

principio, pero ahora hemos incorporado la perspectiva del Absoluto, más allá de la del espíritu objetivo que refería y completaba un ámbito intersubjetivo sociopolítico, insuficiente para «salvar» nuestra modernidad. Hablar de modernidad no puede excluir lo trascendente. Este capítulo final nos permite observar las relaciones entre «mundo» hegeliano, *kosmos-natura* del modelo timeico y la *natura naturata* «acósmica» de Spinoza. Estamos ante la plena irrupción de Dios en la historia del mundo que rompe con el esquema de la temporalidad lineal y de la causalidad mecánica de la serie spinozista de los modos. Entraríamos en la época del espíritu con todas sus consecuencias. Este es el sentido de nuestra modernidad.

En conclusión, nos encontramos ante un texto muy bien documentado y estructurado, con una exposición rica en matices y notas a pie de página precisas, que argumenta, justifica y a la vez sugiere. El texto exige una lectura pausada y meditativa. No es un texto divulgativo, sino de proyecto. Además de mostrar las articulaciones sistemáticas entre los diferentes autores que configuran la historia de la filosofía moderna, nos aporta perspectiva propia en la vigencia de la filosofía como orientadora y reorganizadora del mundo y de mundo, mostrándose este concepto como algo elaborado racionalmente, no meramente dado empíricamente o exhibido desde una cotidianeidad a-filosófica de la inmediatez. En definitiva, cualquier debate entre modernidad y posmodernidad tendría que pormenorizarlo, pero aceptada su tesis nos damos cuenta que hay una forma de considerar la modernidad que desborda esa contraposición, una consideración que escapa de lo in-mundo y a la vez exige un conocimiento no-mundano. El texto nos introduce directamente, y esto hay que destacarlo, en la larga experiencia del autor como docente, y la perspectiva que se nos ofrece es producto de una larga meditación sobre el sentido de la filosofía moderna. La historia del mundo, como epifanía de lo divino, puede ahora aunque sea bajo la sombra de melancolía remitirnos nuevamente a la reconstrucción del orden del mundo.— LLUÍS SALVADOR

CACCIATORE, GIUSEPPE, *Sulla Filosofia spagnola. Saggi e ricerche*, Il Mulino, Bologna, 2013, 206 págs.

El adagio hermenéutico que estipula que *un texto sin su contexto deviene un pretexto* parece estar fuera de toda duda. Más problemático es, sin embargo, acotar lo que ese contexto primario pueda ser: los más subjetivistas dirán que el individuo es en toda su complejidad (también la social) el foco no reducible del discurso, mientras que los predominantemente historicistas y sociológicos entenderán que lo que ya le viene dado a ese individuo es la superestructura fundamental de su sentir mundano. La colección de escritos que Cacciatore nos brinda en este texto tiene como telón de fondo este enconado debate. Publicados en el seno de una investigación ambiciosa y amplia, cuyo objeto es la relación de la teoría de los valores con la historia y su acontecer fenomenológico, las aproximaciones de cada uno de los artículos (seis y un apéndice, que es una reseña comentada) aquí reunidos ofrecen en su conjunto una sucinta pero suficiente aproximación a las teorías fundamentales de algunos de los autores insignia de la filosofía española de la primera mitad del pasado siglo a partir del prisma de la *quaestio historica*.

La ruptura que supuso la (tardo)modernidad en el discurso y la conciencia finita del hombre tiene mucho que ver con la aparición de la conciencia histórica del pensamiento. Quizás por ello el primero de los artículos esté dedicado a la obra cervantina por antonomasia, tenida muy en cuenta por Ortega y su prole espiritual. *El Quijote* es, en toda su magnitud y vasta extensión, un tratado de ambigüedad típicamente moderna. Que la locura es lo anverso a la aparente cordura y que el sentido común es el menos común de los sentidos es algo que en sus páginas queda destilado. Así quedan estas sazonadas cínicamente, o de forma discreta y solamente intuitiva si se quiere, pero en ellas así insinuado en toda su crudeza. Así no dejó de recordarlo María Zambrano, apunta Cacciatore (p. 33), y lo hizo porque la de Cervantes fue una época dura y antipática, como la propia de Zambrano, y fabu-

lando (o mejor, siendo *ingeniosos*) es como se soporta a la cervantina ese malestar. La terapia de la locura es entonces el antídoto, y no hay otro, aunque con ello le comparezca a uno la paradoja de que si lo quijotesco es un producto típicamente moderno y su sentido responde al imperativo histórico de tener que soportar un tiempo de trinchera espiritual, ¿significa entonces que la modernidad es en sí misma una evasión frente a la decadencia?

Lo cierto es que la modernidad creyó en «la» razón, algo que para Ortega no puede suponer asumir su univocidad ontológica. Hay razones, si acaso, y eso implica opiniones, en plural. ¿De qué? De lo que se da, que es en sí mismo centrífugo. Es el conocido «perspectivismo» orteguiano, que constituye una fecunda y muy sugerente respuesta al dilema de la filosofía crítica y sus entresijos internos. Las realidades se complementan dinámicamente y sin cesar hasta formar una pluri-unidad de sentidos que se justifican por su misma inter-dependencia. La teoría de la relatividad de Einstein resuena con fuerza. La concreta realidad y situación (circunstancia) se trasluce aquí como el sentido o vector interno del proceso de perspectiva, haciendo que el concepto de «crisis», apostilla el autor, sea algo connatural al pensar mismo (siempre histórico) y por lo tanto despojado de apocalíptica, algo que se alza asimismo como el único trampolín desde el que deshacer el binomio naufragio/salvación. En este punto apunta Cacciatore que, a diferencia de Croce, en Ortega no se destila un optimismo en el devenir de esa historia (cuya teleología de la libertad es en Croce de tintes *quasi* religiosos), pues no hay nada que celebrar. Es la misma verdad de la vida la que es así.

Diferente es el caso de María Zambrano. Desde su *perspectiva* la filosofía se alza como el lugar de lo uno, del concepto seguro, mientras que la poética se abre camino siendo el espacio privilegiado de lo relativo. Para Zambrano no cabe consideración nouménica de los principios de la razón, porque simplemente no son reales. Quiere dar paso a un saber del alma, más profundo e íntimo que el de la «mera razón», donde la historia de cada uno (biografía) se con-

vierte en lo indispensable para comprender su tenor. El historicismo resultante no es empero triunfalista, aunque el hecho que la persona (despojado de cualquier tono religioso o metafísico) devenga el punto de partida de la interpretación de la experiencia de vida, hace poder ver en ello un cierto canto a la libertad y a la auto(re)conquista en comunidad. Esa es la esperanza de Zambrano, apunta Cacciatore refiriéndose a la noción de «isla» en la pensadora andaluza (noción, o *topos* filosófico, que abre la puerta, junto a la nostalgia de haberse perdido, a la esperanza de reencontrarse siempre en comunidad y en desordenada democracia).

La historia verdadera es aquella que no es «la» historia, impersonal, porque no existe. En este sentido, no es que el contexto de la de María Zambrano fuera de enviudar, al menos en su apariencia, quizás por ello apele justamente a lo quijotesco, a ser ingeniosos para crear, imaginar, proyectar, una narración que permita convivir con lo inaceptable y lo ingrato de cada historia. La vida se solidifica en mil cristales en su acontecer y en su darse (si a algún lector le viene en mente Michel Henry que sepa que no es el único). Por ende, como hiciera Croce, también para Zambrano debe criticarse toda dogmatización racionalista, sea hecha esta en nombre del «comunismo» o del «liberalismo». Una confluencia de pareceres que no eclipsa, como subraya Cacciatore, un fundamental desencuentro: en Croce la crítica se hace a partir de la convicción de la unidad espiritual de la libertad a la cual la historia se dirige, mientras que en Zambrano no se sale de la dinámica (y contrapuesta) relación entre delirio y destino.

En este punto cabe cuestionarse: ¿y cuál es el papel puede tener hoy la historia, como vector de crítica? Esta es la pregunta que parece legar la obra de Cacciatore. Fue Zubiri quién, rompiendo en su matriz el sentir de las filosofías de sus paisanos contemporáneos, recordó que la historia puede ser un marco de posibilidad, un proceso de posibilitación (p. 185). No queda claro el «hacia dónde» de su discurrir, porque puede que eso no esté en sus manos. ¿Y entonces en las de quién? Si a Hegel le hubieran dicho que un Auschwitz sería, ya no racional-

mente posible si no sobre todo efectivamente real, quién sabe si hubiera mantenido su historicismo (pan)germánico. La dialéctica entre la vivencia, el individuo, su libertad y su quehacer, y el dato histórico, el marco en el que todo ello se desarrolla, debería ser una realidad que atravesara cualquier consideración filosófica seria. La obra de Cacciatore deja trazadas las incursiones a la cuestión de la interculturalidad y a la «mediterraneidad» como *tertium* en la bifurcación continental/analítico. Así se deja dicho en el prólogo. Pero no menos trazada, o quizás mejor, no menos asumida como pauta de escritura, está la dinámica e irrestricta cuestión de lo individual, lo subjetivo, en su relación con lo histórico, de la libertad del sujeto en su relación con lo necesario de su objeto, de la creatividad en su relación con la estructura. Y es que solamente así podrá una filosofía, sea del sujeto o de la historia, no resolverse como un mero juego retórico. Porque si hay vocación, esta es también de cada uno de nosotros, en apelo a nuestra personal y colectiva (o viceversa) responsabilidad.— MIOQUEL SEGURÓ Y E. U. GIMBERNAT

LEUNISSEN, MARKISA, *Explanation and Teleology in Aristotle's Science of Nature* Cambridge University Press, 2010, reprint 2015.

En este estudio sobre la explicación teleológica en la ciencia de la naturaleza de Aristóteles, recientemente reeditado, Mariska Leunissen ha mostrado que aún había mucho que decir sobre el problema de la teleología en el filósofo macedonio después de la monografía de Monte Random Johnson. El trabajo de Leunissen pretende dar cuenta exclusivamente de la teleología a nivel explicativo (aunque deja claro que no considera que el *telos* de las entidades sea para Aristóteles meramente heurístico). El libro está dividido en tres partes bien diferenciadas. La primera, que ocupa los cuatro primeros capítulos, distingue dos tipos de causalidad en el tratado de *Física*, II y aplica este modelo al ámbito de la biología (*De Anima* en el cap. 2, *Las partes de los animales*, I, en el cap. 3, *Las partes de los animales* II-IV, en el cap. 4).

La segunda parte versa sobre los principios teleológicos y su valor heurístico para descubrir las causas finales. Esta segunda sección se encuentra en el capítulo 5 y versa especialmente sobre *De Caelo* II. La tercera parte pretende una lectura de *Analíticos Posteriores* II. 2, en relación al modelo silogístico teleológico del Estagirita. En términos generales, como dice la autora, «la visión del mundo aristotélica que fue rechazada en el siglo XVI y XVII a favor de modelos mecánicos del mundo era en realidad menos aristotélica de lo que se asume normalmente. Para Aristóteles, la teoría de la teleología natural no es una asunción a priori, sino una hipótesis científica» (p. 9).

En la parte primera de su estudio, Leunissen pretende superar una visión homogénea de la teleología. Persigue también superar la idea de la teleología como antagónicamente opuesta a la causalidad material. Las cuatro causas de *Física*, II están íntimamente vinculadas entre sí, y jamás se dan, de hecho, separadamente, recuerda la autora. Leunissen propone un marco más complejo para entender su relación. Para ella, hay dos tipos de modelos explicativos teleológicos: por un lado, el modelo de la teleología primaria (relativa a la forma inmanente), que es el modelo «estándar» (p. 18); y, por otro lado, el modelo de la teleología secundaria, que da cuenta de cómo la naturaleza se apropia de elementos no incluidos en la forma. Por una serie de motivos extrínsecos a la naturaleza individual de los seres aparecen rasgos que son apropiados por la naturaleza. «El tipo secundario de teleología integra al ser de naturaleza formal usando materiales que resultan ser viables» (p. 5). Fenómenos fisiológicos individuales como el pelo o las cornamentas son algunos ejemplos. Leunissen defiende una teleología primaria exclusivamente individual y específica, de modo que las teleologías extra-específicas (la teleología pragmática antropomórfica de *Política*, I.8), así como las lecturas teleológicas cósmicas entran en esta clase. En torno a la filosofía cósmica, escribe la autora: «la bondad e interrelaciones de las cosas en el cosmos no son una expresión