de 98 y 2000. Este visor de imágenes tiene excelentes funciones para su edición, entre las cuales se hallan el *zoom*, la *impresión* y *almacenamiento de los archivos en otros medios posibles*.

Según se desprende de todas estas especificaciones, en esta edición, cualquier investigador podrá hallar todas las herramientas necesarias para trabajar cómodamente las fuentes. Es de esperar que en la segunda edición se adicionen las nuevas funciones que pueda requerir la consulta de los nuevos contenidos que aparecerán en ella.

Gonzalo Serrano  
Universidad Nacional de Colombia