

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

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

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

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

Marian Pérez Bernal

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

María Lida Mollo

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

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

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

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

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

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