

Crítica de libros

HEREDIA SORIANO, Antonio (Ed.): *Actas del V Seminario de Historia de la Filosofía Española*. Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1988, 668 pp.

Entre las Instituciones filosóficas sólidamente arraigadas en la vida cultural española están, sin lugar a dudas, los Seminarios de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana que desde hace 10 años se vienen celebrando bianualmente en la Universidad de Salamanca. El escepticismo con el que al principio algunos miraban el porvenir de estos Seminarios, se ha trocado en admiración. Al final, el valor y el empuje de sus miembros fundadores y de sus numerosísimos participantes ha superado aquellas previsiones que tan tímidamente fueron expuestas en el primer Seminario celebrado en 1978. Unos trescientos participantes, mitad españoles y mitad extranjeros, junto con la publicación de las cinco Actas dan prueba del interés que han despertado estos Seminarios así como del trabajo realizado en los mismos. Hasta 1978 nunca se habían celebrado Seminarios sobre Filosofía española; más aún, la misma denominación de «filosofía española» retraía a muchos estudiosos de la filosofía. En la actualidad, tal denominación está plenamente justificada y asumida en los ámbitos filosóficos por obra del esfuerzo investigador de los miembros de estos Seminarios. Naturalmente, ha sido necesario desarrollar un importante trabajo discursivo e histórico sobre nuestro legado filosófico así como sobre el pensamiento iberoamericano. En la actualidad se prefiere usar la denominación de «filosofía hispánica e iberoamericana» para dar a entender la singularidad filosófica que conlleva la lengua y la cultura hispánica en general. Quien desee recabar una información exhaustiva y de primera mano sobre la historia, funcionamiento y avatares de estos diez años de vida de los Seminarios puede leer la interesante Introducción escrita por el que ha sido y sigue siendo fundador y alma de estos Seminarios, profesor Antonio Heredia Soriano.

Las Actas que reseñamos a continuación recogen las ponencias y comunicaciones del V Seminario celebrado en Salamanca, del 22 al 26 de septiembre de 1986. De acuerdo con la organización de estos Seminarios, en cada uno de ellos se desarrolla un tema más o menos monográfico. El correspondiente al V Seminario estuvo dedicado a los «exilios filosóficos en España». El exilio representa un concepto fundamental de la cultura occidental del s. XX, sobre todo para España. No tenemos aún un tratamiento específico, global y sistemático, aunque sí existen estudios parciales de carácter regional. Aparte de otros efectos, los exilios filosóficos originan una corriente de ida y vuelta que repercute en el panorama general de la vida cultural y filosófica de los países emisores y receptores, por lo que no podría considerarse completa una historia que no incorporase de algún modo la realidad del fenómeno. El

profesor José L. Abellán valora el exilio como «categoría cultural», facilitando conceptos claves para la comprensión ontológica y existencial del asunto, especialmente vitales y útiles para el caso español. Miguel Cruz Hernández analiza el concepto de exilio en Maimónides como «vida dividida». Enrique Rivera de Ventosa se centra en la descripción del entresijo eclesiástico y clerical de la expulsión de los jesuitas por Carlos III.

En la sección dedicada a las Areas de la filosofía se analiza «la situación en que se halla hoy la antropología filosófica en España» (J. Choza y J. Vicente Arregui). Aparece también un estudio sobre la Filosofía Moral y Política (E. Carrete) en el que expone, analiza y critica la llamada «racionalidad ética». Por último, José L. Mora desarrolla un tema constante en los anteriores Seminarios acerca de la «filosofía de la educación en España». El escaso cultivo que esta disciplina ha tenido entre nosotros, dice J. L. Mora, lleva consigo la nula influencia de nuestros filósofos en la marcha educativa del país. El ponente ofrece cuáles han sido las aportaciones al tema de la educación en la filosofía española actual.

En el V Seminario se introdujo un área nueva dedicada a las regiones y nacionalidades como medio para un mejor conocimiento de nuestra propia tradición a través del descubrimiento de esas figuras, ideas y formas de pensamiento situados hasta cierto punto al margen de las grandes corrientes, pero que son de imprescindible estudio debido a su función catalizadora en medio del paisaje humano y cultural del que forman parte, sin cuya presencia resultaría incomprendible. Aquí son estudiadas cuatro regiones: Andalucía (J. Chamizo), Cataluña (A. Mora), Galicia (M. Regueiro) y Mallorca (E. Trías Mercant).

El bloque fundamental de las Actas lo constituye siempre el espacio dedicado al hispanismo filosófico exterior, pues a través de él se pretende conocer la presencia de la filosofía española en el mundo y participar activamente en la ampliación, profundización y configuración crítica de esa presencia. Ello conlleva una serie de condiciones imprescindibles, sobre todo el diálogo con otros filósofos de fuera y de dentro. No se busca una labor de cambio de imagen de nuestra filosofía ante el mundo, sino ser consecuentes con la naturaleza misma de nuestra historia filosófica, que para ser íntegra requiere ser pensada y trabajada en común mediante el método dialógico, y busca su complemento hermenéutico más allá de su propio cosmos, en otras áreas geo-políticas y culturales. El núcleo de investigadores de esta área son R. Fornet-Betancourt (Alemania), Alain Guy (Francia), Noboru Kinoshita (Japón) y E. Gorski (Polonia).

La celebración del cincuenta aniversario de la muerte de Miguel de Unamuno permitió dedicar algunas sesiones al pensador salmantino. El profesor Mariano Alvarez desarrolla la frase unamuniana: «lo que pasa queda», desde la reflexión metafísica. Ignacio Delgado, por su parte, aporta abundante información sobre los orígenes y desarrollo de la Cátedra salmantina «Miguel de Unamuno» y de los Cuadernos. Un análisis revisionista del concepto unamuniano de Dios y del saber de fe lo ofrecen R. García Mateo y L. Jiménez Moreno. Finalmente, Nelson Orringer y A. Jiménez García exponen respectivamente la amistad entre Unamuno y Ganivet, y el diálogo de Unamuno con Platón. Todas estas ponencias suponen una importante

aportación a la bibliografía unamuniana.

Dentro de la finalidad de estos Seminarios está el hacer una historia de la filosofía hispánica o del mundo hispánico, proyecto adecuado y exigible a una comunidad diferenciada por la historia y por la lengua. La cuestión es sin embargo muy compleja y delicada, cuya definición y puesta a punto requiere mucha participación de acá, de allá y del hispanismo exterior. R. Fornet-Betancourt se pregunta por el sentido de la pregunta por una filosofía americana y su contexto histórico-cultural. José L. Gómez-Martínez aporta importantes datos para la historia del pensamiento hispanoamericano del s. XIX, y Vicente Muñoz Delgado historia la aportación de los profesores mercedarios de la Real y Pontificia Universidad de la Ciudad de México hasta 1821.

El último apartado está dedicado a temas varios, y en él se recogen aportaciones originales, proyectos de investigación o exposiciones temáticas. Así, L. Peña desarrolla una ponencia sobre «Filosofar en castellano: vicisitudes y tareas en la perspectiva de la filosofía contemporánea. A. Gallego Barnes (Toulouse) escribe sobre el «Somnium» de Juan de Maldonado. M. González Fernández estudia el escepticismo de Sánchez y de Montaigne. A. Quirós Casado analiza el desengaño en el pensamiento barroco hispánico. J. L. Barreiro expone la vertiente política, filosófica y periodística de Indalecio Armesto. Juana Venegas desarrolla la dimensión espiritual de la Antropología de Zubiri. Por último, P. Ortega Campos expone qué es el SEPMI (Sociedad Española de Profesores de Filosofía de Instituto).

La confección de estas Actas es inmejorable. El coordinador del Seminario y de la edición, A. Heredia, nombra en varias ocasiones a quien según él ha sido un eficaz colaborador de la presente edición, el profesor Roberto Albares Albares. Nos imaginamos que él habrá sido quien ha aportado aspectos tan importantes como son la relación de los asistentes a los cinco Seminarios, así como el larguísimo Índice de nombres que aparecen en la Actas. Tanto Antonio Heredia como Roberto Albares son merecedores de felicitación por sus respectivos trabajos como coordinador y como ayudante.

Jorge M. Ayala

BALTHASAR, Hans Urs von: *Gloria. Una estética teológica*. Vol. 4: Metafísica. Edad Antigua, 1986, 376 pp. Vol. 5: Metafísica. Edad Moderna, 1988, 616 pp. Ediciones Encuentro, Madrid.

La muerte, el día 26 de junio de 1988, sorprendió a Hans Urs von Balthasar en fecunda plenitud creadora. A sus 83 años seguía construyendo un sistema teológico a la altura de nuestro tiempo. Sistema que concede una gran importancia al diálogo con la tradición filosófica. Especialmente en estos dos volúmenes asistimos a una interpretación de toda la filosofía occidental desde una voluntad de recobrar la estética trascendental como base racional de una estética teológica cristiana.

Su diálogo con la filosofía nace de la convicción de que la estética filosófica trascendental, a pesar del hundimiento contemporáneo de la metafísica tradicional en las filosofías más influyentes, aún tiene hoy un papel importante que jugar en la teología cristiana y en otras zonas de nuestra cultura. El rechazo actual de la milenaria alianza entre la estética metafísica y la teológica ante el temor de que el desplome de la metafísica arrastre consigo a la teología no es la última palabra.

Los volúmenes 4 y 5 constituyen la tercera parte de su estética teológica. En el primero de ellos dialoga con la antigua cultura griega, romana y medieval. En el segundo hace esto mismo con la cultura moderna y contemporánea. Escribo «cultura», porque no limita su interés al campo de la filosofía. Escucha, por ejemplo, también, el mensaje humano y religioso de los grandes creadores literarios: Homero, Píndaro, Esquilo, Sófocles, Eurípides, Virgilio, Dante, Cervantes, Dostojevski, Shakespeare, Goethe, Claudel, Hölderling, Rilke...

No quisiera que mi atención al aspecto filosófico diera lugar a confusiones. Lo que voy a exponer ofrece una perspectiva parcial de su pensamiento. Sé que, al iluminar un solo aspecto, dejo el resto en la penumbra.

Antes de presentar a sus interlocutores y de introducirnos en el tema nuclear de su diálogo con la filosofía occidental, aludo a algunos presupuestos de los que parte.

1. Cuatro presupuestos imprescindibles

En el fondo del recorrido por la historia de la metafísica occidental que realiza en la tercera parte de *Gloria* laten cuatro presupuestos fundamentales: aprecio por la cultura como mediación humana de la fe cristiana, actitud receptiva respecto a la tradición, rechazo de cualquier reduccionismo desnaturalizador del Cristianismo y unidad de Filosofía y Cristianismo. No son presupuestos independientes. Los tres primeros adquieren pleno sentido desde el cuarto.

Por más que admitamos que el Cristianismo no es ninguna religión (Karl Barth), ninguna filosofía (Kierkegaard) y ningún mito (Bultmann), no se puede negar que «Dios no se habría hecho hombre si no hubiera entrado en íntimo y positivo contacto con estas tres formas —de cultura—»¹. Existe, por otra parte, una gran afinidad entre la relación del Cristianismo con la cultura antigua no cristiana y su relación con la cultura actual no cristiana o poscristiana. Nos engañaríamos si pensáramos que en los tiempos actuales ya hemos dejado tras de nosotros el mito y la religión, y que estamos a punto de superar la filosofía, con la ventaja de poder ofrecer en toda su pureza lo genuinamente cristiano. Querer depurar al Cristianismo de la religión, de la filosofía y del mito significaría ir más allá de la Biblia, no ser conscientes de que los hombres no podemos pensar sin conceptos (filosofía) y sin imágenes (mito).

Por supuesto, tal aprecio del marco cultural como mediación del Cristianismo no justifica todavía una actitud receptiva respecto a la tradición filosófica. Lo que

¹ *Gloria* 4, 224.

en el pasado ha cumplido una función positiva puede carecer de valor para el presente. Sin negar esta evidencia, Balthasar pondera el valor de la *tradición*. Lamenta que entre los protestantes y, cada vez más, entre los católicos se contrapongan frívolamente las «formas de pensamiento» judías y griegas, «se hable continuamente de una perniciosa helenización del Cristianismo» y se exija el abandono definitivo de los griegos, «para poder madurar en una cultura y misión universales»². La búsqueda cristiana del camino hacia el futuro debe integrar la tradición revelada y cuanto de verdadero y valioso halle en otras tradiciones, incluida la tradición filosófica.

Pero el aprecio de las culturas no cristianas como mediación y la actitud receptiva respecto a ellas no implican la negación de la originalidad del Cristianismo. Esas culturas no se transforman en santificantes porque las utilicemos para penetrar en la herencia cristiana. El oro y plata de la custodia no son el pan eucarístico. Sin embargo, fácilmente el ostensorio cautiva la mirada y centra la atención en sí mismo. A nadie puede extrañar, por tanto, que toda la cultura cristiana se mantenga envuelta en una crisis inevitable, cuya gravedad no resulta visible hasta Lutero. Si es cierto que muy a menudo el marco se toma como indicativo del misterio cristiano, otras muchas veces la belleza o pompa del ostensorio se convierte en olvido del misterio de la gloria bíblica. Acabo de presentar el tercer presupuesto que aflora en el diálogo de Hans Urs von Balthasar con la filosofía: su rechazo de cualquier reduccionismo desnaturalizador del Cristianismo.

Claro que este rechazo no excluye, por extraño que nos parezca, una defensa de la *unidad de Filosofía y Cristianismo*. ¿Por qué no ha de ser posible aún hoy entender el Cristianismo en la antigua forma totalizadora de una teología que incluya de manera orgánica a la filosofía? Ese valioso intento, uno de cuyos modelos es el pensamiento de Nicolás de Cusa, habría cedido prematuramente en la época moderna «ante el empuje de la creciente autonomía de las ciencias y de la filosofía»³. A pesar de todo sigue siendo la concepción que mejor salvaguarda y potencia la realidad del mundo y del hombre. Unidad no supone aquí identificación de Cristianismo y Filosofía o absorción destructiva de la filosofía en el seno de la teología cristiana. Dos palabras expresan bien el sentido de este cuarto presupuesto: «integración» y «síntesis». La gracia no destruye la naturaleza y, por consiguiente, tampoco impide los avances filosóficos de la razón humana. Balthasar nos recuerda a San Pablo, quien presentó el mensaje cristiano en Atenas como el cumplimiento sobrenatural o gracioso de toda búsqueda humana de Dios. El único Dios, buscado por los griegos (Homero, Platón, Aristóteles, estoicos...), ha sido revelado después por gracia a los cristianos.

2. Interlocutores

Conocemos algunos de los motivos últimos que impulsan a Balthasar. La filosofía sólo le interesa como iluminadora del camino que conduce a la teología o como

² *Gloria* 4, 22.

³ *Gloria* 1, 76.

instrumento de la construcción teológica. A la hora de seleccionar sus interlocutores, prefiere aquellos que más han aportado o pueden aportar a sus objetivos, en particular, a su estética. Se explica así que apenas aluda de pasada o ni siquiera mencione a muchos filósofos de cuyo notable influjo sobre la cultura occidental no cabe duda: sofistas, epicúreos y escépticos, estoicos, empiristas ingleses, positivistas y neopositivistas, analíticos del lenguaje ordinario, popperianos, vitalistas, neomarxistas y estructuralistas. A Nietzsche dedica una página escasa, con otras pocas fugaces alusiones. Bergson aún merece menos su atención. Ni nombra a Russell, Wittgenstein y Ortega y Gasset. Silencia o ignora a todos los filósofos hispanos salvo a Suárez, cuya trascendencia histórica reconoce⁴. Algunas ausencias tienen que ver también, quizá, con la fecha de publicación de la edición original alemana, el año 1961, cuando algunas filosofías no habían alcanzado aún el momento culminante y notorio de su desarrollo.

Uno de los principales interlocutores es, sin duda, Platón. Se lo concibe unido a su maestro Sócrates, el testigo de la verdad. Platón pone la verdad objetiva a la cabeza de todos los bienes. Asistimos a una amplia exposición de la filosofía platónica desde los primeros escritos hasta los últimos. El saber es «la apertura a la realidad en todos los niveles, hasta llegar al sumo bien»⁵. No faltan ocasiones en que irrumpe el mito, examinado críticamente, como el límite superior de la reflexión filosófica.

Por Plotino parece mostrar Balthasar tanta o mayor preferencia. Su visión de la realidad contiene todos los valores del mito, de la religión y de la filosofía de los antiguos en un apasionado retorno a los orígenes. Corona y amplía cuanto llegó hasta él. Hallamos una interpretación teológica total del ser, de la que brota su estética. Ha logrado proponer «una ontología teológica que supone un marco formal definitivo para el desarrollo del pensamiento occidental», una forma de pensamiento en clave de trascendencia-inmanencia que se mantiene válida «incluso cuando la revelación cristiana la llene con un contenido totalmente nuevo»⁶.

Entre los filósofos griegos prefiere a Platón y a Plotino porque en sus escritos halla diseñadas las líneas fundamentales de la estética trascendental. Aristóteles, los estoicos y otros pensadores neoplatónicos, por ejemplo Jámbico o Proclo, no realizan ningún avance notable más allá de Platón o Plotino en la línea de un pensamiento abierto a su estética teológica. Les dedica algunas páginas, pero noto poca ilusión en su tratamiento. Mayor aprecio muestra por Parménides, Heráclito y Pitagóricos, en cuanto inspiradores de Platón.

Por medio de los escritos platónicos y neoplatónicos, principalmente, se transmite la herencia filosófica de la antigüedad a los Padres de la Iglesia. San Agustín y Dionisio, lo mismo que la Escolástica desde Boecio y Escoto Eriúgena hasta el Renacimiento, sin exceptuar la metafísica tomista, recibirán un concepto de filosofía teñido de su espíritu. Los rayos de su influencia iluminarán también, directa o indirectamente, la filosofía moderna y contemporánea.

⁴ *Gloria* 5, 28-35.

⁵ *Gloria* 4, 165.

⁶ *Gloria* 4, 264.

El pensamiento cristiano patrístico y medieval se apropia la filosofía griega antigua, injertando en ella su propia revelación de Dios. Llega un momento en que se alcanza una síntesis de la teología natural y bíblica que desafía a los siglos. Entre todos los pensadores cristianos destacan Tomás de Aquino y Nicolás de Cusa. Sus sistemas podrían aún servir de modelos para comprender el mensaje más profundo de los antiguos en su apertura hacia la fe cristiana.

Balthasar lamenta lo que sucedió en la escolástica de Escoto, Ockham y Suárez. Pusieron en marcha una línea de pensamiento que desembocará en el ocultamiento o desaparición de la estética trascendental en la filosofía moderna y contemporánea. Lo cual no le impide reconocer los aspectos positivos de la etapa histórica que va desde el Renacimiento hasta hoy. Se detiene a dialogar con Descartes, Leibniz, Kant, Hegel, Heidegger y algunos otros filósofos protagonistas de esa etapa.

No dialoga, sin embargo, con filósofos agnósticos. A pesar de reconocer el avance del agnosticismo en la filosofía actual, no parece querer dedicarles su tiempo. Simplemente constata el hecho: «Una filosofía que no intenta responder a la pregunta sobre Dios ni con un sí, ni con un no, carece de coraje especulativo y, a estas alturas, una humanidad positivista y pragmática se desinteresa de ella para instalarse en la efímera cotidianidad»⁷. Concentra su atención en los filósofos que manifiestan coraje especulativo, que plantean a fondo el problema de Dios, de la presencia o ausencia de Dios en el mundo.

3. *Estética trascendental y estética teológica* *o el núcleo del diálogo*

El recorrido de la metafísica occidental sobre el hilo conductor de la idea de «gloria» descubre en los comienzos griegos de la filosofía los fundamentos de una estética trascendental aún válida en el mundo de hoy. Desde tal perspectiva, Balthasar atribuye a la filosofía griega un gran papel como mediación, instrumento y base humana para la teología actual de la gloria. Ni siquiera duda de que el camino de la negación de una metafísica abierta a lo divino pasa por alto la gloria que persiste en la creación a pesar del pecado. Por esto piensa que el Cristianismo tuvo razón al expresar el glorioso acontecimiento bíblico-cristiano o gloria cristiana valiéndose de los antiguos conceptos de gloria, pues «si las nociones bíblicas fundamentales no tuvieran analogía en el campo natural del espíritu y no despertaran confianza en el corazón humano, resultarían totalmente incomprensibles y por lo tanto indiferentes»⁸. El mensaje de Platón, de Plotino y de otros filósofos antiguos todavía puede seguir vigente, si sabemos escucharlo críticamente. Esta convicción nace de su confianza en las posibilidades de la razón humana.

El diálogo se centra, pues, en la estética trascendental desde su proyecto de esté-

⁷ *Gloria* 5, 416.

⁸ *Gloria* 4, 19. Balthasar llama *gloria* a la belleza teológica de la revelación cristiana y de la revelación de Dios en la naturaleza y en el hombre.

tica teológica. No le interesa una estética concebida intramundaneamente, al estilo del tardío racionalismo de Baumgarten o del criticismo de Kant, pues «la gloria se extingue siempre que el hombre pretende algo sin Dios, o se identifica con El»⁹. La revelación bíblica sólo puede y debe entrar en diálogo con la *estética trascendental*, que desde Homero y Píndaro, a través de Platón y Aristóteles, Plotino, la alta y baja Edad Media cristiana, llega hasta el Renacimiento y el Barroco.

Se llama «trascendentales» a las propiedades del ser que lo abarcan completamente. Estas propiedades son inseparables. No cabe contraponer la belleza trascendental a la verdad y bondad trascendentales. El abandono de cualquier trascendental repercute catastróficamente en los demás. Además, la profundidad metafísica del *kalón*, que supone la afirmación de que el ser es en su totalidad bello, una misma cosa con lo bueno y lo verdadero, no ha sido refutada ni anulada por la *revelación bíblica* de Dios, sino confirmada y superada por ella.

La estética trascendental aparece propiamente con Platón. Precedentes suyos son los tres temas que entraron en escena con los presocráticos: el tema de la armonía o proporción, aliado con el de la unidad-totalidad y el de la ascensión por encima de la experiencia sensible. Ella, la teoría estética trascendental de Platón, estaría enraizada en lo más profundo de su filosofía. El *kalón*, junto con el *agathón*, ofrecería la última palabra sobre el *ser* y el *todo*. Platón logra armonizar jerárquicamente el contraste entre la belleza exterior e interior en una filosofía de la belleza *objetiva* universal. Una canción no es bella porque nos guste, alegre o deleite. La belleza transitoria o cambiante, contingente del mundo sensible, se pone en dependencia de una belleza permanente y absoluta, que tiene su hogar en los «principios» del ser: en los «dioses», lo «divino», el «Demiurgo».

A la estética de Platón sigue en importancia histórica la de Plotino. Balthasar no está de acuerdo con una interpretación panteísta de Plotino: «Dios *por ser* absolutamente trascendente es absolutamente inmanente a todas las cosas. Por eso rechaza Plotino no sólo la lejanía del dios aristotélico, reposante en sí mismo, sino incluso el *xôrismós* platónico, sin aceptar por ello ni mucho menos el panteísmo estoico. Y puede, una vez asegurada la trascendencia, interpretar la inmanencia en el sentido de una explicación o despliegue de Dios»¹⁰. El Uno o Dios no está separado del mundo ni se identifica con él.

Del Uno emana toda forma, por lo que todo ser es bello, pero el Uno está más allá de toda forma o belleza. La belleza de las cosas adquiere un carácter trascendental y absoluto por la fuente de donde viene. Plotino se asoma admirado a la gloria del cosmos o dimensión teológica de la belleza.

El Cristianismo no destruye este «apriori teológico de la filosofía de la belleza», de ascendencia mítica y platónica, sino que lo *revaloriza*, dándole su propio vértice y centro de referencia: la gloria bíblica. La intelección del nuevo centro será *logos* acerca de Dios a partir del *logos* de Dios que se expresa en su palabra profética y encarnada», es decir, será «teología cristiana»¹¹. Agustín, Anselmo y Buenaventura, de

⁹ *Gloria* 4, 29.

¹⁰ *Gloria* 4, 263.

¹¹ *Gloria* 4, 287.

los que se trata en la parte segunda de *Gloria*, titulada *Formas de estilo*, lo mismo que Tomás de Aquino y Nicolás de Cusa ofrecen realizaciones brillantes de tal empresa. Durante siglos el mundo cristiano consideró el apriori teológico de la belleza «como síntesis de la teología natural y bíblica». Síntesis que fue rota, desgraciadamente, por el Renacimiento, seguido de la Ilustración, y por la Reforma en direcciones opuestas.

Los verdaderos frentes espirituales de la época que va desde el Renacimiento hasta hoy están en la decisión a favor o en contra de la gloria del ser, a favor del cristianismo o del nihilismo. ¿Cuáles han sido las causas de la pérdida u oscurecimiento de la estética trascendental, que versa sobre la gloria del ser, en la filosofía contemporánea? Hay que remontarse hasta el formalismo escotista del ser, el puro voluntarismo teológico de Ockham y su nominalismo, el conceptualismo constructivo de Suárez y la identificación de Eckhart entre ser y Dios. Cuanto viene después, salvo algunas excepciones (Nicolás de Cusa, Pascal y Heidegger, por ejemplo), no son más que desarrollos de gérmenes que ya se hallaban ahí contenidos.

La presencia del nominalismo en la modernidad hace que el cosmos pierda su fuerza de iluminación teofánica. Se lo reduce a un *material*. Ya no vale más que como algo que se puede calcular o medir y explotar: «el espíritu abarca a la naturaleza como a su objeto funcional y disponible, al que penetra y domina con su ciencia exacta y su técnica y lo utiliza para sus finalidades»¹². En consecuencia, a Dios y a la relación de Dios con el cosmos, cuando no se cae víctima del terrible «monstruo rumiante» del eterno retorno de Nietzsche, sólo se puede acceder desde el interior del hombre. Es el camino que inicia Descartes y que, a través de Espinosa, Leibniz, Kant, Fichte y Schelling, conduce al *titanismo* de Hegel, el cual caerá víctima del materialismo de Feuerbach y Marx.

Falta cada vez más el quicio de la analogía, que es lo único que permite distinguir de manera absoluta lo finito de lo infinito, la gloria de la representación respecto de la gloria representada, y sin la que sería imposible una verdadera estética trascendental. Balthasar piensa que le ha tocado vivir en una noche más profunda que la de la Edad Media tardía, pues en nuestro tiempo se ha olvidado al ser y a Dios.

Pero no hay razones para el pesimismo. Los problemas tienen solución. En primer lugar hemos de unificarlos en la pregunta metafísica central: ¿Por qué hay algo en vez de nada? Luego, al intentar responderla, tomamos conciencia de la diferencia ontológica —la diferencia entre ente y ser—, a través de la cual podemos tratar de penetrar hasta la diferencia entre Dios y el mundo, «donde Dios es el único fundamento suficiente tanto para el ser como para el ente en su forma concreta»¹³. De este modo descubrimos que nuestra participación en el ser no se produce por una necesidad intramundana, que nosotros y los demás entes nos debemos a una «gracia insondable». La belleza del mundo no se identifica con la de Dios. Ambas se relacionan analógicamente. La primera es huella e imagen de la segunda. En el ser de los entes del mundo brilla la gloria del «ser subsistente» —Dios—.

¹² *Gloria* 5, 379.

¹³ *Gloria* 5, 573.

Notamos aquí, una vez más, el aprecio de Balthasar por la estética de tipo platónico y, sobre todo, plotiniano. No le interesan las estéticas que despojan al ser del trascendental belleza. En ese caso, al no poder salvar la suposición fundamental, antigua y cristiana, de que la realidad como tal es *bella*, radiante bien, gloria digna de eterna afirmación, ignoraremos por qué el ser es mejor que el no ser. Prefiere, con mucho, la estética trascendental de Platón y Plotino, de Agustín, Dionisio, Boecio, Buenaventura, Tomás de Aquino y Nicolás de Cusa. Hoy, como nunca, necesitamos remontarnos a las fuentes de la *belleza*.

4. Algunas sugerencias o interrogantes

Brillantes expositores de la estética actual constatan la pérdida del trascendental «belleza»¹⁴. Y no hay por qué extrañarse de tal acontecimiento. Es un desenlace inevitable del hundimiento contemporáneo de la metafísica tradicional en las filosofías más influyentes. Hablar, por tanto, de una estética trascendental parece algo anacrónico.

¿No se le podría acusar a Hans Urs von Balthasar de que intenta resucitar a los muertos y restaurar decadencias en un momento en que el ángel de la historia está vuelto «irresistiblemente hacia el futuro», cuando todo el sistema monoteístico de la belleza se cuestiona? Escribe Aldo Trione: «Hemos, pues, en la tierra desde el momento en que el cielo que habíamos soñado aparece como un engaño». Nos hemos introducido en un horizonte caracterizado por lo transitorio, fugaz y contingente.

La cristalización moderna de la supuesta autonomía de la antigua metafísica respecto de la teología en una nueva autonomía anticristiana, antiteológica ha despojado al mundo de la gloria metafísica o belleza trascendental. A lo más que se atreven algunos pensadores es a buscar una fundamentación antropológica de la estética. Por consiguiente el arte no tiende ya hacia valores eternos, absolutos, trascendentes e inalterables, ni lo rigen ideas espiritualmente perdurables.

Pero el futuro sigue estando en nuestras manos. ¿Por qué una decisión nuestra en el orden del pensamiento no puede cambiar el rumbo de la historia? ¿Por qué hemos de renunciar definitivamente a la fuente trascendente de la belleza? La introducción a la parte tercera de *Gloria* termina con unas palabras iluminadoras: «El espíritu que piensa libremente es el que hace la historia, y sus profundas decisiones ruedan y resuenan a lo largo de los siglos».

No deseo concluir antes de manifestar algunos reparos. Echo en falta el que Balthasar no haya dialogado más detenidamente con el pensamiento de los sofistas y

¹⁴ W. SCHULZ: *Metaphysik des Schwebens. Untersuchungen zur Geschichte der Ästhetik*. Neske. Pfullingen, 1985. A. TRIONE: *L'estetica della mente*. Carrelli. Bologna, 1987. J. JIMÉNEZ: *Imágenes del hombre. Fundamentos de estética*. Tecnos. Madrid, 1986.

Estas obras reflejan una situación en que se renuncia a una belleza trascendente y absoluta como último fundamento de lo estético, de las experiencias estéticas. Podríamos citar otras muchas.

escepticos griegos, de los positivistas, neopositivistas, materialistas y agnósticos contemporáneos. Tampoco, quizá, hubiera perdido calidad su obra, si, con mayor frecuencia, hubiera retirado sus ojos del Cielo a fin de admirar en sí mismas las maravillas de la Tierra. Lo cual, por supuesto, no disminuye el valor de su intento provocador y valiente de recobrar el fundamento metafísico de la estética.

Ildefonso Murillo

STACHOWIAK, Herbert (Editor): *Pragmatik*. (Pragmática). (5 volúmenes). Felix Meiner Verlag, Hamburg, Vol. I, 1986, 578 pp. Vol. II, 1987, 481 pp.

La obra que presentamos es un ambicioso proyecto que abarcará cinco volúmenes y que trata de responder a una situación histórica que, a juicio del editor, es testigo de un cambio de paradigma científico y filosófico de gran significación. En los últimos veinte años han ido creciendo y extendiéndose una serie de ciencias operacionales en dependencia del movimiento cibernético, como las teorías de la utilidad, la decisión y los juegos, la teoría de sistemas, la lógica de normas, las teorías de la planificación y la decisión, etc., en las que se expresa la funcionalidad y el pensamiento de la utilidad, pero que no se vinculan en exclusiva a la razón instrumental, sino que pretenden ponerse al servicio de la mejora de la existencia humana. El nuevo paradigma se conforma en torno al crecimiento y fortalecimiento de estas ciencias y del pensamiento pragmático operacional ligado a ellas.

Pragmatik se propone someter a análisis de manera englobante este cambio del pensamiento científico y filosófico, mediante contribuciones de especialistas de primera línea de lengua sobre todo alemana y también inglesa.

¿Qué se entiende por «pragmática» como adjetivo y como sustantivo— en esta obra? El campo semántico de la palabra es enorme y en ocasiones los significados incluso se contraponen. *Pragmatik* trata de atender de manera global ese enorme campo semántico atendiendo a todas sus significaciones fundamentales. Ya el griego *πραγμα* ofrece una rica gama de significados, desde los que se desarrollan los modernos sentidos de la palabra y sus derivados.

Un primer grupo de significados se refiere a la «praxis» en su sentido más inmediato de lo práctico, referido a la actividad humana y sus intereses concretos en sus más variados matices: como mera actividad productiva, pero también como actividad interior, religiosa y existencial; como una acción orientada por el saber (praxis médica, jurídica, lógica, etc.), o bien como contrapuesto a la teoría. Incluye, por fin, también el concepto de praxis filosófica, que desde la sofística griega y la Stoa recorre la historia de la filosofía occidental, como saber práctico-ético y, más tarde, al surgir la ciencia clásica de la naturaleza, como aplicación técnica de la ciencia.

En segundo lugar, el término pragmática/pragmático adquiere en el lenguaje cotidiano el significado de una acción fuertemente finalizada, mediante una especial habilidad. Pragmático es aquí sinónimo de útil, oportuno, pero también de oportu-

nista e irreflexivo: una praxis deficiente desde el punto de vista teórico y moral. Se utiliza también desde el s. XIX como provisión social (bienestar y utilidad social, etc.). Y en el lenguaje filosófico va adquiriendo un significado desde el s. XVIII que prepara el relevante sentido semiótico que adquiere con Charles W. Morris desde 1938 en su obra *Foundations of the Theory of Signs*, donde establece la triple distinción lingüística: sintaxis, semántica y pragmática, en la que a esta última le corresponde la investigación de la aplicación de los signos (incluyendo el estudio del origen, tipos, tiempos y fines de los mismos). La aportación de Morris y las ulteriores de Ch. S. Peirce y otros resultan históricamente claves para la filosofía analítica y la ciencia del lenguaje.

Es, por tanto, en el contexto de la semiótica donde esta palabra ha ganado una gran revalorización. El concepto de «pragmática» queda especificado con precisión para diversos tipos de usos de signos y contribuye a poner en contacto diversos ámbitos del conocimiento: los de la lógica, de lo empírico y lo normativo, además de conectar ciencia y filosofía.

Sin embargo, ya en Peirce encontramos un sentido de la pragmática más amplio que el del campo semiótico, que se extiende hacia la filosofía, y de la que encontramos derivaciones filosóficas que, contra lo que suele pensarse, excede con mucho el ámbito del pensamiento norteamericano (Stachowiak cita a autores como A. Vinet, H. Sidwick, H. Bergson, W. Jerusalem, F. Nietzsche y G. Simmel). Desde los años 50 se desarrolla y cobra fuerza el neopragmatismo, que se caracteriza por su crítica al neokantismo, el aprovechamiento de la filosofía analítica y la adopción crítica de las ideas básicas del pragmatismo ético. Estas orientaciones filosóficas, junto con los desarrollos científicos mencionados al principio, constituyen ese «Paradigma neopragmático» a que aludíamos antes.

Otras derivaciones menos extendidas y conocidas son la «Pragmatología» y la «Praxeología».

Pragmatik quiere atender y estudiar todos estos campos semánticos desde el punto de vista histórico y sistemático. Pero es claro que su interés preferente se centra en la pragmática de raigambre semiótica: «*Pragmatik* debe remitir al núcleo conceptual signico-teórico de (la palabra) “pragmática”» (I., XXVII).

En la actual situación de desarrollo de la ciencia y sus aplicaciones técnicas, en que aparecen con gran claridad los efectos ambiguos y negativos del proceso de emancipación confiado a la sola razón instrumental, el surgir del paradigma pragmático-operacional (aunque sea prematuro etiquetar ya algo que está en curso de formación), aparece, según el editor, como una reacción contra las esquizofrenias modernas y la posibilitación, desde la misma razón, de dominar y humanizar un proceso que parecía escaparse de las manos del hombre.

La obra que presentamos pretende describir y valorar en un primer balance todos estos nuevos desarrollos, pero también, de una forma más comprometida (y «pragmática», en el mejor sentido), quiere contribuir a encontrar respuestas al problema de la racionalidad, que hoy se plantea de una forma nueva. Respuestas que deben servir para ayudar a asegurar la existencia humana exterior y social (sentido y límites de la cultura técnica, problemas del crecimiento y los recursos, ecología, re-

laciones internacionales e identidad cultural de los pueblos, etc.); y también a posibilitar la existencia personal de los individuos (problemas de identidad y sentido).

La obra abarcará cinco volúmenes. Los dos primeros, ya aparecidos, realizan un acercamiento histórico a la «pragmática». Los tres siguientes lo harán sistemáticamente. El plan de la obra y los artículos concretos que la componen, todos ellos publicados ahora por vez primera y expresamente redactados para esta obra, tienen la explícita pretensión de facilitar el uso del manual y el acercamiento a esta realidad y a este nuevo paradigma, y de lograr una amplia difusión. No se busca ante todo la erudición, sino ofrecer la posibilidad de aprender para nuestro complejo e intrincado tiempo. Es claro que el intento de romper la superespecialización (filosófica o científica) desde el diálogo interdisciplinar es una característica de la obra y una invitación al lector.

El volumen primero está consagrado al pensamiento pragmático desde los orígenes hasta el siglo XVIII. Dedicar una primera parte a las culturas y religiones antiguas anteriores a Grecia; la segunda estudia el pensamiento pragmático en Grecia, los romanos y el primer cristianismo. La tercera parte se ocupa en seis capítulos de la Edad Media. Renacimiento, Reforma e Ilustración son el contenido de la cuarta parte, que incluye ocho capítulos. Por fin, la quinta y última parte de este volumen se consagra al idealismo transcendental, hasta Hegel.

El volumen segundo analiza el ascenso del pensamiento pragmático en los siglos XIX y XX. Consta de otras tres partes, en continuidad con las anteriores. La sexta presenta en cinco capítulos la emancipación pragmática hasta Peirce incluido. La séptima se titula «El ascenso del pragmatismo» y estudia en ocho capítulos diversos aspectos relevantes del pragmatismo clásico y su presencia en diversos ámbitos de investigación. La octava parte presenta las modernas sistematizaciones y concluye con un capítulo (el sexto de esta parte) sobre el neopragmatismo como la conformación contemporánea de un paradigma filosófico.

Los volúmenes cuarto, quinto y sexto se titulan: «Pragmática filosófica general», «Filosofía pragmática del lenguaje, Pragmática del lenguaje y Pragmática formativa» y «Tendencias pragmatistas en la teoría de la ciencia».

El pragmatismo en general suele suscitar con frecuencia en los círculos filosóficos europeos (y más en los latinos) una sensación de rechazo o, al menos, de sospecha. Se piensa en una filosofía irreflexiva o pretendida sólo a la efectividad inmediata. Esta obra que expone, pero también defiende la orientación pragmática, trata de recoger lo mejor del pragmatismo y de fundar desde él una actitud y una forma de vida humanista, y de ofrecer alternativas a la crisis de nuestro tiempo. Se compartan o no sus puntos de vista, de lo que no cabe dudar es de su seriedad, que unida a su voluntad de servicio de la reflexión y de la información completa, hacen de este manual un instrumento de gran utilidad para conocer una corriente filosófica de enorme peso en nuestro tiempo y con la que hemos de dialogar.

José M. Vegas

DJURIC, Mihailo: *Nietzsche und die Metaphysik* (Nietzsche y la metafísica). Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1985, 326 pp.

La editorial Walter de Gruyter suele publicar obras de gran calidad científica. Quien decida leer este libro no quedará defraudado. Nos hallamos ante una de las más rigurosas investigaciones filosóficas sobre Nietzsche.

El autor comienza exponiendo la perspectiva desde la que desarrolla su tarea investigadora. Después de reconocer su deuda respecto de Heidegger y de aludir a la situación actual de la investigación sobre Nietzsche en el ámbito de lengua alemana, francesa e inglesa, propone su intento: destacar el carácter revolucionario de la crítica nietzscheana de la tradición metafísica. No pone el énfasis sobre las conocidas expresiones «muerte de Dios», «voluntad de poder», «superhombre», «transformación de todos los valores» y «eterno retorno de lo mismo». Se sitúa a un nivel más profundo y oculto de la filosofía de Nietzsche, sólo desde donde, según su opinión, esas expresiones pueden ser aclaradas y entendidas adecuadamente.

Puesto que Nietzsche no fue un filósofo en sentido tradicional, ninguna de las divisiones tradicionales de la filosofía sirve para introducirse en su obra. No hay en él, por ejemplo, netamente trazadas una teoría del conocimiento, una ontología, una filosofía práctica y una estética. No sólo sucede que su pensamiento no ha sido organizado conforme a esas disciplinas, sino que desecha tal organización. Lo cual no impide que a la hora de investigarlo se pueda seguir ese orden temático, como lo hace el mismo Djuric. De su crítica de la razón lógica y ontológica pasa a su crítica del concepto metafísico de praxis y a la presentación de su «revolución estética» en filosofía. Dedicó el último capítulo a precisar y sintetizar la dimensión positiva de su crítica de la metafísica occidental.

En el centro nuclear de su filosofía está su crítica de la razón. Es visible aquí un parecido con Kant, de quien Nietzsche recibe poderosos impulsos. Pero la crítica nietzscheana va más allá de la kantiana hasta destruir la fe en la fuerza autónoma e imparcial de la razón, hasta proponer un nuevo modelo de razón inspirado en la creación artística.

Era extraño a Nietzsche cualquier dogmatismo y fanatismo. Toda teoría y toda práctica son la encarnación de una interpretación *perspectivista* del mundo. No se puede partir de ningún principio absoluto. El interpretar es siempre un modo más o menos unilateral de configuración de la vida, un cierto engaño, pues no hay una sola perspectiva desde la que pueda verse el mundo, sino innumerables. Resulta imposible una absolutización dogmática de cualquier interpretación. Ni en el terreno del pensamiento ni en el del actuar existe algo definitivo. Cada interpretación ofrece sólo una solución provisoria.

Nietzsche concibe el mundo como una provisoria encarnación de una perspectiva, condicionada por un determinado interés, necesidad o pasión, proyección concreta de la voluntad de poder. Contra el prejuicio positivista de que hay sólo hechos, exclama: «No, precisamente no hay hechos, sino sólo *interpretaciones...*». Todo cuanto conocemos posee la cualidad de un ente seleccionado, porque sólo es captable desde un determinado punto de vista. No existen hechos, «mundo», fuera de

una interpretación. La cuestión básica de su filosofía se formula en la pregunta: ¿Qué sirve mejor a la vida? Supera la metafísica mediante una visión perspectivista al servicio de la vida.

Su ruptura con la metafísica fue mucho más radical que algunos intentos posteriores. Vino motivada principalmente por una profunda insatisfacción con las formas de vida que se originaron bajo el paraguas de la tradición metafísica, en su modelo teórico-gnoseológico y práctico-moral, cuyo enorme poder no se le ocultaba. Pero no entendía su filosofía como movimiento que fomentaba el nihilismo. Más bien intentó mostrar que, después del hundimiento de la metafísica, la responsable de todos los errores y fallos del pasado, se podía vivir de otro modo.

El fundamento de esta pretensión radica en que, dentro del marco de su filosofía, todo interpretar es a la vez un transformar. El mundo, por no ser más que una interpretación, no puede transformarse más que mediante una nueva interpretación. Nietzsche abandonó completamente el prejuicio tradicional, aún hoy dominante, sobre la relación entre teoría y práctica: la separación abstracta de teoría y práctica. Lo hizo con la atrevida visión de que interpretación del mundo y cambio del mundo son aspectos de un único proceso. Si los filósofos no han cambiado el mundo hasta ahora, ha sido porque no lo interpretaron de manera suficientemente radical. Su posición sólo contradice aparentemente, por tanto, la conocida tesis 11 de Marx contra Feuerbach.

Su interpretar no equivale a un conformismo desesperanzado o petrificante: «No sólo ha puesto en la picota la violación metafísica de la vida, sino que, a la vez, ha abierto la perspectiva de una nueva vida más allá de la lógica y la teleología. No se puede decir que Nietzsche quiso exclusivamente indicar otra posibilidad de la interpretación del mundo, sin tocar en ningún punto la cuestión de su transformación. En un mundo visto desde la perspectiva dionisiaca (es decir, en un mundo cambiado artísticamente) no se puede ni pensar al antiguo estilo ni actuar como en otro tiempo» (p. 318). Quizá sea éste el pensamiento fundamental, no expresado, de todo el filosofar de Nietzsche. En cualquier caso, ciertamente que es la última consecuencia inevitable de su perspectivismo.

Nietzsche ha propuesto un nuevo camino de la filosofía. ¿Es factible y recomendable? ¿No conduce irremediablemente a callejones sin salida? Me hubiera gustado que Mihailo Djuric hubiera reflexionado más ampliamente sobre estos problemas. Quizá tal meditación le hubiera ayudado a evaluar mejor su proyección sobre la actual situación filosófica.

De todos modos, su lectura de Nietzsche, lo mismo que la de Heidegger, cuyo mérito reconoce, puede contribuir a tomarlo filosóficamente más en serio. Este libro posee la espontánea frescura de una clase y el rigor de una investigación reposada.

Ildefonso Murillo

CONILL, Jesús: *El crepúsculo de la metafísica*. Anthropos, Barcelona, 1988, 351 pp.

Es para mí un honor reseñar la obra supracitada, pues ya de entrada me complace decir que veo en ella un prelude de gran aire filosófico, en el presente contenido aún por un pudor no sé si explicable o al menos razonable en quien sabe mucho (no siempre puede decirse lo mismo en un país donde la ignorancia sigue siendo atrevida). Y digo que Jesús Conill sabe mucho en el sentido del *sapere* clásico presente en el *sapere* latino, en el saber-sabor que proviene de todo saber-querer expresado en un buen pensar. Desde luego hay corrientes de pensamiento a las que yo mismo (sin duda menos sabedor) he accedido hace ya varios años gracias a Jesús Conill y a la profesora Adela Cortina, su esposa —recensionar al uno significa al menos para mí incluir al otro, en un juego ejemplar de mutua reflexión y de plena dedicación como conozco muy pocos—, por ejemplo a las que representan Karl Otto Apel, o L. B. Puntel. Quien conozca sus estudios anteriores sobre actual filosofía alemana, sus publicaciones en «Estudios Filosóficos» sobre las últimas corrientes de pensamiento, o sus estudios densos y doctorales sobre filosofía griega podrá ratificar que Jesús Conill representa ese tipo de profesional al que uno puede consultar con plena tranquilidad, pues ha leído y conoce.

Lo anterior es, evidentemente, algo que dice quien estima su amistad como cosa preciosa, pero no se gloria de ello como único mérito —«es mi amigo, luego es sabio»—, sino que quiere servir de marco o comentario proemial a la obra que aquí nos concita, *El crepúsculo de la metafísica*, dividida en dos partes, la primera titulada *Crisis de la metafísica*, crisis que analiza con materiales de primera mano y con enfoques originales que sería prolijo desmenuzar aquí, en el empirismo/positivismo (cap. 1), en el análisis lingüístico (cap. 2), en el racionalismo crítico que tanto embobara a ciertos ex-materialistas tráfugas (cap. 3), en el comtismo (cap. 4), en el marxismo (cap. 5), en Nietzsche (cap. 6) —capítulo éste que impresiona por su profundidad y la novación del análisis que introduce, y que no he visto superado hasta hoy—, en el pensamiento hermenéutico (cap. 7).

La parte segunda se intitula *transformación de la metafísica*: Tras las presuntas muertes, las inevitables remodelaciones, fertilidad de la supuesta podredumbre a su vez corroída por aporías (¿no es esto al cabo la esencia de la filosofía, cuya quinta-esencia por su parte es el pensar metafísico?), perenne incitación al ser-pensar humano, que Jesús Conill prefiere acometer apoyado en Ricoeur (cap. 8), Ortega mediado con Cerezo (cap. 9), Zubiri (cap. 10), que el autor trata de leer desde Nietzsche y como propuesta suya —originalísimo intento que sin embargo no queda suficientemente explícito y que desde mi acaso inmodesto punto de vista es el acicate primordial de este libro, acicate inconcluso y que deberá retomarse de modo más sistemático y extenso, pues de la resolución de este nudo dependerá casi todo lo que el presente estudio puntea y preludia: sin su segunda parte, pues, este libro no valdrá lo mucho que nos parece puede valer—, en Puntel con la mediación de lo hegeliano (cap. 11), en Apel/Habermas (cap. 12). Y finalmente, después de tanta modestia y de tanto «yo digo que dice Puntel y con él digo, yo digo que dice Zubiri y sin él no digo...», el capítulo 13 y final, breve para mi deseo, es *¿Postmetafísica como*

utopía.² donde Jesús Conill concita orto y ocaso, noche y aurora de la metafísica: «sentimos con desasosiego y desazón que la impotencia del pensamiento deja paso a la luminosidad del poder» (pp. 342-343, palabras finales). Por mi parte siento también gratitud por esta obra, y espero que la futura esté más escrita en primera persona, como corresponde al valeroso pecho de este guerrero vikingo de la metafísica que es Jesús Conill. Recomendándole, si me lo permite, que no olvide en la inclemencia del pensar siempre en tiempo de crisis (*dürftig*), el consuelo de lo no escrito pero sí-anunciado y sí-vivido: La lúcida ingenuidad.

Carlos Díaz

MANSION, Suzanne: *Etudes aristotéliennes. Recueil d'articles* (Estudios aristotélicos. Recopilación de artículos). Prólogo, bibliografía e índices de J. Follon. Elogio académico por el profesor Jean Ladrière. Editions de l'institut supérieur de philosophie, Louvain-la-Neuve, 1984, 550 pp.

Los profesores e investigadores de historia de la filosofía antigua agradecerán, sin duda, el esfuerzo de Jacques Follon. Por primera vez podemos disponer con facilidad de numerosos artículos que Suzanne Mansion publicó a lo largo de su vida y cuyo rigor intelectual y finura de análisis fueron reconocidos universalmente. Han sido agrupados por temas: introducción a Aristóteles, crítica aristotélica de sus predecesores, lógica y teoría aristotélicas del conocimiento, metafísica aristotélica, filosofía aristotélica de la naturaleza y de la vida, ética aristotélica y un apéndice con estudios sobre Platón, Plotino y Santo Tomás de Aquino. Completan el volumen varios índices que facilitan su manejo.

No pensemos, sin embargo, que la profesora de la Universidad de Lovaina Suzanne Mansion era sólo historiadora. Sus investigaciones estaban siempre penetradas de pasión filosófica por la búsqueda de la verdad. Tenemos la suerte de hallarnos ante una mujer que supo ahondar hasta los más profundos problemas filosóficos.

Con ocasión de su muerte, el 27 de agosto de 1981, Jean Ladrière pronunció las siguientes palabras: «Había en ella una especie de pasión por la inteligencia, aunque siempre perfectamente dominada, que la llevaba sin cesar a reemprender radicalmente su meditación. Estaba siempre dispuesta a la discusión, donde se mostraba una dialéctica formidable, defendiendo con una indomable obstinación las tesis que juzgaba conformes a la verdad. Pues lo verdadero era para ella la norma suprema del pensamiento, y en lo verdadero veía la manifestación de lo real. Parece que alimentaba todo su pensar un sentimiento profundo de la realidad en cuanto que es a la vez enteramente concreta y totalmente penetrada de espíritu» (p. XVI). La atención a la filosofía antigua, especialmente a Aristóteles, no cerraba su mente para la captación de los problemas del presente. A partir de los textos antiguos prolongaba su reflexión hasta los problemas que hoy preocupan al hombre.

Prescindiendo de los condicionamientos que limitan la obra de todo filósofo, reconozco el mérito de una de las primeras mujeres que se abrieron camino en el campo de la filosofía.

Ildelfonso Murillo

Rijk, L. M. de: *La philosophie au Moyen Age*. Traducción del holandés por P. Swiggers. Edit. E. J. Brill, Leiden, 1988, 244 pp.

La philosophie au Moyen Age no es manual de historia de la filosofía al uso, sino consideraciones dispares en torno a este período filosófico. Contienen parte de los cursos introductorios impartidos por el profesor De Rijk a los estudiosos de la filosofía en las universidades de Nimega, Leyde y Utrecht. Ya vieron la luz en holandés hace algunos años y alcanzaron el mérito de una reedición; ahora se presentan por vez primera vertidos al francés. Nueve capítulos componen la obra. Insiste el autor que la Edad Media o lo medieval no son una mentalidad o un modo de pensar fácilmente determinable sino un espacio cronológico, arbitrariamente determinado, en el cual se dan pensamientos muy dispares de la cultura occidental. Hace finos análisis sobre lo que es el pasado histórico presentando sugerencias interesantes para una filosofía de la historia. Si la filosofía medieval es o no es filosofía no le parece una cuestión pertinente para un historiador, pues con criterios filosóficos diferentes no sólo se podrían arrancar las páginas de la filosofía medieval sino otras mentalidades, según el filósofo-historiador estuviera adscrito o no a una línea de pensamiento. Divide la Edad Media en Alta Edad Media, Renacimiento Cultural (siglos XI y XII) y El Peso de las Universidades; evitando todo juicio valorativo de los diferentes períodos. Hace consideraciones jugosas sobre el método escolástico, dialogando con los grandes tratadistas de la Filosofía Medieval como M. de Wulf, Grabmann, Geyer, etc., haciendo lo posible para hacer ver que el método fue simplemente método sin obligar doctrinalmente a nada. El tema de la existencia de Dios es abordado ampliamente pasando revista a los grandes autores desde S. Anselmo hasta los últimos medievales. Dedicar dos capítulos al estudio de la metafísica de Sto. Tomás, en la que se confrontan dos corrientes filosóficas, la neoplatónica y la aristotélica. Hay un capítulo sobre la lógica y la semántica en la Edad Media que alcanza su culmen, según el autor, a finales de la Edad Media y que no es propiamente aristotélica. En el último capítulo trata de la diferencia profunda entre el criticismo medieval y el escepticismo de los pensadores modernos como Montaigne. El autor muestra que Descartes ha recibido una profunda influencia del pensamiento medieval en lo que concierne a su victoria sobre el escepticismo.

Son, pues, muchas las cuestiones apuntadas en este libro, presentadas de una manera sugerente, crítica y que esclarecen este período de pensamiento, así llamado Edad Media. Se advierte una querencia por los finales de esta época. Todo en este libro se presta a la discusión pues sus posturas no son las recibidas. Por otra parte,

no querer encuadrar a la filosofía medieval en una tipología concreta como apunta el autor, es razonable hasta cierto punto, pues es verdad que hay doctrinas muy variadas a lo largo de este momento histórico, pero no deja de ser desmesurado, pues qué duda cabe que el método, la problemática, la prioridad de algunos temas, la incidencia de la revelación cristiana y de otras religiones, las circunstancias socioculturales, el peso de la tradición filosófica neoplatónica y aristotélica son condicionamientos externos que tienen alguna incidencia interna --como todo condicionamiento-- que dan como resultado una manera de pensar, con un color determinado y que como una realidad viva nació, fue creciendo y se concluyó a finales de esta época.

Patricio García Barriuso

SAAME, Otto: *El principio de razón en Leibniz. Un elemento constitutivo de la unidad de su filosofía*. Traducción de Norberto Smilg y Juan A. Nicolás. Estudio introductorio de Juan A. Nicolás Marín. Editorial Laia, Barcelona, 1988, 134 pp.

Leibniz estaba plenamente convencido de la necesidad de la investigación de los principios. La consideraba imprescindible para fundamentar toda la realidad y todo el saber humano, la misma felicidad humana. Su racionalismo se caracteriza por un afán de fundamentación absoluta.

¿Cuál es el principio de los principios en la filosofía leibniziana? ¿Tiene sentido plantear esta pregunta? La obra de Saame, recientemente traducida al español, pretende responder de manera original a tales interrogantes. Consta de una breve introducción y conclusión y de dos partes. Defiende la tesis de que el principio de los principios o el elemento constituyente de toda la filosofía de Leibniz es el *principio de razón*. Tanto el principio de identidad o de contradicción como el de razón suficiente, los dos grandes principios en que se fundan nuestros razonamientos y los hechos existentes (Monad. & 31-32), remiten a ese «principio núcleo».

Es principio del ser y de los enunciados. La lógica y la metafísica, por tanto, están construidas a partir de él. Saame dedica la segunda parte a exponer su importancia para la elaboración de los temas metafísicos centrales: los temas de la *libertad* humana y divina, de la *sustancia*, del *orden* y de la *armonía*. Antes nos ha advertido que, como Leibniz no lo expone propiamente, se trata de un principio *esotérico* que hay que descubrir a partir de anotaciones más o menos dispersas. Piensa que la famosa expresión «praedicatum inest subiecto», que se sitúa más allá de los principios de identidad y de razón suficiente, correspondería a ese primer principio.

Merece especial atención el estudio introductorio de Juan A. Nicolás. Sin ocultar su admiración por el profesor de la universidad de Maguncia Otto Saame, cuyo magisterio reconoce, manifiesta su intento de desarrollar la línea de investigación que éste abrió, matizando su propuesta en algunos puntos. Desde el contenido de esta obra de Saame sería posible vencer la confrontación de las interpretaciones re-

ductivamente ontológicas o lógicas de la filosofía de Leibniz, tal como aparecen, por ejemplo, en Heinz Holz, Heidegger, Couturat y Russell, e integrarlas en una interpretación superadora de su reduccionismo.

Por mi parte pienso que no se puede negar la utilidad de la propuesta de Saame para captar mejor el nervio sistemático que recorre toda la obra de Leibniz hasta sus mínimos detalles, pero creo que no es la panacea que resuelve todos sus problemas y tensiones. La riqueza sorprendente de la filosofía leibniziana no se deja fácilmente apresar ni siquiera desde una perspectiva tan radical. Además la conciencia creciente que tuvo Leibniz de los límites del conocimiento humano no permite excesivos optimismos deductivos.

Ildelfonso Murillo