

CRÍTICA DE LIBROS

A) PENSAMIENTO MEDIEVAL

PEDRO ALFONSO DE HUESCA, *Diálogo contra los judíos*, intr. de J. Tolan, texto lat. de K.-P. Mieth, trad. de E. Duçay, coord. de M.^a J. Lacarra, Instituto de Estudios Altoaragoneses, Colección Larumbe 9, Huesca, 1996, 406 pp.

LACARRA, M.^a Jesús (coord.), *Estudios sobre Pedro Alfonso de Huesca*, Instituto de Estudios Altoaragoneses, Colección de Estudios Altoaragoneses 41, Huesca, 1996, 487 pp.

No cabe duda de que 1996 ha sido un año afortunado para la figura del converso hispano Pedro Alfonso, que recibió cristiano bautismo en la catedral de Huesca el 29 de junio del año 1106, bajo el padrinazgo del rey Alfonso I, «*gloriosus Hispaniae imperator*» (*Diálogo contra los judíos*, pról.), y que ha sido homenajeado por el Instituto de Estudios Altoaragoneses con las dos excelentes publicaciones coordinadas por M.^a J. Lacarra que pasamos a reseñar brevemente (*Diálogo y Estudios* en lo sucesivo).

Como indica M.^a J. Lacarra en la nota que precede a la edición del *Dialogus contra Iudaeos* (*Diálogo*, pp. LIX-LX), ésta se basa en el texto establecido provisionalmente, sobre la base de dos manuscritos berlineses (*Berol. Phill.* 1721 y *Ham.* 21) y dos parisinos (10624 y 10722), por K.-P. Mieth, *Der Dialog des Petrus Alfonsi. Seine Überlieferung im Druck und in den Handschriften. Textedition*, Diss., Universidad Libre de Berlín, 1982. El texto de Mieth —claramente preferible al que ofrece el impreso de Colonia (1536), modelo, a su vez, del de varias ediciones posteriores— se ofrece sin aparato crítico, por entenderse que así lo aconsejaban las características de esta edición.

El volumen comienza con un estudio introductorio a cargo de J. Tolan, sintético pero sumamente informativo, y que puede complementarse con la contribución de este mismo autor recogida en *Estudios*, pp. 181-230 («Los *Diálogos contra los judíos*»). Viene a continuación el texto latino del *Diálogo*, que ocupa las pp. 5-193, seguido de la traducción española de E. Duçay (pp. 197-400). Es decir, no se han confrontado en esta ocasión las páginas del original latino con las del texto traducido, frente a lo que es habitual —y muy de agradecer— en las ediciones bilingües. La traducción de la obra —previamente ensayada por A. Ballestín (*El Dialogus contra Iudaeos de Pedro Alfonso. Traducción y notas críticas*, tesis mecanograf., Zaragoza, 1993, pp. 112-267)— se ha realizado con gran competencia y sensibilidad, ofreciéndose un texto español que se lee con agrado en todo momento. No entramos aquí, como es natural, a discutir pequeñas cuestiones de carácter gramatical, de escasa relevancia en ocasiones y que, por lo demás, no mermarían en absoluto el mérito de la versión publicada.

La obra, que fue concebida para su lectura por parte de gentes cristianas (cf. J. Tolan, *Estudios*, p. 186), ofrece gran interés tanto desde el punto de vista histórico y filosófico-religioso como desde el literario, constituyendo, además, un importante eslabón en la larga tradición de la literatura antijudaica, bien atestiguada también fuera de la tradición hispánica y desde épocas bastante más remotas. De hecho, muchos de los elementos que aparecen en esta obra de Pedro Alfonso tienen claros paralelos en la tradición clásica, si bien ha de reconocerse que las fuentes del autor, sus vías de acceso al material de la polémica, son con toda probabilidad de raigambre no occidental. Algo similar puede afirmarse a propósito de la forma literaria elegida para la obra: un pseudodiálogo de cierta reminiscencia clásica pero que en ningún momento adquiere la condición

de *disputatio in utramque partem*, en cuanto que el protagonista (Petrus) carece de un interlocutor real, es decir, de un discurso teórico consistente que actúe de contrapunto: Moyses, mero trasunto biográfico del propio Petrus, termina reconociendo su derrota (XII, p. 193: «immo tu obiectiones meas confutasti ratione»). La obra, cuya intencionalidad didáctica justifica la forma dialogada (pról., p. 7: «librum autem totum distinxí per dialogum, ut lectoris animus promptior fiat ad intellegendum»), responde esencialmente al afán de su *compositor* (pról., pp. 5, 7) por demostrar la perversidad inherente a la fe judaica, desde la inspiración divina (pról., p. 5: «Omnipotens suo nos spiritu inspiravit et me ad rectam semitam direxit»), pero recurriendo en última instancia a los métodos dialécticos más tradicionales, perfectamente conocidos por el autor (como, por ejemplo, el de la reducción al absurdo, aunque sea mediante una lógica harto precaria en ocasiones: cf. J. Tolan, *Estudios*, pp. 195-196, 216, etc.) El *Diálogo* de Pedro Alfonso conoció, como era de esperar, muy varia fortuna, convirtiéndose con el tiempo en arma de doble filo, ocasionalmente utilizada también en contra de los propios conversos (cf. J. Tolan, *Diálogo*, p. LII; *Estudios*, pp. 224-226).

La traducción de E. Ducay incluye algunas breves notas aclaratorias, dedicadas generalmente a la identificación de fuentes, reservándose para los márgenes de la traducción, entre corchetes, la alusión a las referencias bíblicas. El libro, en fin, se presenta excelentemente editado, con verdadero esmero, con muy escasas erratas.

Pasamos ahora a ocuparnos de los *Estudios sobre Pedro Alfonso de Huesca*, que, dedicados a la memoria de D. Antonio Durán, ha coordinado y presentado M.^a J. Lacarra (pp. 11-13). En el volumen, que recoge un total de doce contribuciones de gran calidad, se distinguen seis bloques temáticos. El primero de ellos se compone de una sola contribución, que le da título («Pedro Alfonso. Obras y bibliografía») y que corre a cargo de K. Reinhardt y H. Santiago-Otero (pp. 19-44). Se trata de un excelente instrumento para quien quiera iniciarse o profundizar en el estudio de Pedro Alfonso, ya que ofrece una relación pormenorizada de fuentes para el conjunto de su obra, tanto manuscritas como impresas (pp. 19-32; añadiríamos una referencia al ms. Beinecke 395 y al Marston 80), así como una exhaustiva relación de estudios al respecto (pp. 32-44).

El segundo de los bloques, titulado «Los judíos en el reino de Aragón (siglos XI-XII): contexto histórico-jurídico y marco cultural», contiene una extensa contribución de M.A. Motis acerca del «Contexto histórico-jurídico de los judíos del reino de Aragón (siglos XI-XII): pluralidad normativa y preconfiguración de las aljamas» (pp. 49-146), así como una minuciosa aportación de J. Lomba —buen conocedor del entorno en que Pedro Alfonso desarrolló su obra— acerca de la rica y compleja situación cultural de la Frontera Superior islámica («El marco cultural de Pedro Alfonso», pp. 147-175), con mención de todo un mosaico de cultivadores de las más diversas ramas del saber por entonces y con una original valoración de la labor realizada por la corona de Aragón como transmisora de cultura en la época, gracias, entre otras razones, a sus bien nutridas bibliotecas (pp. 148, 153, 159, etc.), cuya investigación pormenorizada sigue siendo un gran *desideratum* en nuestra bibliografía.

El tercer apartado, que extrae su título del prólogo del *Dialogus* (p. 6: «*exui pallium falsitatis* [...]», es decir, «*Me quité el velo de la falsedad* [...]»), incluye una aportación de J. Tolan («Los *Diálogos contra los judíos*», pp. 181-230), complementaria en buena medida —como ya hemos indicado— de su introducción al *Diálogo*, sobre todo en lo referente a los precedentes del género.

El cuarto bloque («*Disciplina clericalis*, pues instruye al clérigo») contiene, por su parte, cuatro contribuciones, todas ellas dedicadas a la *Disciplina clericalis*, abordada en esta ocasión desde aspectos bien diversos: J. Aragüés («*Fallacia dicta*: narración, palabra y experiencia en la *Disciplina clericalis*», pp. 235-259), en un estudio agudo y penetrante, sitúa la obra en su marco interpretativo correcto: la obra de Pedro Alfonso, heredera de un cruce de tradiciones retóricas (la oriental y la latino-medieval), no constituye un mero centón de *exempla* moralizantes de distinta condición (interesantísima la disquisición terminológica que ofrece Aragüés, atendiendo a los propios textos), sino que procura un camino hacia la verdad, asentada en la realidad —en el sentido más estricto, científico— y opuesta a los *fallacia dicta*. De similar interés ideológico es el trabajo de J.M. Díaz de Bustamante («El sistema retórico antiguo en la *Disciplina clericalis* de Pedro Alfonso», pp. 261-273), en el que se insiste en cómo Pedro Alfonso «compone» su obra mediante una serie de resortes retóricos de raigambre clásica, siempre al servicio de una intención. M.^a J. Lacarra («Ecos de la *Disciplina clericalis* en la tradición hispánica medieval», pp. 275-289) traza un panorama esclarecedor de la

notable pervivencia de los cuentos de la *Disciplina* en nuestra literatura medieval (auspiciada en buena parte por las necesidades de la prédica a partir del siglo XIII), pese a la limitada difusión que tuvo la obra en la península (p. 275), debido quizá a la propia peripecia biográfica del autor (p. 286). La autora sintetiza el alcance de esta influencia en un esquema que ocupa las pp. 280-281. Finalmente, B. Taylor analiza las distintas formas sapienciales que aparecen en la obra, sus procedimientos fundamentales y sus estructuras básicas («La sabiduría de Pedro Alfonso: la *Disciplina clericalis*», pp. 291-308).

En el quinto bloque («*La astronomía no puede ser comprendida sino por la experimentación*») se incluyen tres contribuciones. La de Ch. Burnett («Las obras de Pedro Alfonso: problemas de autenticidad», pp. 313-348) plantea un problema esencial, como es el de la posible colaboración de Pedro Alfonso con un escritor latino (a una posible intervención de Walcher de Malvern se alude en p. 321). Advierte la presencia de elementos estilísticos comunes en las obras atribuidas tradicionalmente a Pedro Alfonso, destaca cómo su latín apenas refleja hebraísmos o arabismos (p. 317) y cómo, alejándose del clásico, se aproxima en ocasiones al romance francés o anglo-normando (p. 318). El autor considera que la *Disciplina* no fue concebida originalmente en latín (p. 318). Para el *Dialogus*, por otra parte, parece manejarse una traducción latina del *De differentia spiritus et animae* de Qusta ibn Luqa realizada por Juan de Sevilla, y no el original árabe, por lo que la obra sería posterior a 1125 y habría sido redactada ya en Toledo (p. 324). Se especula, finalmente, con la posible identificación de Pedro Alfonso con *Petrus Toletanus*, judío converso incapaz probablemente de escribir en el fluido latín que exhiben el *Dialogus* y la *Disciplina* (p. 326). J. Casulleras («Las *Tablas astronómicas* de Pedro Alfonso», pp. 349-366) destaca el deseo de Pedro Alfonso de dar a conocer la astronomía en el ámbito latino, labor en la que destaca su adaptación al calendario juliano y al latín de las *Tablas astronómicas* de al-Jwārizmī, med. s. IX (p. 349), cuyo contenido analiza, concluyendo que se trata de un trabajo de carácter puramente divulgativo. D. Romano, por su parte, en la contribución titulada «Moisés Sefardí (= Pedro Alfonso) y la ciencia de origen árabe», pp. 367-375, muestra cómo se podía producir la colaboración entre cristianos y judíos mediante el romance como lengua de contacto (p. 368), además de ofrecer un interesante panorama general de los problemas que suscita la obra científica de Pedro Alfonso.

El volumen se concluye con un sexto bloque titulado «*Pues llegó a mis oídos que algunos de aquellos que estudian las ciencias (...) se preparan a ir a regiones remotas...*», con una contribución de J. Tolan («La *Epístola a los peripatéticos de Francia* de Pedro Alfonso», pp. 381-402) en la que se introduce la *Epístola* de Pedro Alfonso, mediante la que se invitaba a los eruditos franceses de la época a despreocuparse un tanto de la lógica (p. 388) para abrazar un nuevo estudio de la astronomía y la astrología basado en los textos árabes, superiores desde un punto de vista científico a los de origen latino usados en el XII (Ovidio, Séneca, Lucano y, sobre todo, Macrobio y Firmico Materno: pp. 386, 391). Además de promover esta especie de *translatio*, Pedro Alfonso —pionero una vez más— procuraba vencer los recelos ancestrales de la cristiandad ante la astronomía, entendida por él como compañera de la fe (p. 392).

Este volumen también ofrece una presentación de excelente calidad, cuidada hasta en sus mínimos detalles (maquetación, tipografía, ilustraciones, etc.) No hemos encontrado en él erratas dignas de mención.

ÁNGEL ESCOBAR

RAMÓN GUERRERO, Rafael, *Historia de la filosofía medieval*, Akal, Madrid, 1996, 250 pp.

La *Historia de la filosofía medieval* que nos ofrece el prof. Rafael Ramón Guerrero es un verdadero modelo en su género, por varias razones. Ante todo, porque ha sabido presentar una visión de toda la Edad Media y en todos sus aspectos de una forma sintética, directa, atractiva a la vez que profunda y por completo puesta al día. En segundo lugar, por su manera de hacer historia, que no es la habitual de exponer épocas y autores con su correspondiente biografía, obras y pensamiento, sino, como dice el mismo autor en la Introducción, dando cuenta de «los contextos religiosos y culturales en que floreció el pensar filosófico». Es una historia más temática y engastada en problemas que en pensadores individuales. Éstos, cuidadosamente elegidos (dejando aparte otros menos importantes), aparecen como protagonistas de un contexto, de unas ideas epocales y, evolución, que es lo que al prof. Ramón Guerrero le interesa. Como dice en la misma

Introducción, se ha centrado solamente en aquellos autores cuyas «ideas me han parecido dignas de ser destacadas, en la certeza de que cualquiera que se interese por ellas [por las biografías y demás detalles] podrá encontrarlas en otros manuales o en diccionarios de filosofía o biográficos».

En tercer lugar, el valor del libro consiste en el argumento interno que mantiene desde la primera página hasta su cierre, a saber: partiendo de la idea de filosofía como saber puramente racional y libre y de las preguntas que el autor se hace al comienzo «¿Existió durante el período medieval un pensar libre? ¿Continuó manifestándose el saber hallado por los griegos? ¿Pudo desarrollarse, bajo unas determinadas circunstancias una filosofía propiamente dicha?» presenta una panorámica sumamente variada, rica y matizada de los distintos avatares, que atravesó ese saber filosófico, racional y libre durante la Edad Media, sobre todo en su diálogo con la fe, la teología y la religión. De este modo, partiendo del contexto cristiano inicial y del neoplatonismo agustiniano, se sigue la pista a esta evolución hasta culminar en el s. XIII y XIV con el advenimiento del racionalismo y naturalismo aristotélico y averroísta y, finalmente, con los pródomos de la ciencia moderna.

En ese itinerario, se subraya suficiente y objetivamente el papel fundamental que desempeñó el islam y el judaísmo en la renovación de la cultura europea, insistiendo, en particular en el aristotelismo vehiculado y comentado por musulmanes y judíos y en el averroísmo latino que cristalizó en Europa.

En cuarto lugar, la *Historia de la filosofía medieval* del prof. Ramón Guerrero, es una historia totalmente puesta al día de las últimas investigaciones, a la vez que ponderada, equilibrada, objetiva, sin dejarse llevar en ningún momento por los usos y costumbres empleados habitualmente en este tipo de historias. De este modo, insiste, por ejemplo, de modo muy especial en autores que, normalmente, las historias de la filosofía de la Edad Media ciertamente exponen, pero pasándolos a veces demasiado por encima. Es el caso, por ejemplo, de Escoto Erígena, al que Ramón Guerrero dedica varias páginas y al que no duda en calificar, y no sin razón, como «un hombre que puede ser considerado como uno de los más importantes filósofos de la Edad Media» por su gran contribución, entre otras, al desarrollo de la razón y de la dialéctica.

Como consecuencia, el Medioevo filosófico que surge de estas páginas ya no es ni el período oscurantista gobernado por la *auctoritas* y por los dogmas religiosos (sean cristianos, musulmanes o judíos), ni el monótono transcurrir de más de doce siglos de pensamiento mediocre. Estamos ante una Edad Media que lucha por el conocimiento, una Edad Media, por tanto, viva, inquieta, en relieve, con sus claroscuros y matices de suma importancia para el desarrollo del pensamiento europeo posterior.

El libro tiene capítulos realmente acertados; entre ellos, los dedicados al tema de los universales, a la lógica y filosofía del lenguaje y a la ética y a su evolución. En este último apartado subraya el cambio que experimenta la ética, al sustituir la moral del pecado y del castigo por la del pecador-persona; se trata de la construcción de una moral levantada sobre la libertad y la intencionalidad del sujeto, en lugar de la regida por la necesidad de la naturaleza y de la ley.

El último capítulo lo dedica a hacer una breve referencia a la filosofía cristiana desarrollada en la península ibérica. Finalmente, la obra se cierra con una sucinta pero muy selecta bibliografía totalmente puesta al día.

Hacer la síntesis unitaria y armónica de todo el pensamiento medieval, como lo ha hecho el prof. Ramón Guerrero, no es tarea fácil, pues supone un profundo, extenso y gran conocimiento de la materia (como lo ha demostrado en otros trabajos y como se trasluce en todas las líneas de este libro). Es una historia de la filosofía medieval que hacía falta y que, de ahora en adelante, será el libro imprescindible y primero para todo aquel que quiera asomarse al rico, apasionante y multiforme pensamiento medieval, de ese pensamiento medieval que ha conformado, como ningún otro, nuestro ser de Europa.

GARCÍA LÓPEZ, Jesús, *Lecciones de metafísica tomista. Ontología. Nociones comunes*. Eunsa, Pamplona, 1995, 319 pp.

Situándose en el campo de la metafísica como ciencia general, el profesor emérito de la Universidad de Murcia se ha dedicado a aclarar, y aun justificar, las nociones básicas del conocimiento humano, las llamadas «nociones comunes», que constituyen la materia tradicionalmente asignada a la ontología. Tomando como base un texto famoso de Sto. Tomás de Aquino (*De veritate*, q. 1, a. 1), sometido a algunos retoques o explicaciones, nuestro autor descubre veintidós «nociones comunes».

En primer lugar, aparece la noción de *ente*, de la que se subraya tanto su «prioridad» sobre todas las demás nociones, como su «trascendencia» o continencia implícita de todas ellas. A continuación se estudian las dos nociones integradas en la de ente: la de esencia y la de ser. La noción de esencia referida al intelecto que la conoce remite a la noción de objeto, y ésta a las nociones de *cosa*, *algo* y *realidad*. Después, las nociones de *uno* y de *muchos*. De la noción de *muchos* surge la noción de *orden*.

Vienen luego las nociones de *lo verdadero* y de, su contrario, *lo falso*. Seguidamente aparece la otra pareja de nociones: *lo bueno* y *lo malo*. Tras estas nociones verdaderamente comunes, se consideran otras nociones «cuasi comunes», como las de *acto* y *potencia*, *sustancia* y *accidentes*, y las cuatro modalidades esenciales de la causalidad: la eficiente, la final, la formal (comunes a todos los seres, comenzando por Dios) y la material (propia de los seres corpóreos).

La marcada intención pedagógica que ha guiado a nuestro autor en la redacción de estas lecciones se manifiesta en la admirable claridad con que lo expone todo y en el resumen que pone al final de cada uno de los veintidós capítulos. Por supuesto, todo aparece justificado: el número de nociones y su orden. Evidentemente, el trato frecuente e intenso con la obra del Doctor Angélico ha dejado en el discípulo los dones intelectuales de la claridad y de la destreza constructiva. A veces se hace referencia a otros autores, tanto antiguos como modernos, para mejor precisar, por contraste, las tesis tomistas; echo en falta, en estas referencias, la nota bibliográfica correspondiente; quien quiera comprobar el contraste no sabrá a dónde acudir. En suma, cualquier estudioso de la ontología tomista tiene aquí un excelente manual. Sólo al final de una docencia de muchos años —y bien trabajados— se puede llegar a esta perfección.

SALVADOR VICASTILLO

HERVÁS-GÁLVEZ, M.^a Mar. *El «bien» según Felipe el Canciller. La «Summa de bono» en el contexto de la recepción aristotélica*. Eunsa, Pamplona, 1996, 224 pp.

A la vista de los pocos libros que se publican en España sobre filosofía medieval, resulta grato reseñar esta obra de la profesora Hervás-Gálvez, dedicada a Felipe el Canciller, un autor sobre el que no se ha escrito en España, si exceptuamos la obra del Dr. Nevares sobre el mismo tema. Así pues, la presente monografía viene a llenar una laguna en la bibliografía en lengua española. Comienza la exposición con una Introducción sobre la importancia filosófica de la *Summa de bono* de Felipe el Canciller, la cual figura entre las primeras grandes Sumas del siglo XIII. Su importancia reside en el núcleo temático de la misma, el cual gira en torno a la noción de *bien*. El Canciller convirtió este concepto en el fundamento de su teología. El ambiente histórico-cultural del siglo XIII (la herejía cátaro-albigense, la Universidad de París, etc.) está perfectamente sintetizado. El resto de la obra está dividida en tres partes o capítulos. El primero tiene carácter biográfico (vida y obra de Felipe el Canciller) y descriptivo (la *Summa de bono*, de Felipe el Canciller). El segundo capítulo está dedicado exclusivamente a los antecedentes filosóficos de Felipe el Canciller. El tercer capítulo es el más nuclear, porque en él se analiza la noción de *bien* desde distintos niveles: a) metafísica del *bien*: el *bien* como trascendental; b) los bienes creados: el bien natural y el bien moral; c) la virtud en la *Summa de bono*.

Desde el punto de vista formal, la obra reúne aquellas cualidades que hacen grata la lectura de la misma: interés, claridad expositiva y orden narrativo. La autora ha respetado, desde el principio hasta el final, el método descriptivo, sin entrar en discusiones o derivaciones que tanto suelen entorpecer la comprensión de la obra. Expone las ideas con sobriedad y con elegancia, pues no hay mayor belleza literaria que la claridad y la correc-

ción. Aunque no ha incluido en el libro unas conclusiones, suponemos que por exigencias de la editorial, la autora ha resaltado la recuperación de la virtud ética que se observa en algunos filósofos contemporáneos. La publicación de las memorias doctorales, como la presente, prestan un gran servicio a la comunidad filosófica. Los años dedicados a la búsqueda de bibliografía, al manejo de las fuentes, al estudio de las influencias, etc., no deben quedar dormidos en el silencio de un archivador. El libro de María del Mar concluye con una exposición bibliográfica según fuentes, estudios y monografías consultadas, más un índice onomástico.

JORGE M. AYALA

PÉREZ GUERRERO, Javier. *La creación como asimilación de Dios. Un estudio desde Tomás de Aquino*. Eunsa, Pamplona, 1996, 209 pp.

El concepto cristiano de creación ha planteado a los filósofos creyentes arduos y difíciles problemas filosóficos. En la presente obra su autor hace una aguda presentación de la teoría de santo Tomás sobre esta cuestión, interpretando la creación como una «asimilación» a Dios. Javier Pérez divide su estudio en tres partes, cada una de las cuales se centra, respectivamente, en el análisis de la «participación» del ser divino, en la «creación» como relación y en la « semejanza » divina en la criatura. ¿Qué significa *creación*? ¿Qué tipo de relación o de dependencia se establece entre el creador y sus criaturas, y viceversa? ¿Son relaciones de dependencia, de participación, de semejanza? Según santo Tomás, las criaturas son semejantes a Dios, pero no en virtud de la ley según la cual todo agente hace lo semejante a sí, sino al revés: no es la comunicación del acto divino aquello que explica la semejanza del Creador a la criatura, sino que es esta semejanza la que permite hablar de aquella comunicación. En cierto modo, el ser divino e comunica a la criatura porque la criatura se asimila a Dios. El autor quiere resaltar que en una metafísica creacionista no se comienza tratando del ente, de la substancia o del ser, y después de la creación, sino que hay que comenzar por ésta.

En el capítulo inicial muestra que la conocida doctrina de la participación del ser no es apropiada, en cuanto construcción especulativa, para describir las relaciones criatura-Creador. En esta doctrina no se distingue de manera neta el ser creado del ser de Dios, porque lo participado puede ser tanto lo uno como lo otro, según se mire. La doctrina tomista de la participación por imitación o semejanza, considerada por Cornelio Fabro y Montagnes secundaria y neoplatonizante, merece ser rescatada como pieza fundamental de la filosofía de santo Tomás. En el segundo capítulo estudia el autor el sentido preciso de la expresión *ex nihilo*. Para santo Tomás no tiene sentido negarlo ni se reduce a un orden temporal. En el último capítulo relaciona las conclusiones obtenidas anteriormente con la doctrina de la asimilación a Dios: asimilarse a Dios no es llegar a ser como Dios, sino ser *ex nihilo*. La perfección que Dios da no es recibida *ad modum recipientis*, sino al modo del que da. Recibir es algo relativo al dar, depende del dar: por eso no puede ser la creación una participación por composición del ser. Esto es exactamente lo que significa el ser *ex nihilo*. La criatura no tiene antecedentes, cierto, pero lo importante aquí es que lo que es, es ganancia pura. Ser y ser *ex nihilo* se identifican en la criatura. Si el ser creado es algo, es porque es creado. Así pues, la criatura no es tanto contingencia, algo que puede ser o no ser, sino un puro comienzo. En síntesis, Tomás de Aquino interpreta la creación como una asimilación a Dios porque no la entiende como una difusión de la perfección divina, como un momento descendente de Dios a la criatura. Crear no es rebajarse sino elevar. Plantear una escala de perfección de más o menos es un error. Como la perfección de la imagen consiste en representar al modelo, así la perfección de la criatura consiste en imitar a Dios. Al plantear la comunicación de lo divino a la criatura como una comunicación exclusivamente por semejanza, sitúa el tema de la imitación o asimilación a Dios en el propio *exitus* de la criatura, en el orden del ser: de la perfección primera de la criatura. No hay primero un *exitus* y después, sólo a nivel de actos segundos, un *reditus*, porque ello implicaría que la criatura existe frente Dios, lo cual no es así. Esto mismo se puede aplicar a la analogía, considerada corrientemente como un medio entre Dios y la criatura; al revés, la analogía es la propia criatura, puesto que ésta no se muestra sino que muestra, a Dios. El autor concluye con estas palabras: para conocer perfectamente a Dios hay que conocer teológicamente a la criatura, y aquí, el paso fundamental consiste en atisbar que en la criatura ser y creación coinciden.

JORGE M. AYALA

TOMÁS DE AQUINO. *Obras catequéticas: Sobre el Credo, Padrenuestro, Avemaría, el Decálogo y los Siete sacramentos*. Estudio preliminar y anotaciones de Josep-Ignasi Saranyana. Eunate, Pamplona, 1995, 239 pp.

Ediciones Eunate ha iniciado la colección Biblioteca de Escritores Medievales, bellamente presentada, con la intención de ofrecer al público de lengua española obras inéditas de esta época tan importante de nuestra cultura. Hasta el momento han sido publicadas las dos obras que reseñamos a continuación. «A las puertas del siglo XXI, ofrecer obras que nunca llegaron a ser traducidas o cuyas traducciones han quedado obsoletas o casi desconocidas, resulta necesario para conocer y comprender la vida cristiana, la doctrina, la espiritualidad, el arte y el pensamiento de la Edad Media, y supone una importante aportación en la comprensión y en la construcción de la civilización europea. Se trata de una iniciativa cultural que intenta presentar la teología no separada del pensamiento de la filosofía, la apertura de la fe junto al ejercicio de la razón y, en muchos casos, el conocimiento de Dios unido íntimamente a la experiencia de Dios y a la valoración del hombre». Para hacer más asequibles estas obras a todos los públicos interesados en el pensamiento medieval, van acompañadas de una extensa introducción, de notas explicativas, de referencias bibliográficas y de índices que permiten una mejor comprensión de los textos y de sus autores.

El profesor Jose-Ignasi Saranyana se ha encargado del «Estudio preliminar» y de las anotaciones a la obra de Tomás de Aquino recopiladas bajo la denominación de *Obras catequéticas*. Con un estilo claro, el profesor Saranyana va explicando el contexto de los sermones cuaresmales predicados por Tomás de Aquino en la Cuaresma de 1273, en Nápoles, los problemas planteados por la sistemática tomasiana, las fuentes consultadas para la anotación de estos opúsculos y texto elegido para la traducción, la autenticidad de los opúsculos y principales temas teológicos tratados en cada uno y algunas aclaraciones para el manejo de esta edición. La Edad Media está de moda, escribe Saranyana. Pero la actualidad de lo medieval lo es desde una perspectiva que, en su opinión, falsea su verdadero espíritu. La truculencia con que se abordan determinadas facetas de los siglos medios, posiblemente por influjo de ciertos relatos de creación que han invadido las librerías en los últimos lustros, no siempre responde a la verdad de los hechos, sino más bien a resabios de romanticismo un tanto trasnochado. La vida cotidiana medieval, con sus lógicos e innegables claroscuros, fue mucho más parecida a nuestra época de lo que se podría creer a primera vista. Un análisis de los opúsculos catequéticos aquinianos, sobre todo de las *Collationes de decem praeceptis* (Decálogo), desde la perspectiva de la historia de las mentalidades, produciría más de una sorpresa.

JORGE M. AYALA

DHUODA. *La educación cristiana de mi hijo*. Introducción, traducción y notas de Marcelo Merino. Eunate. Pamplona, 1995, 199 pp.

El segunda volumen de la colección Biblioteca de Escritores Medievales recoge el manual de educación cristiana escrito por Dhuoda, madre de familia cristiana, el cual ocupa un lugar único en la literatura latina de la Alta Edad Media. Hasta ahora no había sido traducido al castellano, aunque sí al catalán. ¿Quién fue Dhuoda? Los escasos datos que han llegado hasta nosotros son los que transmite la presente biografía. Contrajo matrimonio el 29 de junio del año 824 en el palacio de Aquisgrán con Bernardo, duque de Septimania. Poco después de su matrimonio, Bernardo fue nombrado marqués de la Marca de España, llevándose consigo a su esposa. Vivió en la pequeña villa de Uzès, cerca de España. Habiendo sido privada de sus dos hijos por temor a las venganzas de los enemigos de su marido, y alejada de éste, Dhuoda se decidió a escribir un manual de educación para su hijo mayor, Guillermo, que acababa de cumplir los 15 años. Guillermo conservó el manuscrito hasta su muerte, acaecida en Barcelona el año 849. El libro encierra datos históricos interesantes. En una época en la que el ideal cristiano predominante era la «fuga del mundo», Dhuoda presenta el ideal de la vida cristiana para los laicos: enseña a los hombres la imagen del perfecto gentilhomme cristiano, rico por las virtudes y el atractivo del estado aristocrático, que busca la salvación eterna permaneciendo en el mundo, adornado por las cuatro virtudes cardinales y sostenido por las virtudes instru-

mentales de la discreción, la alegría y la generosidad. La obra se divide en tres partes: relaciones del cristiano con Dios, las relaciones con el prójimo y el camino de la perfección personal mediante la perfecta ordenación de los días. Marcelo Merino concluye la introducción con estas palabras: «Presentamos al lector de habla castellana un testimonio de especial importancia en lo referente a conocimientos históricos, literarios y pedagógicos de una época necesitada de mejores y más abundantes luces. Estas razones nos parecen suficientes para dar por bueno el objetivo de la presente publicación del *Manual* de Dhuoda; pero, además, tratándose de una obra escrita en el siglo IX por una madre cristiana, el interés cobra mayor relieve».

JORGE M. AYALA

BAZÁN, B. Carlos; Eduardo ANDUJAR; Léonard G. SBROCCHI, *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge. Actes du XI^e Congrès International de Philosophie Médiévale*. 3 vols. Ed. Legas, Ottawa, 1995, 1787 pp.

La S.I.E.P.M. (Sociedad Internacional para el Estudio de la Filosofía Medieval) de Lovaina organiza cada cinco años un congreso internacional para estudiar algún tema específico de la filosofía medieval. En el Congreso de Ottawa se estudió la moral y la política. Carlos Bazán, presidente del Congreso, señala en la Introducción de las *Actas* que la reflexión ética de los medievales es resultado de la confluencia de corrientes clásicas y de otras heterogéneas, con las tradiciones religiosas. La ética de Platón y del neoplatonismo, la que se inspira en Aristóteles o en el estoicismo, no se dejan sintetizar en una visión única. Tales doctrinas fueron asumidas en Occidente a lo largo de mil años por personas pertenecientes a ambientes intelectuales preocupados por problemas especulativos y prácticos diferentes, como fue el caso de los judíos, de los cristianos y de los musulmanes. La variedad y la complejidad de las formas de pensamiento moral que resultó de la confluencia de estas grandes tradiciones no queda empujada por la brevedad del título general del congreso: la filosofía moral y política. En realidad, el tema del congreso hubiera sido mejor titularlo: «los filósofos morales y políticos en la Edad Media». Por esta razón, los organizadores del congreso, así como los coordinadores de las *Actas*, han evitado dividir las ponencias y comunicaciones por áreas culturales (cristianos, judíos, musulmanes), para que aparezca con más claridad la realidad histórica tal como sucedió, es decir, considerando a los filósofos pertenecientes a diversas tradiciones culturales respondiendo a los mismos problemas. Así pues, ha prevalecido el criterio temático sobre el cultural, el estudio de la filosofía moral y política en torno a un conjunto determinado de temas y de problemas, en vez de hacerlo a partir de una división cultural, porque esto último contradice algo tan importante de la Edad Media como fue el intercambio de ideas. A su vez, la problemática filosófica va acompañada de la dimensión histórica, para poner de relieve la evolución del pensamiento medieval durante esos diez siglos. Precisamente, este último aspecto fue objeto de estudio en las conferencias plenarias.

Las *Actas* están divididas en dos partes, correspondientes a las páginas 1-318 del primer volumen; la segunda parte comienza en la página 319 del primer volumen y concluye en la página 1787 del tercer volumen. En total son 16 conferencias plenarias, más 125 comunicaciones. Entre los conferenciantes señalamos a los profesores Zimmermann, Kenin Coyle, G. Benakis, Luscombe, Leonardi, Ivry, Butterworth, McEvoy, Fortn, Tierney, Álvarez Turiénzo, Mahoney, Tuck, de Libera, Lusignan, Marmura y Sirat. En canto a las comunicaciones, éstas están agrupadas de acuerdo con el título de las secciones: 1.º Las fuentes y la enseñanza de la filosofía moral y política. 2.º Epistemología y lógica de las ciencias prácticas. 3.º Psicología de la acción. 4.º Libertad y determinismo. 5.º Normas y fin último de la vida moral y política. 6.º Ética, política y metafísica. 7.º Estado y sociedad política. 8.º Filosofía de la historia. 9.º Edad Media e intolerancia.

Estas *Actas* ofrecen a los estudiosos de la filosofía medieval un verdadero arsenal de información histórica y filosófica de esta larga etapa de la historia del pensamiento. El número de los comunicantes españoles es llamativamente numeroso en relación con el número de asistentes de otros países.

JORGE M. AYALA

AA.VV., *Congresso Internacional Pensamento e Testemunho. 8º Centemário do nascimento de Santo António. 2 vols. Universidade Católica Portuguesa-Familia Franciscana Portuguesa*. Braga, 1996, pp. 1321

Entre los días 25 y 30 de septiembre de 1995 se celebró en Portugal un congreso internacional dedicado a glosar una dimensión poco divulgada de san Antonio de Lisboa, o de Padua: su pensamiento filosófico-teológico. La ocasión de este magno congreso vino dada por la conmemoración del 8.º centenario del nacimiento del santo lisboeta (1195-1995). Para los portugueses, san Antonio es mucho más que el santo milagrero al que la devoción popular nos ha acostumbrado. Para ellos es un santo que forma parte inseparable de su tradición religiosa y teológica. De ahí la solemnidad con que se revistió la celebración del octavo centenario de su nacimiento. Las principales instituciones religiosas y culturales de Portugal contribuyeron a asegurar el éxito del congreso. La muerte inesperada del Dr. Francisco da Gama Caeiro, impulsor de este congreso, impidió contar con su valiosa colaboración. Dado el carácter internacional del congreso, los organizadores eligieron tres ciudad para que el congreso conectara con la realidad cultural del país: Lisboa, Coimbra y Porto. Al repasar los dos gruesos volúmenes que recogen las ponencias y las comunicaciones, primordialmente presentados por la calidad del papel empleado y por la abundancia de testimonios gráficos, queda uno admirado de la magnitud de la figura espiritual e intelectual del santo lisboeta. Los *Sermonarios* de san Antonio fueron objeto de sutiles estudios desde la filosofía, la teología, la mística, la hagiografía, la iconografía, el arte, la historia, la antropología y la política. Un conjunto valiosísimo de trabajos en los que el análisis de la inteligencia se cruza con la devoción, la lectura atenta del filólogo se junta a la reflexión atenta del filósofo, el observador de las manifestaciones de lo sagrado se asocia al historiador que descubre líneas de continuidad o recupera ambientes para encuadrar con más fidelidad los testimonios o la propia figura del santo en su medio formativo y en su origen: «No por ser poliédrico, el cuadro presentado tiene menos unidad o sus intenciones se dispersan». En cuanto a los participantes, estuvieron presentes las primeras figuras de la filosofía medieval, aunque, como es natural, predominaran los conferenciantes portugueses y españoles. En el primer volumen se recogen las ponencias leídas en las tres sedes del congreso. En el segundo volumen, dedicado a la memoria del Dr. Francisco da Gama Caeiro, se incluyen las comunicaciones. En la valoración final sobre los seis días de trabajo, la doctora María Cândida Monteiro Pacheco, presidenta de las conmemoraciones antonianas y del congreso, resalta el espíritu interdisciplinar con que fueron estudiados todos los temas, y que han puesto de manifiesto cómo el santo lisboeta sigue interpelando con su vida y con su pensamiento a los hombres de hoy. Estas Actas forman parte de la memoria religiosa y cultural de Portugal.

JORGE M. AYALA

GAND, Henrique de, *Sobre a Metafísica do ser no tempo*. Ed. bilingüe. Versión del latín, introducción y notas de Mário Santiago de Carvalho. Prólogo de Raymond Macken. Edições 70, Lisboa, 1996, 175 pp.

No es la primera obra que el prestigioso profesor de la Universidad de Coimbra publica sobre Enrique de Gante (1240-1293). En el presente libro sintetiza parte de los trabajos anteriormente publicados. Se ofrece al lector de lengua portuguesa el texto bilingüe, latín-portugués, de cuatro cuestiones fundamentales de *Quotlibet I* (1276) del filósofo gandavense: las cuestiones 7 y 8, «si la criatura puede existir desde la eternidad», y «si es compatible con la criatura existir desde la eternidad». La Cuestión 9: «Si la esencia de la criatura es su ser». La cuestión 10: «Si la materia puede existir por sí misma sin la forma». Son cuatro cuestiones referidas a la temporalidad radical de la criatura y otros temas conexos con dicha temática. El doctor Raymond Macken, coordinador de la edición crítica de *Opera Omnia* de Enrique de Gante, destaca en el Prefacio el peso que tiene la metafísica en la teología del gandavense. Por su parte, Santiago de Carvalho ofrece en un largo estudio introductorio (pp. 11-94) una visión sinóptica de la vida y de la obra del gran teólogo, dividida en seis partes: el hombre, la obra, el pretexto, el texto, la traducción y la bibliografía general. Respecto al primer aspecto, Carvalho señala que el gandavense era profesor universitario en París cuando ocurrieron los acontecimientos de 1277. En cuanto a las obras, las mas importantes son los *Quotlibet* y la

Summa Theologica, de la cual sólo redactó la primera parte (*De Deo*) y no concluyó la segunda (*De creaturis*). El pretexto se refiere a la época de Enrique de Gante, «una época de evidente madurez filosófica», caracterizada por el descubrimiento de todas las obras de Aristóteles. En relación con el texto, señala que el tema básico de las cuestiones elegidas es estrictamente metafísico, y tienen por objeto la definición de la naturaleza del ser creado: en las cuestiones 7 y 8 demuestra que la raíz de la criatura es su temporalidad, de la cuales una muestra su separación entre esencia y existencia (cuestión 9), y la división en materia y forma (cuestión 10). Enrique de Gante, escribe el profesor Cavalho, es un metafísico por vocación, se mueve con mucha facilidad en la tradición filosófica de su tiempo y en la anterior. La bibliografía es muy completa, y suponemos que habrá contado con la estimable ayuda del Raymond Macken. Respecto a la traducción, Carvalho se ha servido del texto crítico fijado por el ilustre profesor Iovaniense. La traducción portuguesa está escrita en letra mayor que el texto latino. Después de cada cuestión se añaden las correspondientes notas críticas.

JORGE M. AYALA

DOMÍNGUEZ, Fernando y Jaime de SALAS (eds.), *Constantes y fragmentos del pensamiento luliano. Actas del Simposio sobre Ramón Llull en Trujillo, 17-20 septiembre 1994*, Niemeyer, Tubinga, 1996, 172 pp.

En la ciudad extremeña de Trujillo tuvo lugar este simposio sobre la figura y la obra del filósofo mallorquín Raimundo Lulio. Los coordinadores del mismo destacan en la Introducción que esta obra tiene por objeto contribuir al mejor conocimiento del pensamiento medieval, localizado con frecuencia en figuras de indiscutible valía, como Tomás de Aquino y Buenaventura, olvidando la gran variedad de personalidades dentro y fuera del recinto escolástico. Raimundo Lulio no fue profesor universitario, pero es uno de los pocos pensadores de la península ibérica que ha traspasado las fronteras y ha acaparado la atención de importantes figuras del pensamiento europeo. Ramón Llull y el «lulismo» han estado presentes en la historia intelectual de Europa desde la Edad Media, pasando por los sueños de una ciencia universal en el Renacimiento, hasta las discusiones sobre el método científico de la primera modernidad. La obra de este franciscano sabio, políglota, místico y amante de la concordia entre los pueblos y las religiones, ha sido a lo largo de los siglos signo de contradicción. «Es difícil encontrar una personalidad que haya suscitado reacciones y comentarios tan contradictorios, merecido tantos menosprecios y, al mismo tiempo, exaltaciones tan fervorosas». Como sucedió con otros pensadores medievales, a partir de los años que siguieron a su muerte, se atribuyeron a la autoría de Lulio obras que nada tenían que ver con su pensamiento y que con frecuencia contenían doctrinas contrarias a las enseñadas por él. Las 12 ponencias que componen la obra estudian distintos aspectos relacionados con la bibliografía, el pensamiento y la historia. Jordi Gayà expone brevemente los fundamentos del pensamiento luliano, destacando su originalidad filosófica. Charles Lohr analiza la teoría luliana de la cuantificación de las cualidades. Josep Maria Ruiz Simón se adentra en el problema central del sistema luliano: la *scientia universalis*, donde Lulio trasciende los límites de la filosofía impuestos por los seguidores de Aristóteles y de Aberrees. Vitoreo Höhle muestra la interacción entre la vida y la obra de Lulio. Lola Badía estudia el individualismo luliano expresado en su recurso a la primera persona. Eusebi Colomer muestra el pensamiento de Lulio en relación con el judaísmo y el islamismo. Dominique Urvoý señala una posible influencia de la filosofía islámica en el lulismo. Harvey Hames imagina cómo pudo ser la predicación de Lulio en una sinagoga. Fernando Domínguez reflexiona sobre las *Artes praedicandi* de Lulio. Klaus Reinhardt compara a Lulio con Nicolás de Cusa. Walter A. Euler hace otro tanto entre Lulio y Ramón Sibiuda. Anthony Bonner esboza una historia del arte luliano como método, como ciencia de las ciencias, como clave de un nuevo enciclopedismo. Como se puede apreciar, se trata de un conjunto de estudios muy variados pero hechos desde perspectivas diferentes y realizados por personas de distinta formación filosófica. Esto pone de manifiesto, una vez más, el carácter tan europeo, tan universal de nuestro gran filósofo mallorquín. La iniciativa realizada en Trujillo nos confirma en la idea de que nuestros pensadores deben ser estudiados interdisciplinar e internacionalmente para que sean reconocidos en sus justos términos.

JORGE M. AYALA

- FORMENT, Eudaldo. *San Anselmo (1033/34-1109)*, Ediciones del Orto (Biblioteca Filosófica. Colección Filósofos y Textos), 1995
- PINTOR RAMOS, Antonio, *Zubiri (1898-1983)*. Ediciones del Orto, (Biblioteca Filosófica. Colección Filósofos y Textos), 1996.

En mi larga labor recensional pocas veces he cumplido con este deber de modo tan apetente. Por diversos motivos. No el menor, mi compañerismo hasta la amistad con quienes intervienen en esta simpática colección. Me congratulo, en primer término, con el organizador de la misma por facilitar a «estudiantes y personas cultas» el conocimiento de grandes pensadores. Y esto, de modo sencillo y eficaz. Sencillo, por presentar «con difícil facilidad» la estructura primaria de su pensamiento junto con los textos que lo avalan y la bibliografía selecta que posibilita su ulterior conocimiento. Esta sencillez abre la puerta a la eficacia.

Los dos autores estudiados aquí se distancian en casi diez siglos. Pero ambos hablan el pensamiento de hoy. E. Forment expone el sentido de la obra de san Anselmo, deteniéndose en el tema de Dios, tanto en la doctrina sobre los atributos de éste, repetida a lo largo de los siglos cristianos, como en la exposición del llamado por Kant «argumento ontológico», que viene discutiéndose hasta nuestros días. Completa la enseñanza de san Anselmo con su concepción de la «rectitud», aplicada a la verdad y a la libertad. Es poco comentada esta concepción, pero muy digna de serlo, siguiendo el ejemplo de Escoto.

Nos place que con cita de F. Canals cómo san Anselmo vincula el pensar y el ser. Contra esta vinculación han surgido muchas objeciones, propugnando una escisión del orden esencial y existencial, cuando tantas veces se reclaman. De la vinculación de ambos el mismo santo Tomás en más de una ocasión nos da preclaro ejemplo.

El estudio de A. Pintor Ramos puede venir a ser un vademécum iluminador, que ha de facilitar el acceso al hondo y complicado pensamiento del maestro Zubiri. El primer apartado encuadra a éste dentro de la situación mental del siglo XX. Los dos siguientes abordan la intelección de la realidad y la estructura de la misma. De modo sintético, pero al mismo tiempo de penetrante y fácil lectura. Complemento de ambos es el relativo a la realidad personal, tan estudiada en nuestros días.

Desde una serena crítica debo confesar mi creciente preocupación por el deslizamiento zubiriano desde una experiencia de Dios como fundamentación —roca, en el sentir bíblico, anota Zubiri— hacia una larga reflexión metafísica, no claramente basada en vivencia experiencial.

ENRIQUE RIVERA

B) OTROS LIBROS

- MALISSARD, Alain, *Los romanos y el agua. La cultura del agua en la Roma antigua*, Herder, Barcelona, 1996, 304 pp.

Entre los restos relacionados con el agua que dejó la civilización romana en España están los acueductos, las termas y las cloacas, que ahora admiramos como obras de ingeniería. Nos falta conocer, sin embargo, el uso diario que los romanos hacían de tales obras. Esto es lo que el profesor Alain Malissard ofrece en este bello libro, una reconstrucción de la vida de los romanos vista desde los usos y costumbres cotidianas relacionadas con el agua. Para los romanos el agua no tenía sólo un sentido de utilidad: lavarse, beber, cocinar, etc. De igual modo que ha sucedido en otras civilizaciones, el agua comenzó teniendo sentido sagrado, fue símbolo de la existencia de Roma, desde que Rómulo y Remo fueron salvados por las aguas del Tíber, porque fue el propio río Tíber el que se retiró sin arrastrar consigo la cuna que contenía a los dos niños. Por otra parte, la ciudad de Roma se desarrolló luchando contra las aguas pantanosas sobre las que había sido fundada. Desde el principio existe una relación casi milagrosa entre Roma y el agua.

A partir de este preámbulo, Malissard comienza la descripción de los distintos usos del agua en la ciudad de Roma. En la primera parte describe con claridad «El agua de los usuarios». Desde el siglo IV a. C.

empezaron la traída de las aguas a la ciudad para que la gente no dependiera de las lluvias o del río. Van surgiendo las cañerías, las fuentes públicas, las subidas del agua a las casas, los molinos de agua, las letrinas públicas, los baños y las termas. Estos lugares públicos eran lugares de encuentro», en la que se muestra cómo era una casa palaciega de Roma, con su compluvio e impluvio. El autor dedica especial atención a mostrar la obra de ingeniería que supuso la construcción de embalses, fuentes, sifones, túneles y acueductos. La tercera parte lleva por título «El agua del poder», y se centra en la Roma de las grandes construcciones públicas. Durante la República y el Imperio los romanos exigieron incesantemente mejorar las condiciones de vida; sus demandas eran atendidas mejorando la urbanización de la ciudad, embelleciéndola y atendiendo a la población de los barrios. Así, durante la República se construyeron cuatro acueductos, y durante el mandato de los emperadores Julio-Claudios se levantaron cinco más.

Pero, de poco hubieran servido estas gigantescas obras si no hubieran estado acompañadas de una administración eficaz en cuanto al mantenimiento y reparación de las mismas, y de una legislación apropiada que regulase el uso del agua, el paso de los canales por las fincas privadas, y las sanciones a los infractores. La historia de los acueductos es el reflejo de las grandes etapas de la historia romana. Roma creó, junto con los canales y baños, toda una trama administrativa y legislativa. Destinadas primero a mejorar las condiciones de vida de las personas, las traídas de agua fueron poco a poco convirtiéndose en emblema del Imperio y signo de la fuerza de los príncipes. Los amantes de la historia, en especial de la historia de la civilización romana, encontrarán en esta obra de Malissard la recomposición de una parte fundamental de la vida pública y privada de los romanos. No es una obra para eruditos, sino que está escrita para que todos la puedan leer. El autor ha tenido cuidado en incluir la terminología latina imprescindible para ayudar a comprender mejor el sentido de algunas palabras castellanas relacionadas con el agua y que tienen origen latino. Con una sencillez que maravillará a los profanos, el autor nos muestra a los romanos en su intimidad mientras usan los servicios públicos, al mismo tiempo que deja entrever la fuerza de voluntad de este pueblo.

J.A.

FERNÁNDEZ GARCÍA, Socorro, *La omnipotencia del Absoluto en Leibniz*, Newbook, Pamplona, 1996, 324 pp.

El libro, precedido de una tabla de abreviaturas y de una introducción, consta de dos partes. La primera parte se refiere a los presupuestos leibnicianos en el tratamiento de la omnipotencia del Absoluto y la segunda parte se refiere a la naturaleza de la omnipotencia en el Absoluto leibniciano. Al final, la autora dedica varias páginas a las conclusiones.

En la Introducción, la autora señala cómo a lo largo de la historia del pensamiento, la cuestión de Dios siempre ha tenido una relevancia singular; y no podía ser de otra manera, pues de la concepción que se tenga del Absoluto depende la justificación última y radical de todo. Una filosofía podría caracterizarse dependiendo de la respuesta que se dé a este problema. Leibniz era consciente de ello; no en vano el tema de Dios ocupará en su pensamiento un lugar del todo central.

En el libro se estudia un atributo divino: el de la omnipotencia de Dios. Esta investigación se apoya, sobre todo, en un escrito de Leibniz titulado: la *Causa Dei*, primera parte de sus *Essais de Théodicée* y en el que trata de los atributos divinos. La autora aborda, en la primera parte, la concepción de Leibniz del Absoluto. Para ello, tiene en cuenta el punto de llegada de las distintas formulaciones que propone para demostrar la existencia de Dios: argumento cosmológico, de la armonía preestablecida, argumento por las verdades eternas, ontológico y modal. La conclusión a la que llega, es que el Absoluto leibniciano existe necesariamente por el peso de su misma posibilidad. Él es la totalidad de la posibilidad absolutamente tomada. En esta primera aproximación, la autora observa que el Dios leibniciano no es acto puro, sino que su existencia es fruto de su posibilidad; y esto es así debido a que la posibilidad en Leibniz tiene un carácter dinámico: además de ser lo no contradictorio, tiene una tendencia a la existencia, que realiza si no encuentra contradicción o límite alguno. Como en Dios no puede darse ningún tipo de contradicción, el Dios de Leibniz existe necesariamente.

La conclusión de que Dios exista necesariamente es de un gran interés cuando se indaga cómo aparece el atributo omnipotencia en la obra leibniziana. Es elocuente comprobar que siempre está unido al atributo sabiduría. Y esto es así, porque la omnipotencia es un atributo constitutivo, es la totalidad de la posibilidad, que, al no tener límite, hace que Dios exista necesariamente. Pero, por otra parte, como todo depende de Dios, es preciso que esta omnipotencia sea racional, para no caer en la arbitrariedad de Descartes o en el necessitarismo de Spinoza. Dios es toda la posibilidad, pero no crea todo lo que Él es, sino aquellos posibles que siendo compatibles entre ellos —*composables* es el término utilizado por Leibniz— encierran la mayor cantidad de esencia. Por eso, es necesario que la omnipotencia vaya unida a la sabiduría.

En la segunda parte, la autora estudia qué significa que Dios sea la totalidad de la posibilidad y la naturaleza del atributo de la omnipotencia. Aparecen al respecto una serie de preguntas: ¿por qué Dios crea algo y no más bien nada?, ¿por qué crea lo que hay y no otra cosa?, ¿hasta dónde se extiende el poder de Dios? La respuesta a estas preguntas justifica de nuevo la necesidad de que el poder vaya unido a la inteligencia. Dios tiene una razón para elegir lo mejor entre las múltiples posibilidades que Él posee en grado absoluto. El principio de razón suficiente es el eje sobre el que pivota la justificación de la existencia del mundo, y lo que hace que Leibniz se aleje del espinocismo y del voluntarismo despótico de Descartes. Sin embargo, es importante matizar cómo se aleja del espinocismo. Por una parte, existe una semejanza muy singular entre las cosas creadas y el Creador, porque las criaturas están penetradas por las esencias que en Dios constituyen su propio ser. En este punto es donde la relación con Spinoza es más estrecha. Pero, por otra parte, las esencias no están en las cosas como están en Dios, ya que en las cosas se encuentran limitadas y en Dios sin límite. Además, Dios contiene muchas más posibilidades que las que crea. La composibilidad es lo que hace que un conjunto de esencias tenga una mayor pretensión a la existencia frente a otras muchas posibilidades que Dios tiene en sí de modo absoluto, y que nunca llegarán a ser porque son contradictorias entre sí, por la propia limitación de su esencia.

Para terminar el estudio de la omnipotencia, alude a la relación que tiene Dios con el mundo creado y, especialmente, con los seres espirituales. Los hombres o sustancias inteligentes constituyen el fin por el que Dios realiza la creación, pues el universo es un espejo de perfecciones divinas donde las almas inteligentes pueden conocer la grandeza y la bondad de Dios, y, como consecuencia, ofrecerle el tributo de su amor.

Se trata de un excelente trabajo sobre la omnipotencia del Absoluto en la filosofía de Leibniz, apoyado en una abundante bibliografía. De especial interés para los estudiosos no sólo de la filosofía moderna, sino para aquellos que estén interesados en el estudio filosófico de Dios y, en concreto, en la reflexión sobre sus atributos.

M.^a CARMEN DOLBY MÚGICA

AZANZA ELIO, Ana, *Diccionario de pensadores. I. Pensadores navarros. Siglos XII-XX*, Eunat, Pamplona, 1997, 406 pp.

Según indica la profesora Ana Azanza en la Introducción, «el *Diccionario de pensadores navarros* se inscribe en un proyecto de mayor alcance que pretende estudiar la historia de la teología y de la filosofía en Navarra desde el siglo XII, época de la que poseemos los primeros escritos filosóficos navarros hasta nuestros días». En este sentido, la presente obra tiene carácter introductorio y metodológico, puesto que se ocupa de localizar los escritores navarros que pueden ser incluidos bajo la rúbrica de «pensadores», según la acepción que esta palabra ha adquirido entre los estudiosos del pensamiento español. En total son 20 los filósofos estudiados, los cuales han sido agrupados en cuatro partes: autores medievales, siglo XVI, siglos XVII-XVIII y siglos XIX-XX. La autora incluye en el primer grupo a Pedro de París o de Artajona, obispo de Pamplona (s. XII) y a Pedro de Atarrabia, franciscano (s. XIII-XIV). En el siglo XVI destacan Miguel Ulzurrun, jurista en la corte de Carlos V, Sancho de Carranza, tío del famoso arzobispo de Toledo don Bartolomé de Carranza, Martín de Azpilcueta (Doctor Navarro), reconocido jurista y moralista, Diego de Estella, místico, Juan Huarte de san Juan, pionero de la psicología científica, y López de Corella, médico. En los siglos XVII-XVIII tenemos al jesuita Juan Martínez de Ripalda, Juan de Palafox, obispo de Puebla de los Ángeles y de Osma,

Francisco de Larraga, Jaime de Corella, famoso por su manual de confesores, y Joaquín de Lizarraga. Los más próximos a nuestros días son el dominico Francisco Marín-Sola, profesor en Manila y Friburgo, el jesuita Juan Alfaro, profesor de la Universidad Gregoriana, Juan David García Bacca, original filósofo, José M.^a Sánchez de Muniain, José Todolí y Jesús Arellano. La presentación de cada uno de estos escritores tiene tres partes: a) una síntesis de su vida; b) las obras, incluyendo la localización de los manuscritos, resumen del contenido y ediciones localizadas; c) la bibliografía, distribuida por Diccionarios, obras de carácter general y monografías. En conjunto, esta obra de la profesora Azanza es un auxiliar imprescindible para empezar la magna obra que espera llevar a término: una historia de la teología y de la filosofía en Navarra. Este camino, iniciado ya en otras regiones de España, es el que garantizará que, al fin, tengamos la historia del pensamiento español que todos deseamos, porque los grandes ríos se forman de la confluencia de muchas aguas. Nos alegramos de la feliz iniciativa emprendida por los filósofos y teólogos de Navarra, personificada ahora en el interesante libro de la profesora Ana Azanza.

J.A.

GARCÍA LÓPEZ, Jesús, *El conocimiento filosófico de Dios*, Eunsa, Pamplona, 1995, 249 pp.

El profesor García López ofrece en este libro todos los materiales de un clásico tratado de teología natural. A fin de lograr brevedad, se entretiene más en exponer y demostrar las tesis para él más aceptables que en refutar las opuestas.

A lo largo de todo el desarrollo doctrinal, el autor supone que el lector de su libro conoce ya todas esas «cuestiones previas», debidamente resueltas en disciplinas metodológicamente anteriores, como la ontología o la teoría del conocimiento.

Hace preceder —y lo justifica cuidadosamente— la «cuestión existencial» a la «cuestión esencial» de Dios, además de dar más espacio a la segunda que a la primera. Sin embargo, creo que anticipa indebidamente algunas cosas de la «cuestión esencial» cuando está respondiendo a la «cuestión existencial».

Su estudio: es sistemático y dentro de la línea doctrinal de santo Tomás de Aquino: de él son casi todas las citas textuales aducidas, de él es también la estructuración de la materia, lo mismo que la inmensa mayoría de las soluciones ofrecidas. Aun así, queda bastante —tesis mantenidas y razones de apoyo— a cuenta del autor.

Al tratar de ciertas tesis —como el ontogonismo y ocasionalismo (Malebranche), el panteísmo y el determinismo (Spinoza), o el agnosticismo (Hume y Kant)— se limita a dar una noticia sucinta de ellas, eludiendo la referencia a sus patrocinadores. Opino que habrían sido muy clarificadoras algunas citas textuales.

Dentro de la Introducción, el art. 2 (el conocimiento filosófico) anticipa indebidamente el desenlace de su estudio (p. 10). Por otra parte, el art. 3 (el conocimiento sobrenatural), muy determinado por la fe católica del autor, no es coherente con una indagación puramente racional. En la sección A (cuestiones fundamentales del conocimiento filosófico de Dios) del cap. 1, los dos primeros párrafos anticipan indebidamente resultados posteriores. Igualmente, al defender la imposibilidad de probar «a priori» la existencia de Dios, argumenta utilizando conclusiones posteriores (p. 26). Creo que el epílogo (pp. 239-249) no es tampoco coherente con la naturaleza del estudio, aparte de que el art. 1 (misterios fundamentales de la fe cristiana) se llena con dos largas citas de la profesión de fe de Pablo VI, y el art. 2 (exposición teológica de esos misterios), con una cita del catecismo romano y otra, de dos páginas y media, del teólogo Ludwig Ott.

Es excelente su exposición sobre la noción de *analogía* (pp. 94-102). Es un acierto el haber colocado el estudio del constitutivo formal de Dios al final de los atributos entitativos. Por lo demás, se ve por doquier la mano maestra de un avezado expositor de santo Tomás de Aquino.

SALVADOR VICASTILLO

GONZÁLEZ, Ana, *Naturaleza y dignidad. Un estudio desde Robert Spaemann*, Eunsa, Pamplona, 1996, 242 pp.

La crítica de Hume en el campo de la ética no se refiere directamente a las normas morales concretas sino a la fundamentación de tales normas, que resulta problemática por cuanto la praxis es irreductible a la teoría, el «deber» al «ser». Kant reacciona situando, justamente, en el deber (como *factum* de la razón práctica) el punto de partida. El apriorismo y la autonomía son, para él, notas irrenunciables de toda moral auténtica. A partir de Kant, toda fundamentación no apriorística de la moral es sospechosa de naturalismo.

Con tales precedentes, nuestra autora ha elaborado su tesis: la naturaleza entendida teleológicamente es una realidad normativa para la praxis, para la libertad. Se enfrenta, así, al reto de conciliar la herencia clásica (somos naturaleza) con el principal logro de la filosofía moderna (somos libertad). Estamos ante un trabajo temático, no histórico ni polémico, sobre el concepto normativo de naturaleza, lo que obliga a estudiar la evolución del concepto de *naturaleza* y su interacción con el concepto de *dignidad humana* (persona, libertad). El pensamiento de Robert Spaemann es el punto de partida y de referencia continua. En el camino se cruzan, del pensamiento antiguo, Platón, Aristóteles y Sto. Tomás, y, del pensamiento moderno, Hume, Kant y Moore.

No ayuda nada a comprender su tesis el orden en que la autora ha dispuesto los cinco capítulos del libro. Creo que habría sido más lógico arrancar con el tema del cap. III (concepto teleológico de *naturaleza*), desarrollar después a fondo otro tema: el concepto normativo de *naturaleza*, donde habría encajado perfectamente el artículo 5 del cap. V (fundamento de la normatividad); afrontar inmediatamente el tema *hombre* fundiendo los contenidos de los cap. I y II; pasar luego a la tarea polémica que llena el cap. IV, enriqueciendo el artículo 2 (consecuencias de la desteleologización) con el contenido del artículo 4 del cap. II (contradicción práctica: revisión del concepto moderno de *naturaleza*); y cerrarlo todo con las aplicaciones que hace de su tesis en el cap. V.

Fiel a la consigna de su maestro, el prof. Spaemann, de que «no hay ética sin metafísica», la autora se ha cuidado de completar el planteamiento pragmático del cap. II con el planteamiento ontológico del cap. III: es la mejor manera de escapar del peligro del relativismo cultural, hoy tan dominante. Resulta muy ilustrador del espíritu de nuestro tiempo cuanto la autora retrata en el cap. IV (la desteleologización de la naturaleza).

Cuando se afronta el estudio de la naturaleza y su movimiento, echo en falta una mirada atenta a la obra de Zubiri *Estructura dinámica de la realidad* (1989), que habría sido tremendamente clarificadora. En cuanto al aspecto material del libro, hay algunas cosas que señalar: largas citas de Sto. Tomás al pie de página, a las que no se hace ninguna referencia en el cuerpo del estudio; repetición insistente, incluso en la misma página, de la ficha bibliográfica completa de la obra citada, cuando ya está suficientemente registrada en la bibliografía final del libro; alguna concordancia defectuosa («este alma espiritual», p. 54) y alguna expresión novedosa («sentido común epocal», pp. 10 y 67).

SALVADOR VICASTILLO

CORCO JUVIÑA, Josep, *Novedades en el universo. La cosmovisión emergentista de Karl R. Popper*, Eunsa, Pamplona, 1995, 235 pp.

He aquí un estudio muy bien ordenado sobre el pensamiento de Popper en diversos campos: epistemología, biología, antropología y cosmovisión.

El cap. II afronta la teoría popperiana del conocimiento humano en general a partir del conocimiento científico, cuyos enunciados, por cierto, no son reductibles a la experiencia. Se recuerda la interesante polémica de Popper con su discípulo Bartley sobre los límites de la racionalidad, lo mismo que su debate con Kuhn sobre la «ciencia normal».

De la epistemología se pasa a la biología (cap. II). Y aquí, inevitablemente, aparece Darwin, cuya teoría le parece a Popper cuasi-tautológica, e intenta, por eso, su reformulación introduciendo en ella un nuevo factor: las preferencias de los organismos.

Por lo demás, su interpretación optimista del darwinismo (los organismos buscan nichos ecológicos mejores) le relaciona con el pensamiento de Bergson. Se apunta oportunamente el diálogo de Popper con el biólogo Lorenz y el psicólogo Campbell.

De la biología se pasa a la antropología (cap. III). En cierto momento de la evolución de la vida emerge la conciencia y, luego, la autoconciencia, el hombre. De modo que, para Popper, el yo (núcleo activo e inteligente) es, a la vez, trascendente respecto de la materia y emergente a partir de ella. Está claro el dualismo mente-cerebro, pero también su interacción. De ahí la apasionada polémica de Popper con Bunge (pp. 125-128). También está clara la autotranscendencia humana (tesis audaz) a través del lenguaje descriptivo y argumentativo.

A estos resultados llega nuestro autor tomando como punto de partida un tema típicamente popperiano: el mundo o universo 3 (el de los conocimientos objetivos), que interactúa con el mundo 1 (el de los objetos físicos) a través del mundo 2 (el de los procesos mentales), lo cual prueba su realidad y su autonomía respecto del hombre. No deja de registrar el humanismo (liberal y tolerante) como permanente objetivo de fondo en el pensamiento antropológico de Popper. Por lo demás, no todo es expositivo en este capítulo; hacia el final hay también una fina crítica de los puntos débiles de esta antropología (pp. 134-136).

De la antropología se pasa a la cosmovisión popperiana (cap. IV). El mundo es el resultado siempre provisional de un gran proceso de evolución creadora o emergente, en el que se combinan el indeterminismo y las propensiones. Este indeterminismo no implica la negación de la causalidad de la física clásica (Aristóteles), ni la direccionalidad de las propensiones equivalente a una finalidad de tipo metafísico, que remitiría a un plan trascendente. Desde su teoría propensivista (largamente expuesta por el autor) afronta Popper las dificultades originadas por la interpretación subjetivista e instrumentalista (Copenhague) de la mecánica cuántica. A juicio del Dr. Corvó Juviniá, esas dos notas —proceso antisustancialista y creatividad— relacionan la cosmovisión de Popper con la filosofía de Bergson y Whitehead.

Después de este largo recorrido, en que la emergencia ha sido una constante explicativa, el autor se enfrenta con el tema de la reducción (cap. V). Y es que la emergencia, siendo como es creadora, se opone a toda reducibilidad de lo superior a lo inferior.

Por lo demás, se descubren en Popper dos posiciones diversas: negación total de la reducción filosófica, pero tolerancia de la reducción científica (entendida como método o idea regulativa).

Echo en falta en el trabajo del autor un epílogo que recogiese sus conclusiones favorables y críticas. Hay algo de eso en la p. 187, donde se señalan las constantes del pensamiento popperiano, como también en las pp. 132-141, donde aparecen criticadas sus insuficiencias. Yo habría presentado también como epílogo el párrafo final del art. 5.3 y todo el art. 5.4. Por lo demás, opino que el tema de la «epistemología evolucionista» (dentro del cap. II) habría tenido mejor emplazamiento dentro del cap. III (emergencia del hombre). Aparte estos leves reparos, pienso que estamos ante un trabajo refinado de análisis y relación, bien apoyado por constantes referencias bibliográficas.

SALVADOR VICASTILLO

YEPES STORK, Ricardo. *Fundamentos de antropología. Un ideal de la excelencia humana*, Eunsa, Pamplona, 1996, 520 pp.

Según declara el propio autor en el Prólogo de la obra, no se trata de una antropología filosófica sino de unos fundamentos de antropología. De esta forma, el autor queda liberado de tener que acudir a la sistematización que entraña toda antropología filosofía. Sin embargo, el libro tiene una clara finalidad docente y discente, y va dirigido a estudiantes que no tienen una dedicación profesional y ni siquiera preferente, a la filosofía. Se trata sólo de dar una fundamentación inicial sobre el hombre a quienes, presumiblemente, carecen todavía de ella. Otra advertencia del autor se refiere a los contenidos del libro: se ofrece aquí una visión personalista del hombre, de inspiración clásica, con cierto afán interdisciplinar y un poco atendida a la experiencia de la vida contemporánea.

Después de leer la obra creemos que el autor es excesivamente modesto en cuanto al alcance de la misma, porque, tanto por su número de páginas como por el desarrollo de los temas tratados, la obra resulta muy completa. Aunque sea cierto que no se trata de un libro sistemático, también es cierto que el libro aborda todas las cuestiones fundamentales de la antropología. De ahí que cualquier alumno o profesor que desee profundizar en esta materia encontrará sugerencias que enriquecen las explicaciones antropológicas.

El libro está dividido en 17 capítulos, a través de los cuales Yepes expone la vida sensitiva del hombre (sentidos, apetitos, deseos), la vida intelectual (pensamiento, lenguaje, emociones, sensaciones, voluntad), la naturaleza y la persona (intimidad, diálogo, intersubjetividad), la instalación de la persona en el mundo (la técnica), la capacidad de conocer (conducta moral, valores, voluntad), la libertad (interior, de arbitrio o elección, crecimiento, conducta moral), las relaciones interpersonales (amor, clases de amor, amistad), la felicidad y el sentido de la vida (distintos modelos de felicidad), la vida social (la sociedad, sus fines, las instituciones, la autoridad y la tradición), la sexualidad y la familia (varón y mujer, eros y amor, matrimonio y familia), violencia, ley y derecho (la ley y sus clases, ley y razón, ética y derecho), la cultura (su origen, sus dimensiones, el arte, la educación), la vida económica (trabajo, dinero, riqueza, igualdad, empresa, mercado y beneficio), la ciudad y la política (espacio urbano, comunicación, política, sociedad civil, democracia), el tiempo de la vida humana (vivir el tiempo, trascendencia, aspectos estéticos y lúdicos de la vida), los límites del hombre: el dolo (miedo, tristeza, sufrimiento, éxito y fracaso de la vida, el médico y el enfermo), el destino y la religión (la muerte, la inmortalidad, lo sagrado y lo profano, los valores religiosos y cristianos, el ocultamiento de Dios en nuestro tiempo).

La descripción del Índice pone de manifiesto el carácter un tanto enciclopédico de la obra en cuanto a los temas tratados (antropología, psicología, sociología, metafísica, moral y religión), pero desarrollados de una forma ordenada y con suficiente amplitud. Cada capítulo es un pequeño tratado, y va acompañado del correspondiente aparato crítico. No es un libro erudito sino práctico, escrito con profundo sentido humano. El autor ha tratado de que el hombre aprenda a verse con sus propios ojos y sepa qué es el hombre a la luz de lo que puede llegar a ser. El atrevimiento del autor ha consistido en presentar un modelo y un ideal de la excelencia humana, en unos tiempos en los que casi nadie sabe lo que esto es y en los que casi todo el mundo desearía saberlo.

Cuando ya teníamos redactada esta reseña, hemos sabido que Ricardo Yepes no está ya entre nosotros, porque un desgraciado accidente ocurrido en los Pirineos mientras Ricardo deambulaba por la nieve nos lo arrebató. Decanse en la paz del Señor.

J.A.

GARCÍA AMILBURU, María, *Aprendiendo a ser humanos. Una antropología de la educación*, Eunsa, Pamplona, 216 pp.

La educación es una tarea hermosa pero difícil. Los grandes filósofos han sido grandes pedagogos; por eso, son llamados maestros. En época de predominio del saber técnico sobre el saber humanístico, nos damos cuenta de cuán distinto es educar a las personas de la mera transmisión de conocimientos, porque la educación se dirige a la dimensión moral-afectiva del hombre. Con los nuevos planes universitarios, la antropología de la educación se ha convertido en una asignatura troncal de la carrera de pedagogía, desplazando a la filosofía de la educación, cuyo objetivo no es muy distinto de la teoría de la educación. La autora del libro ha sabido adelantarse a la demanda de obras de antropología de la educación que existe en nuestra lengua.

El libro se ajusta a los contenidos señalados por el Consejo de Universidades: el hombre como fundamento de la educación; los fundamentos antropológicos de la educación cultural y educativa; y los procesos de aculturación y la educación. La autora ha dividido el libro en cuatro partes. En la primera responde a la pregunta ¿qué es la antropología de la educación? En la segunda parte analiza al hombre como ser natural y cultural. En la tercera parte aborda el problema de la aculturación, sirviéndose de varias metáforas para explicar el proceso educativo. En la cuarta parte relaciona la educación con la vida democrática. Esta obra no está escrita con pretensiones científicas ni sistemáticas, sino como una breve y agradable introducción a la antro-

pología de la educación, que tanto puede servir para el estudiante de esta asignatura como a todo aquel que se interesa por los aspectos humanísticos de la enseñanza.

J.A.

MELENDO, Tomás y Lourdes MILLÁN-PUELLES, *Dignidad: ¿Una palabra vacía?*, Eunsa, pamplona, 1996, 204 pp.

Desde que Kant colocara la dignidad humana como valor moral supremo, la persona pasó al primer plano de la reflexión filosófica. Actualmente todos apelamos a la dignidad de la persona, aunque no siempre lleguemos a calar en su verdadero sentido. Estamos tan orgullosos de nuestra dignidad humana que no nos queda tiempo para fijarnos en los peligros que por todas partes la acechan. El objeto de este libro consiste en poner al lector en guardia respecto de una paradoja que a muchos pasa desapercibida, una especie de contradicción que se mueve entre el recurso constante a esa dignidad y los continuos ataques contra ella. La dignidad humana está entre dos extremos: el positivo o de la Declaración de los Derechos Humanos, y el negativo o de la reducción de la singularidad humana a entidades impersonales y abstractas como Ciencia, Estado, Futuro, Raza, Partido, Economía, Progreso, Ecología, etc. ¿Por qué se produce esta paradoja? A juicio de los autores de la obra, los ataques a la dignidad humana ni derivan de condiciones coyunturales ni de la mala fe, sino de condiciones estructurales. Es la propia configuración interna de la civilización actual la que presenta, a pesar de sus avances innegables, una poderosa tendencia a la completa eliminación de la idea misma de verdad. La causa principal está en el horror, en el pánico a la verdad, en el desconocimiento de lo que quiere decir dignidad humana.

A través de ocho capítulos y un Epílogo los autores tratan de esclarecer este problema, acudiendo a la filosofía, a la literatura, al arte. No estamos ante un tratado sobre la dignidad humana, sino ante un conjunto de reflexiones sobre el fundamento de la dignidad humana y su significado. Se trata, en definitiva, de pensar qué somos, de conocernos a nosotros mismos, de llegar a la razón ontológica de nuestra dignidad, de saber por qué somos libres y absolutos, por qué siendo singulares y absolutos somos, al mismo tiempo, seres relacionales y religados a Dios. A juicio de los autores del libro, llegar a saber qué somos es el único camino eficaz para poder enfocar con seguridad los problemas estructurales que atentan contra la dignidad de la persona humana. Por eso, mientras vamos acometiendo la tarea de personalización, cada uno hemos de esforzarnos por descubrir, allende los aspectos siempre parciales y empobrecedores con que las estructuras imperantes tienden a presentarnos a nuestros conciudadanos, su estricta condición de personas.

J.A.

CHALMETA OLASO, Gabriel, *Ética especial. El orden ideal de la vida buena*, Eunsa, Pamplona, 1996, 222 pp.

Como su propio título indica, estamos ante un libro de ética aplicada, escrito en forma de tratado breve y con intención de servir de introducción a este difícil problema. De las posibles definiciones de ética el autor elige la que, a su juicio, expresa mejor el sentido de la ética, la definición que nos ha transmitido la filosofía clásica. La ética es aquella parte de la filosofía que estudia la verdad última acerca del sentido de la vida humana (¿cuál es el fin que perseguimos con nuestro vivir?), para determinar después, en atención a este criterio finalista, la racionalidad de los varios posibles comportamientos-tipo: su bondad (racionalidad ética) o maldad (irracionalidad ética), y establecer así en qué consiste el orden ideal de la vida buena (¿cómo se vive bien?). La ética clásica gira en torno a la felicidad, porque se supone que el sentido de la vida humana consiste en alcanzar la felicidad, la cual recibe el nombre de beatitud cuando es perfecta. El autor considera que esta metodología no sólo es válida para determinar la naturaleza y las características más generales de la vida buena, sino también para determinar los comportamientos humanos mediante los cuales se vive bien en las diversas circunstancias existenciales, que es el objetivo que se propone alcanzar la ética especial o aplicada. Una prueba de la validez de esta metodología la obtiene Gabriel Chalmeta del proceso que sigue el hombre

común en la vida cotidiana, en particular, cuando se plantea el deber-ser de sus acciones, mediante las cuales espera conseguir la felicidad. Entre las ventajas que presenta esta metodología, el autor señala dos: permite elaborar una ética de la primera persona, es decir, una ética que no sólo sea idónea para convencer al sujeto cuando razona en tercera persona («sería justo que los hombres actuaran así»), sino también para convencerle cuando elabora sus proyectos personales («aquí y ahora, yo debo hacer esto»). Además, esta metodología nos aleja del peligro de construir una ética jurídicista, en la que las normas y deberes éticos sean concebidos según el modelo de las leyes y deberes jurídicos (¿cuáles son los comportamientos que se deben evitar?). La ética ha de tener sentido positivo: ¿cuáles son los comportamientos-tipo mediante los cuales se es feliz, se vive bien?

El autor ha dividido su obra en dos partes: la primera está dedicada a la determinación del orden ideal de la vida buena desde el orden de los principios (qué es felicidad, la beatitud, qué son los derechos y deberes, etc.) de la ética personalista, de una ética que tiene a Dios como objeto último de la vida del hombre. La segunda parte incide en la dimensión relacional del hombre: la amistad, el amor, la familia, el trabajo, el Estado justo y la libertad. El autor desarrolla cada uno de estos temas de una forma ordenada y bajando al difícil campo de las aplicaciones prácticas. Estamos, pues, ante un libro en el que su autor ha tratado de combinar el rigor conceptual con la claridad expositiva. La obra puede servir tanto de libro de texto en el aula como libro de consulta.

J.A.

NEWMAN, John Henry, *Discursos sobre el fin y la naturaleza de la educación universitaria*. Traducción, introducción y notas de José Morales. Eunsa, Pamplona, 1996, 236pp.

El año 1989 se cumplió el primer centenario de la muerte del cardenal Newman. Coincidiendo con esa fecha se publicaron en castellano varias obras del ilustre purpurado irlandés, entre ellas *Religión, hombre historia. Estudios neumanianos* (1989) del autor del libro que ahora reseñamos. En esta obra se recogen nueve discursos sobre el fin y la naturaleza de la educación universitaria, publicados el año 1852. Esos discursos sirvieron para preparar la fundación de la Universidad Católica de Irlanda, de forma que los jóvenes católicos de aquel país tuvieran un centro abierto al saber teológico y en igualdad de condiciones con los demás saberes científicos. A juicio de Newman, la teología era una ciencia más dentro del conjunto de los saberes humanos, por lo que debe ser reconocida como tal. La universidad, tal como su nombre indica, es el lugar donde se enseñan todos los saberes. En este sentido, la universidad católica, antes que instrumento de la Iglesia, es un lugar donde se estudian todos los saberes en sí mismos. Éste es para Newman el gran cometido del conocimiento liberal, la razón de ser y auténtico fin de la universidad. Tal conocimiento es un bien en sí mismo, y por sí mismo debe ser buscado. Posee también gran utilidad profana, pues constituye la mejor y más alta capacitación del intelecto para la vida social y política. Newman ofrece un programa de educación liberal (centrado en la ciencia o conocimiento por sí mismo), que gracias a su conexión con la Teología no conducirá al liberalismo doctrinal o la indiferencia religiosa. En este sentido, el ideal educativo de Newman resulta nuevo hasta para los católicos. No sólo por los rasgos clásicos que lo adornan y hasta comprometen, sino también porque ahora ya no se habla de una ciencia profana sometida a la religión o tutelada desde ella. En conclusión, estos *Discursos* nos recuerdan la necesidad de restituir, o en su caso mantener, el primado que el saber humanístico y filosófico-teológico alcanzó en el interior de la universidad de occidente, heredera de una cultura que era a la vez griega, romana y cristiana.

J.A.

FERNÁNDEZ-GARCÍA, María Socorro, *La existencia de Dios por las verdades eternas en Leibniz*, Eunsa (Cuadernos de Anuario Filosófico, n.º 38), Pamplona, 1996, 94pp.

La revista *Anuario Filosófico* de la Universidad de Navarra viene publicando unos Cuadernos dedicados a coleccionar textos filosóficos de autores clásicos y modernos. En la Introducción del Cuaderno que rese-

ñamos, María Socorro explica el sentido de la filosofía leibniziana, su originalidad y la importancia que la idea de Dios ocupa en ese sistema filosófico, pues no en vano la *Théodicée* representa una de las obras más significativas de su producción filosófica, puesto que en ella se encuentran las principales cuestiones de la teología natural y sobrenatural tratadas con tanta plenitud como sagacidad. La demostración de la existencia de Dios será uno de los propósitos fundamentales de todo el desarrollo filosófico leibniziano. Como es conocido, Leibniz propuso cinco argumentos demostrativos de la existencia de Dios: el ontológico, el modal, el de las verdades eternas, el cosmológico y el de la armonía preestablecida. La autora echa en falta la poca atención que se ha prestado a las pruebas de la existencia de Dios. Por esta razón, María Socorro comenta en su trabajo las distintas formulaciones que Leibniz propuso para demostrar la existencia de Dios por las verdades eternas. Ha seguido el método cronológico, y las formulaciones recogidas las ha extraído de las obras más significativas de su producción filosófica entre los años 1671 y 1714. Si Dios se nos da a conocer por las verdades eternas, será posible mostrar que estas verdades eternas exigen la existencia de Dios. Ésta va a ser una característica general que estará presente en todas las formulaciones.

J.A.

CONESA, Francisco, *Dios y el mal. La defensa del ateísmo frente al problema del mal según Alvin Plantinga*, Eunsa, Pamplona, 487 pp.

Si Dios es bueno y omnipotente, ¿por qué existe el mal? Esta pregunta ha acompañado al hombre de todas las culturas. La falta de respuesta «racional» se convierte para algunos en una prueba para negar la existencia de Dios; otros, en cambio, creen que este problema les lleva a preguntar a Dios con mayor insistencia. El autor del presente libro centra su trabajo en el análisis de los argumentos esgrimidos por los partidarios de la primera y segunda filosofía analítica, en torno al problema del mal. En España, escribe el profesor Conesa, donde es muy reciente el interés por la filosofía de la religión, la tradición analítica es prácticamente ignorada. Por eso, ha juzgado oportuno dar a conocer entre nosotros la filosofía analítica de la religión de Alvin Plantinga, un cristiano-calvinista que viene dedicando especial atención a estos temas.

El problema del mal es la más formidable arma del arsenal del «ateólogo» (aquel que se propone argumentar que no existe tal persona como Dios), escribe en el Prólogo el propio Plantinga. Del hecho de que muchos cristianos no tienen buenas respuestas al problema del mal, los ateólogos deducen la no existencia de Dios, porque, a su juicio, el creyente vive en la contradicción de afirmar el poder absoluto de Dios y la existencia del mal. Pero, ¿se trata realmente de una contradicción?, se pregunta Plantinga. Desde sus primeros escritos Plantinga viene haciendo una defensa del libre albedrío: Dios, aun siendo omnipotente, no puede crear criaturas libres y causar que hagan sólo lo que es recto. La filosofía de la religión de Plantinga tiene una clara intención apologética, porque es cristiano y se siente impulsado a intervenir en estos debates filosófico-religiosos.

Francisco Conesa ha dividido la obra en tres partes: en la primera se exponen de modo detallado los principales argumentos contra la existencia de Dios a partir del mal y las respuestas más relevantes que se han ofrecido en el ámbito analítico. La segunda parte de la obra se ocupa de la defensa específica que Plantinga ha desarrollado frente a la versión lógica o deductiva del problema del mal. Entre los argumentos presentados está el de san Agustín sobre la libertad humana. En la tercera parte se presenta la respuesta al problema de si la existencia de Dios resulta improbable, dada la existencia del mal. La argumentación de Plantinga nos conducirá a examinar las concepciones actuales de la probabilidad, así como la peculiar epistemología de la religión que sostiene el autor. La obra concluye con una amplia bibliografía, dividida en: obras del autor consultadas, los artículos y revistas que se han ocupado de las posiciones de Plantinga, y una bibliografía analítica sobre el problema del mal.

La lectura de este libro exige en algunos momentos el dominio de los principios básicos de la lógica matemática, a pesar de que el autor se esfuerza por facilitar la comprensión de los argumentos. De todas formas, el autor ha tenido el acierto de resumir al final el sentido humano y cristiano del problema del mal. Después de todos los complejos tecnicismos acerca de mundos posibles o del cálculo de probabilidades, queda la sensación de que el problema del mal sigue siendo un problema real para muchas personas, y que

apenas hemos contribuido a solucionarlo, pues tropezamos con dos límites: el existencial (Auschwitz, Bosnia) y el teológico. (hay que aceptar que Dios también sufre). Algunos teólogos dicen que Dios no sufre. A mí, escribe Conesa, me parece que se equivocan. La capacidad de sufrir de Dios es proporcional a su grandeza: excede nuestra capacidad de sufrimiento, del mismo modo que su capacidad de conocer excede a la nuestra. La filosofía no puede construirse a partir de la revelación, pero el filósofo, que aspira a una sabiduría total, debe tener en cuenta esta revelación. Al final, hay que reconocer humildemente que sólo a la luz de la fe se puede esclarecer el misterio del mal.

J.A.

MOROS CLARAMUNT, Enrique R., *Moralidad y esencia. La metafísica de Alvin Plantinga*, Eunsa, Pamplona, 1996, 389 pp.

Alvin Plantinga es actualmente uno de los filósofos norteamericanos más destacados dentro de la tradición de la filosofía analítica. Este filósofo une como pocos la más plena identificación con los métodos y presupuestos analíticos con un interés y preocupación fundamentales por las cuestiones ontológicas y de teología natural. Plenamente inmerso en los intereses y en los métodos lógicos de la filosofía angloamericana, ha dedicado sus esfuerzos a la introducción del tratamiento de los temas propios de la teología natural y de la epistemología de la creencia religiosa en esta tradición. Gracias en buena medida a su magisterio, se ha desarrollado en el ámbito americano toda una escuela de teología filosófica que está renovando, desde perspectivas nuevas y en gran medida originales, el pensamiento medieval y moderno sobre Dios y los argumentos para demostrar su existencia. Entre éstos tiene importancia clave el argumento ontológico, por lo que en él hay de continuidad y de novedad a lo largo de un milenio de especulación filosófica. El propósito de la presente investigación es la dilucidación de algunas cuestiones metafísicas, previas al argumento ontológico, en el pensamiento de Plantinga, en especial la noción de «modalidad ampliamente lógica» y el concepto de *esencia*.

Moros Claramunt dedica el primer capítulo a mostrar las limitaciones del concepto neopositivista de *necesidad lógica*. La cuestión de la necesidad es clave en la consideración de Dios, advierte Plantinga. Dios es necesario; pero, ¿qué significa «necesidad ampliamente lógica»? Con esta intención afronta el estudio de la lógica, de la semántica y de la metafísica de los mundos posibles, verdaderos núcleos de la concepción analítica de la necesidad. La delimitación conceptual de la noción de posibilidad ampliamente lógica y de la lógica que le corresponde, exige la aclaración del significado de los seres abstractos, pues éste es el ámbito en el que tiene sentido la noción de mundo posible. Esta cuestión nos lleva hacia los conceptos de *existencia* y de *actualidad*, cuya investigación no puede prescindir del examen de algunos términos como *actualismo*, *actualismo serio* y *existencialismo*. La significación última de estas doctrinas exige una investigación más detenida sobre el sentido del ser que sostiene esta filosofía. En el contexto de la última cuestión, se aborda el estudio de la metafísica de la esencia que estudia Plantinga. La exposición de Moros Claramunt es rigurosa y la lectura de la misma exige al lector poseer un nivel metafísico y lógico importante, propio de los filósofos que cultivan la tradición de la filosofía analítica. Alvin Plantinga es poco conocido en España y, salvo alguna honrosa excepción, como la del profesor Enrique Romerales y los profesores de la Universidad de Navarra Conesa y Moros Claramunt, nadie más, que sepamos, se ha ocupado de él norteamericano. Dado el desconocimiento que tenemos de este filósofo, hubiera sido interesante que el autor hubiera incluido una breve biografía de Plantinga, del que únicamente dice que nació en 1931.

J.A.

SÁNCHEZ-MAGALLÓN GRANADOS, Sergio. *La ética de Franz Brentano*, Eunsa, Pamplona, 1996, 401 pp.

Esta obra, fruto de la tesis doctoral del autor, trata de esclarecer la naturaleza y el alcance del sentido común moral, de honra raigambre aristotélica y en el que se inspiró Franz Brentano (1838-1917). El filósofo alemán es un claro precedente de la ética fenomenológica de los valores. donde el problema del conocimien-

to moral ha sido objeto de intensa, fecunda y continua atención. El «método fenomenológico» debe algunos de sus aspectos esenciales al estilo del pensamiento de Brentano, quien adoptó como lema de la integridad de su filosofía el tomar la experiencia como fuente y piedra de toque, en evidente oposición al idealismo hegeliano y al neokantismo. Brentano está relacionado sólo con la ética fenomenológica de los valores, sino también con otras direcciones de la filosofía, a las que revitalizó: interés por Aristóteles, la filosofía del lenguaje, las matemáticas, la lógica y la psicología.

El autor se ha propuesto con esta obra estudiar la ética en Brentano desde el plano axiológico, deontológico y de la virtud, acudiendo para ello a los escritos publicados e inéditos del filósofo alemán. Comienza planteando la cuestión fundamental de la ética, es decir, la pregunta por el conocimiento de lo bueno (Axiología). Esto le obliga a detenerse en el campo de la psicología: los fenómenos psíquicos y el método de la psicología descriptiva. Sobre esta base, se concibe la doctrina del juicio correcto y la del sentimiento correcto: la esfera de las emociones. A partir de ellas se va aclarando lo mentado con el concepto de *verdadero*, en el caso de los juicios correctos, y de *bueno*, en el caso de las emociones correctas. Brentano combate el escepticismo lógico y ético. A partir de aquí, el autor entra en el tema de las valoraciones: influjo de la doctrina axiológica de Brentano, vista principalmente a través de afamados discípulos, con particular atención a la corriente de la ética fenomenológica de los valores.

Por último, se introduce en la ética práctica, en la que distingue el ámbito del deber y el de lo moralmente bueno y de la virtud. Allí se muestra cierta afinidad de Brentano con el utilitarismo. Esto permite al autor del libro detenerse en la crítica de W.D. Ross a la teoría del deber de George E. Moore, y acudir al pensamiento de Dietrich von Hildebrand para iluminar ciertas ideas incoadas por Brentano que no casan en absoluto con el planteamiento utilitarista. Millán-Puelles destaca en el Prólogo que la interpretación de Sánchez-Magallón sobre los principios utilitaristas de la ética brentaniana, así como la negación de que esta ética pueda quedar encajada en los estrictos moldes del puro utilitarismo, le resulta persuasivo. Brentano no es un «consensualista», sino que, como afirma Sánchez-Magallón, parece imponerse cada vez con más claridad el contacto entre ética y metafísica, de acuerdo con lo que sucede en la expresión del sentido común moral.

J.A.

GOÑI ZUBIETA, Carlos. *Tras las ideas, Compendio de historia de la filosofía*, Eunsa, Pamplona, 1996, 234 pp.

No se puede llegar a ser un buen maestro en algo sin conocer bien el correspondiente oficio. A tal conclusión he llegado tras la lectura de este manual de historia de la filosofía. Su autor, Carlos Goñi, es un profesor de filosofía en un centro oficial de enseñanza media y autor de varios libros, entre otros: *Filosofía impura*, *Lo femenino y Valor eterno del tiempo*. *Introducción a kierkegaard*. La mayoría de los manuales de historia de la filosofía que se usan en los centros de enseñanza de España son bastante «indigestos». A base de condensar tanta materia en un solo libro, los convierten en verdaderos mamotretos. En realidad, los alumnos de enseñanza media no necesitan aprender toda la historia de la filosofía en un año, sino introducirse en la historia de las ideas filosóficas, para conseguir lo cual hay que comenzar presentando a los alumnos unos libros que estén adaptados a su capacidad y a su interés intelectual. En este sentido, el libro de Carlos Goñi representa un importante logro. Aparentemente, parece que se trata de un libro sencillo y esquemático; pero, tras haberlo leído, caes en la cuenta de que ha dicho con mucha claridad y orden todo lo fundamental. El autor va directamente a lo esencial de cada filósofo. Carlos Goñi conoce bien cuáles son los puntos conflictivos y qué aspectos de cada autor son verdaderamente interesantes para los alumnos. Aunque parezca paradójico, escribe, el ser humano necesita hacerse preguntas. Creo que está ya cansado de tantas «respuestas científicas» y busca que le ayuden a preguntar. La filosofía, más que responder, suscita las cuestiones más profundas y vitales, que sólo tienen sentido si se las plantea el individuo mismo a sí mismo; porque todo preguntar es un preguntarse.

La obra abarca toda la historia de la filosofía, pero compendiada. «No están todos los que son, aunque sí todos los que están son. No tiene pretensiones enciclopédicas, sólo quiere servir de mapa para navegar tras las ideas». En síntesis, tras las ideas es un buen libro para introducir al alumno en el mundo de las ideas filo-

sóficas. Es un mérito del autor haber conseguido aunar síntesis, claridad e interés. Junto a los elogios, que bien los merece el autor, manifiesto mi extrañeza al constatar que sólo dedica un párrafo a Avempace, Averroes e Ibn Tufayl. Por tratarse de un libro de filosofía para lectores españoles, creo que el autor debería haber tenido más en cuenta a los filósofos españoles modernos y contemporáneos.

J.A.

GILSON, Étienne, *El ser y los filósofos*. Traducción de Santiago Fernández Burillo. Eunsa, Pamplona, 1996, 3.ª ed., 302 pp.

Esta obra figura entre las de mayor aceptación de cuantas escribió el célebre historiador de la filosofía medieval. La obra fue escrita en francés el año 1948. Al poco tiempo apareció traducida al español, en Argentina. Desde 1975 las Ediciones de la Universidad de Navarra vienen publicando una nueva traducción a cargo del profesor Fernández Burillo. Como su mismo título indica, en esta obra trata su autor de mostrar cuál es la diferencia entre la ciencia y la filosofía, entre conocer y pensar, entre ser científico y ser filósofo. En filosofía se admite que «quod capita, tot sensus» (hay tantas filosofías como filósofos); pero en la ciencia no es admisible esto. En ningún país del mundo se admite que un profesor acuda el primer día al aula y diga a los alumnos que no sabe cuál es la verdad de la ciencia que les va a explicar. En cambio, el filósofo comienza problematizando su propio saber. Si un filósofo se siente razonablemente seguro de estar en lo cierto, entonces es seguro de que se equivoca, porque pertenece a la esencia misma del conocimiento filosófico el expresar meramente «una cierta actitud, propuesta o temple, de entendimiento y de voluntad». Incluso cuando un filósofo dogmatiza, es porque cree en la verdad de lo que enseña, olvidando que «cree» en tal verdad, porque no la conoce. La única voluntad que debería hallarse en el origen de la filosofía debiera ser la voluntad de conocer, y por eso nada es más importante para un filósofo que la elección que haga de sus propios principios. El principio de los principios indica que lo primero que capta la mente es la realidad. Ahora bien, lo que es primero en la realidad no tiene por qué ser lo más fácilmente accesible para el entendimiento humano; es aquello cuya presencia o ausencia entraña la presencia o ausencia de todo lo demás en la realidad.

El objeto de este libro, escribe Gilson, no es mostrar lo primero en la realidad, porque todos lo saben, sean o no filósofos, sino saber por qué los hombre *qua* filósofos pasan por allí tan a menudo lo que conocen *qua* hombres. Todo esto lo muestra Gilson con ejemplos sacados de la historia de la filosofía, aunque advierte que éste no es un libro de historia sino un libro de filosofía, puesto que trata de la relación del pensamiento con la realidad. En síntesis, *El ser y los filósofos* es un libro de metafísica, porque se ocupa del fundamento último de la realidad, e indirectamente es una historia de la metafísica, porque muestra a dónde a ido a parar la filosofía cuando sus cultivadores han olvidado que el fundamento no es sólo inteligibilidad, sino también y sobre todo actualidad, existencia.

J.A.

POLO, Leonardo, *Evidencia y realidad en Descartes*. Eunsa, Pamplona, 1996, 2.ª ed., 308 pp.

El profesor Leonardo Polo es de sobra conocido por nuestros lectores, por lo que no necesita ser presentado. *Evidencia y realidad en Descartes* tiene un interés especial, porque se trata de los primeros escritos publicados por Polo (1963). En ellos intenta poner en claro las nociones cartesianas de evidencia y realidad (*res*), síntesis de su metafísica. Junto con esto, el profesor Polo muestra cuál ha sido la aportación cartesiana a la historia de la filosofía, es decir, su innovación y su legado. La primera consideración de Polo se centra en la divergencia entre Descartes y la filosofía tradicional, debida al olvido cartesiano de la trascendentalidad del ser. Polo cree que tal olvido no fue gratuito, por lo que es necesario indagar con detenimiento este aspecto, comenzando por los filósofos en que se inspira el llamado «padre de la filosofía moderna» en cuanto a los conceptos de evidencia y realidad. Las conclusiones a las que llega Polo son las siguientes: a) La filosofía moderna es menos unitaria que la filosofía tradicional, menos sintética. Una filosofía es sintética en la

medida en que recibe el pasado y lo incluye en sí misma. La unidad de la filosofía en la historia, como filosofía sintética, es la filosofía perenne. La filosofía moderna, en cambio, es sistemática. Un sistema es un todo acabado, cerrado, y se afirma frente a las filosofías anteriores. Todo sistema es descriptivo, no es capaz de crecimiento. b) El filosofar es para el filósofo clásico una participación creciente pero siempre relativa en el primer principio. Para el filósofo moderno, en cambio, filosofar es ejecutar la pincialidad misma y el absoluto. c) La filosofía moderna recibe de Descartes la renovación del tema del primer principio, la cual culmina en la primera fase en Espinosa, y en una segunda fase en Kant y Hegel. d) Espinosa, Kant y Hegel reciben de Descartes un planteamiento, un problema, no una solución. e) Partir de una actitud problemática y sin antecedentes equivale a tener que inventarlo todo. No cabe otra salida que la sistemática a partir de la razón misma, no del ser. f) Convertida la razón en primer principio, la prosecución de la misma hacia el objeto es la indigencia suma. Además, la razón como primer principio es el problema cuya solución es la objetividad. Pero, «la razón no es objeto», responde Polo.

Una vez que ha expuesto las objeciones, el autor emprende la tarea positiva de mostrar bajo qué condiciones es posible «restituir» a las nociones de evidencia y realidad su sentido metafísico, para lo cual habrá que comenzar abandonando las soluciones dadas por el postcartesianismo. «A la fecundidad de tales resultados se encomienda la tarea de reconducir la filosofía al plano del interés metafísico, superando las dificultades que derivan de su particular solución histórica. Pero, obviamente, si se logra iluminar el sentido metafísico que encierra la filosofía cartesiana, el uso hermenéutico de los resultados aludidos quedará justificado en la misma línea de la perennidad de la filosofía».

J.A.

POLO, Leonardo, *Sobre la existencia cristiana*. Introducción de Luis Fernando Múgica. Eunsa, Pamplona, 1996, 288 pp.

POLO, Leonardo, *La persona humana y su crecimiento*. Introducción de Ricardo Yepes. Eunsa, Pamplona, 1996, 264 pp.

Los dos libros son una recopilación de trabajos que el profesor Polo ha ido publicando a lo largo de sus años de docencia universitaria. La Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra ha querido rendir homenaje de esta forma a tan benemérito profesor, con motivo de su jubilación. El primer libro consta de comentarios a las diferentes encíclicas del papa Juan Pablo II; el segundo libro incluye trabajos sobre antropología filosófica. Aunque el profesor Leonardo Polo haya cultivado fundamentalmente la metafísica, también posee un pensamiento social. En la Introducción, el Dr. Fernando Múgica señala que el pensamiento social de Polo está presidido por una destacada impronta personalista; pero sería un error considerar que su propuesta sociológica culmina su teoría antropológica. Al contrario, el proyecto de Polo consiste en ampliar el campo tradicional de la metafísica al ser del hombre, y alcanzar así una verdadera antropología trascendental, es decir, una auténtica filosofía del espíritu que, por un lado, amplíe el conocimiento trascendental, y, por otro, realice una crítica de fondo a la filosofía moderna en su propio terreno. A la luz de esta idea directriz el autor muestra la prioridad de la persona respecto de la especie y de la sociedad, la irreductibilidad de la persona a la acción, la sociedad como un sistema libre, la consistencia *a priori* de la familia, la sociedad civil como un sistema comunicativo de interacción generalizado y de sentido. En síntesis, la sociedad no es consistente *a priori*; su consistencia es ética, y la vigencia social de la ética no es un dato, sino un problema y, por tanto, una tarea. El profesor Polo, como bien indica Fernando Múgica, es más un pensador heurístico que analítico; sus ideas son hallazgos en sí mismos y, por tanto, exigen detenerse en ellas para llegar al fondo que contienen.

Ricardo Yepes (q.e.p.d.), por su parte, señala en la Introducción a *La persona humana y su crecimiento*, que la idea dominante de Polo en esta obra es que «el hombre no puede dejar de procurar ser persona». Pero, no se trata de ser persona sin más, sino de procurar serlo de modo creciente, mientras vivimos y actuamos ejerciendo nuestra voluntad. Hay en esta obra de Polo un reiterado ajuste de cuentas con la visión subjetivista del hombre que ofrecen algunas ideologías modernas. Polo busca el «momento común» que hemos de inte-

grar en nuestro propio ser para llegar a esa *intercomunicación personal* que es la «estrella invitada» de nuestras reflexiones actuales de filosofía social y política. El conjunto de las nueve cuestiones tratadas en este libro se aborda desde una perspectiva personalista. Resulta ocioso decir que el sustrato donde Polo apoya sus ideas son la tradición del pensamiento clásico griego y la tradición cristiana. Ricardo Yepes comenta a este respecto que en España aún no somos suficientemente libres y tolerantes para que nadie se avergüence o pierda la estimación ajena por tematizar filosóficamente nociones cristianas.

J.A.

CALDERA, Rafael Tomás, *La primera captación intelectual*, Fundaldea, Caracas, 1988, 102 pp.

CALDERA, Rafael Tomás, *El uso del tiempo*, Caracas, 1995, 49 pp.

CALDERA, Rafael Tomás, *El oficio del sabio*, Centauro, Caracas, 1996, 190 pp.

Rafael Tomás Caldera es profesor de Filosofía de la Universidad Simón Bolívar, de Caracas. Nos alegra poder reseñar conjuntamente estos tres libros por el hondo sentido humano y osáfico que encierran. El primero está dedicado a la aclaración de una confesión conceptual que comentan algunos historiadores al exponer la gnoseología de Tomás de Aquino. El tema del conocimiento es la piedra angular de su filosofía, y de toda filosofía en general. Santo Tomás afirma que el ser es lo primero que capta el entendimiento, lo cual significa que el pensar está esencialmente referido al ser. Ahora bien, si esta afirmación se toma en sentido analítico, tenemos que la noción de ente es la primera noción del entendimiento, pero también es la noción más vacía. Esto es cierto desde el punto de vista lógico, pero no lo es desde el punto de vista metafísico o de la filosofía primera. En efecto, el ser captado por el entendimiento es el «esse» o acto de ser, que es un *habens esse*. Esta afirmación forma parte del «tomismo esencial», algo que ha venido olvidando el «tomismo histórico». La diferencia es grande, porque divide la interpretación de Tomás en un «tomismo esencialista y en un tomismo existencial». El lenguaje tiende a decaer en un esencialismo, porque es imposible estabilizar lo que es presencia, captación del ser actual, apertura del espíritu a la realidad. No puede hacerse un hábito de lo que es necesariamente acto y sólo acto: la creencia, en la cual se me da el ser.

La segunda obra, *El uso del tiempo*, es una meditación sobre el paso del tiempo, en la que laten la pregunta agustiniana sobre el tiempo y la plegaria bíblica: «Enseñanos a contar nuestros días», porque la vida de cada uno es una exigencia y un aprendizaje que no puede ser repetido. Son once meditaciones en forma sintética, acompañadas de alguna que otra experiencia sacada de la vida. No hay sabio, no hay sabiduría sin una buena comprensión y un buen uso del tiempo. La tercera obra, *El oficio del sabio*, es un conjunto de ensayos sueltos, artículos y alguna que otra conferencia. «Libros de pedacería», llamó Alfonso Reyes a este tipo de libros. El autor presenta a santo Tomás como modelo de sabio, pues en sólo 49 años escribió una de las más grandes obras de la filosofía y de la teología. El santo dominico pedía a Dios inteligencia para comprender, sutileza para interpretar, memoria para retener y orden para exponer. De los trece ensayos hay varios dedicados a Tomás de Aquino como filósofo, de cuya filosofía el autor va exponiendo algunos retazos con claro sabor antropológico. No hay que ser tomista, repite el autor, sino entender a santo Tomás, como hicieron Maritain, Gilson, Pieper, entre otros: ellos encontraron en Tomás de Aquino a un maestro que les ayudó a liberar sus propias virtualidades filosóficas, esto es, su capacidad de hacer frente a los grandes problemas y de expresarse en un lenguaje vigoroso. «¿Por qué estudiar filosofía medieval?» es el título de otro ensayo. La pregunta, escribe, tiene un sentido diferente para un europeo que para un americano. Para el europeo se trata de conocer su pasado; para el americano moderno, cuya historia comienza a finales del siglo XV, las razones son otras, pero hay una que es determinante: hay que conocer la filosofía medieval por el valor intrínseco de la filosofía, por la verdad que encierra. Con este conjunto de textos, unidos bajo la rúbrica de *El oficio del sabio*, Rafael Tomás Caldera ha querido trasmitir un rayo de luz, de sabiduría a la causa de la humanización de nuestras vidas.

J.A.

ASPE, V.; C. LLANO; R. MIER Y TERAN; J. MORAN; H. ZAGAL, *Ensayos aristotélicos*, Publicaciones Cruz O., Universidad Panamericana, Méjico, 1996, 119 pp.

El presente volumen recoge cinco artículos bajo el genérico título de *Ensayos Aristotélicos*. El término *ensayos* alude a su carácter sugerente, abierto, a la vez audaz y científico; y el adjetivo *aristotélicos* indica que tienen en común su referencia (tangencial o directa) a diversas facetas (ontología, metodología, ética) del pensamiento del otrora «príncipe de los filósofos». Con este ramillete de ensayos sus autores han querido conmemorar los primeros veinticinco años de existencia de la Facultad de Filosofía de la Universidad Panamericana. ¿Qué podemos decir nosotros, pregunta Raúl Núñez en la Introducción, cuando las universidades de Oxford, Cambridge, la Sorbona o Salamanca, por mencionar algunas, tienen más años de vida que Méjico independiente? Desde Europa podemos nosotros responderle que no son los años sino la preparación de las personas lo que garantiza el valor de las ideas. Por otra parte, Méjico tiene tras de sí una larga tradición humanística que comenzó a los pocos años de llegar los españoles a sus costas. Los estudios aquí reunidos son una muestra fehaciente del buen hacer que, desde su inicio, está llevando a cabo la Universidad Panamericana. «Una idea fundamental —matriz de la fundación— de nuestra Escuela de Filosofía ha sido un serio afán de investigación, el amor a la verdad, el interés por los grandes personajes y el respeto por la libertad».

El primer artículo, de Virginia Aspe, lleva por título «Algunas precisiones en torno al concepto de *ousia*, una revisión del trabajo de la filósofa carmelita Edith Stein, discípula de Husserl y colega de Heidegger. En el segundo artículo, «La reflexión de la proairesis aristotélica», Carlos Llano analiza las consecuencias que extrae de la libertad humana. En el artículo titulado «Prioridad del acto de la génesis de los hábitos operativos», Rocío Mier y Terán establece un diálogo con la tradición aristotélicas a través de Tomás de Aquino. Por su parte, Jorge Morán recoge en «Los momentos metodológicos en Aristóteles» la vieja doctrina aristotélica del método: metafísica y metodología son inseparables. Cierra el volumen el artículo de Héctor Zagal «La argumentación aristotélica contra el socratismo», centrado en la controversia Sócrates-Platón-Aristóteles acerca del «intelectualismo ético». Glosar a Aristóteles (o discutir con sus escritos y con sus comentarios) es también un modo de hacer filosofía, de amor al saber. Concluyo esta reseña destacando la estupenda presentación del libro, lo cual facilita la lectura del mismo, y el rigor metodológico y crítico que han empleado sus autores.

J.A.

FERRER FLÓREZ, Miguel, *Socialismo y utopía en Mallorca. Jeromi Bibiloni (1802-1876)*, Ed. Leonard Muntaner, Palma de Mallorca, 1996, 163 pp.

El sujeto de la Historia es la sociedad, todos sus componentes, sean importantes o menos importantes, porque no hay montañas sin valles, ni valles sin montañas. Las monografías dedicadas a personas de «segunda fila» tienen el mérito de mostrar el lado menos vistosos de la Historia, pero insustituible. Miguel Ferrer ha rescatado del olvido a un personaje singular de la vida religiosa y social de Mallorca, llamado Jeromi Bibiloni. Aunque esta obra está dirigida fundamentalmente a los propios mallorquines; contribuye al conocimiento de los inicios de la lucha entre integrista y progresista en al España del siglo XIX. Jeromi Bibiloni es un personaje singular. Nace en un ambiente rural, viste el hábito de los frailes observantes hasta el momento de la desamortización, y continúa después como sacerdote secular. Vivió volcado hacia los pobres, tratando de imitar esta faceta de Jesucristo. Su radicalismo, o idealismo, le llevó a adoptar actitudes que, en aquel momento, chocaban con la postura de la Iglesia «oficial». Bibiloni leyó a los autores clásicos del socialismo utópico: Saint-Simon, Pecqueur, Cabet, Fourier y Owen, y vio en sus ideas una buena plataforma para la implantación del estado de justicia, semejante al que predicaba Jesús. Por esta razón, Bibiloni apoyó a los movimientos políticos que más defendían la justicia social. Dada la mentalidad integrista de los sucesivos obispos de Mallorca, las ideas de Bibiloni aparecían contrarias a la doctrina cristiana. De ahí que su opúsculo *Cristianos socialistas* fuera condenado en 1848. Analizadas las ideas sociales de Bibiloni desde nuestra mentalidad,

incluso desde la *Rerum Novarum* de León XIII (1891), el sacerdote mallorquín aparece como un precursor del ideal social cristiano. No era, pues, Bibiloni quien se equivocaba, sino que la sociedad mallorquina no estaba aún preparada para recibir semejante mensaje. Ésta es la conclusión que el autor de la obra quiere resaltar: Jeromi Bibiloni es una personalidad destacada en religión, en la sociedad y en la política del siglo XIX mallorquín.

J.A.

JIMÉNEZ GARCÍA, Antonio, *El krausopositivismo de Urbano González Serrano*, Diputación de Badajoz, 1996, 322 pp.

El movimiento regeneracionista de finales del siglo XIX fue un intento político-cultural emprendido por la clase intelectual española que había bebido en las aguas del krausismo. La bibliografía existente sobre las personas que protagonizaron este movimiento es amplia, pero no está aún acabada. Prueba de ello es la publicación del libro de Antonio Jiménez sobre un representante del regeneracionismo cultural: Urbano González Serrano (1848-1904). Extremeño de nacimiento, Urbano González Serrano fue profesor de filosofía en el Instituto de san Isidro, de Madrid. Aquí tuvo ocasión de poner en práctica su gran preocupación por la elevación de la educación en España y de escribir numerosas obras filosófico-pedagógicas, fiel reflejo del ideario reformador del krausismo. Téngase en cuenta que Urbano González no un krausista más, sino que formó parte del grupo de intelectuales «progresistas» que protagonizaron hechos importantes de la vida nacional: Nicolás Salmerón, Federico Castro, Manuel Sales y Ferré, Francisco Giner de los Ríos, Gumersindo de Azcárate, Adolfo Posada, Luis Simarro, etc. Antonio Jiménez dedica una buena parte del libro a la reconstrucción del ambiente cultural español desde la Restauración (1875) hasta principios del siglo XX. La figura de Urbano González Serrano adquiere su verdadera dimensión al presentarla en relación con las grandes figuras del pensamiento «avanzado» que había en España en aquel momento. En la segunda parte del libro, el autor se centra en la exposición de las ideas del krausista extremeño: moral y derecho, lógica, psicología, sociología, historia de la filosofía, cuestiones pedagógicas. La psicología ocupa un lugar central en el pensamiento de Urbano González. Según explica el autor del libro, la psicología fue la ciencia que en aquel momento hizo de puente entre el idealismo-metafísica del krausismo y el crudo positivismo. Eso permitía a los krausistas integrar el método positivista sin renunciar a la especificidad «espiritual» del hombre. Urbano González Serrano dedicó a este tema varios libros de texto (manuales), en los que expone su concepción sobre la «psicofísica» y la «psicofisiología». Pero, no acabó ahí la producción científica de Urbano González, porque sus escritos se diversificaron en el tratamiento de otras materias, como la moral, la sociología, la educación, el feminismo, etc. Urbano González Serrano murió relativamente pronto, a los 55 años de edad, cuando aún le quedaba mucho por escribir. Con esta obra, el profesor Antonio Jiménez García, buen conocedor del krausismo español, ha hecho una valiosa contribución al conocimiento del movimiento filosófico más genuinamente español que hemos tenido hasta la actualidad.

J.A.

GALLEGO, Elio, *Tradición jurídica y derecho subjetivo*, Dykinson, Madrid, 1996, 158 pp.

El profesor Elio Gallego ha presentado recientemente el resultado de su trabajo en el campo de la filosofía jurídica en un incisivo libro titulado *Tradición jurídica y derecho subjetivo*. No se trata de una aportación académica al uso, puesto que queda meridianamente patente a lo largo de la obra la implicación y, si se quiere, el grado de compromiso con el cual el autor se plantea el contenido de lo dicho. Y es este calor, esta aportación personal, lo que más ayuda a leer estas páginas con auténtico provecho. La clave de partida se encierra en estas palabras de Gallego: «El derecho subjetivo supone un modo esencialmente distinto de entender lo jurídico respecto de cómo fue entendido en nuestra tradición clásica (p. 85). El autor parte de las afir-

maciones del conocido jusfilósofo Josef Pieper, según las cuales los clásicos no hacen nunca afirmaciones al derecho como propio, sino siempre como ajeno, mirando siempre el lado de la obligación.

El estudio del concepto clásico de *derecho* lo inicia nuestro autor con los presocráticos, se detiene en Platón y Aristóteles y lo encuadra con las aportaciones de la jurisprudencia romana. Situada la cuestión, dedica una amplia parte del libro a profundizar en las ideas del Aquinatense, considerado como el punto clave de maduración de la tradición clásica. Destaca Gallego la rigurosidad metodológica de Tomás de Aquino, ejemplificada en el hecho de tocar el tema del derecho antes que el de la justicia («Si la justicia consiste en dar a cada uno lo suyo, es porque dicho acto supone otro precedente, por virtud del cual algo se constituye en propiedad del alguien»), retomando ideas del libro del ya citado Pieper. Pero el núcleo principal del libro estriba en las dos consecuencias principales que destaca Elio Gallego debidas a la irrupción del subjetivismo en el derecho; la primera de ellas es «la posibilidad de concebir el derecho de un modo abstracto, sin cosa, convirtiéndose así en pura formalidad» (p. 55); la segunda, «la primacía de la exigibilidad sobre el débito» (p. 67). Gallego destaca que, en su concepción, sería justamente al revés, es decir, la obligación antes que la exigibilidad. Aceptar esta cambio «implicaría una revisión en su raíz de la ciencia del derecho en sus aspectos y conceptos más básicos» (p. 67).

La aceptación del derecho subjetivo implica un cambio en las bases ideológicas o, como señala el autor, entrar en la «vía moderna». Ésta es la cuestión más determinante; por un lado, el subjetivismo es expresión del individualismo, mientras que para los clásicos el derecho sólo nace de una «perspectiva radicalmente comunitaria». Los derechos en sentido subjetivo se entienden «frente a otros», al contrario que en la tradición clásica, donde se perciben «con otros». En el pensamiento europeo estas ideas se gestan en el seno de la orden franciscana, muy especialmente en Ockham, con un origen «ontológico» (no hay géneros, ni especies, sólo individuos) (p. 104). La escolástica se mantiene fiel a santo Tomás, aunque Gallego dedica un epígrafe a demostrar cómo los intentos de conciliación del jesuita Francisco Suárez no pueden ser fructíferos (pp. 118-119). Otra consecuencia ideológica del subjetivismo tiene que ver con la «exaltación inicial de los derechos de los individuos» que «culmina en una exaltación del derecho del Estado sobre esos mismos individuos» (p. 131). El autor dedica sus esfuerzos a demostrar que esta teoría de los derechos naturales del hombre es por completo extraña a la tradición jurídica clásica. El libro termina con un breve apunte epistemológico, que merecería más desarrollo por lo incisivo de sus ideas, según el cual la raíz del problema está en una concepción de la libertad «que no reconoce ni respeta su vínculo constitutivo con la verdad» (p. 144). Un libro, en síntesis, altamente recomendable, que a lo interesante de su planteamiento une las virtudes de la claridad expositiva y argumental.

IGNACIO MONAR GARCÍA