

RESEÑAS

ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano; PAREDES MARTÍN, M^a. del Carmen (eds.): *Razón, libertad y estado en Hegel*. I Congreso Internacional (5-9 de Mayo de 1998). Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2000, 344 pp.

Este volumen reúne las actas del primer congreso internacional organizado por la Sociedad Española de Estudios sobre Hegel, cuyo tema general fue: «Razón, libertad y estado en Hegel». Las ponencias y comunicaciones proponen interpretaciones, tanto de estos conceptos —y su articulación— como de distintos campos de interés de la filosofía hegeliana que ocupan a la más actual generación de investigadores hispanohablantes. Entre las contribuciones que tratan directamente la temática del congreso, contamos con las siguientes:

Con el objeto de exponer los «fundamentos racionales de la libertad», Edgardo ALBIZU (Cuyo) desarrolla un análisis histórico-lógico —basado en las *Grundlinien der Philosophie des Rechts*— de la sociedad civil moderna, cuyo despliegue muestra rasgos efectivos que pueden ser comprendidos como momentos del concepto de libertad hegeliano, a saber: *estamentos, policía y corporación*, cuyo fin es el establecimiento de una *razón* de naturaleza corporativa que constituya la base de una «mónada corporativa». El autor advierte ante las consecuencias totalitarias que este tipo de mónada representa, lo cual conduciría hacia el envilecimiento del individuo y no hacia su protección, tal como puede observarse en el presente a través de la hipertrofia de sociedades corporativas (caso Japón). La consideración de la justificación de los estamentos; algo más de fuerza en su crítica central, más enunciada que explicada, de que la carencia en el planteamiento de Hegel sea el concepto de la diferencia presente universal/presente inmediato (25); y más claridad en su rica y compleja metáfora, haría esta ponencia aún más interesante y de grata lectura.

También Gabriel AMENGUAL (Illes Balears) abarca conceptos como sociedad civil, corporación, persona, estado, iusnaturalismo y libertad, pero con el objeto de acentuar la síntesis hegeliana

del individualismo y comunitarismo, la cual se funda —según el autor— no en la articulación diseñada por Hegel mismo, sino en el planteamiento aristotélico (comunitarista) de suyo, que contiene los elementos de su ampliación: «en concreto se trata de un esquema teleológico aristotélico que se aplica a la filosofía del derecho» (57). Su enunciado sería el siguiente: así como es cierto que la filosofía del derecho de Hegel es una filosofía del estado (polis aristotélica, o tendencia comunitarista), se puede igualmente afirmar que su punto de partida es iusnaturalista (individualista). Amengual apoya esta teoría en la concepción de persona hegeliana: «fundamento del derecho abstracto» —tomado de *Grundlinien der Philosophie des Rechts* §§ 36 y 183 entre otros— cuya base es la libertad del hombre como hombre, con lo que Hegel conserva los presupuestos del individualismo moderno. Pero estas presuposiciones sólo constituyen la dimensión potencial e inicial —por decirlo así— de la persona. Esta dimensión, entendida como libertad abstracta, sólo logra su realización con la satisfacción de las necesidades de la persona y precisamente esto constituye el paso hacia un «sistema de dependencia multilateral» (55). De este modo el individuo deviene sociedad civil, cuyo fin (telos) es el estado. Según esto, lo que Hegel realmente ejecuta es una modernización/actualización del planteamiento clásico comunitarista (aristotélico) (cf. 58).

Bajo un punto de vista lógico-metafísico encontramos la ponencia de Mariano ÁLVAREZ GÓMEZ (Salamanca). Un tratamiento comentativo de la doctrina del concepto bajo el hilo conductor de los puntos nodales de la lógica del concepto que representan la necesidad de establecimiento, posibilitado por *el concepto*, de la libertad. El autor parte de la sorpresa que causa la no tematización por parte de Hegel de la libertad como tal en

la *Ciencia de la Lógica*, pero que sin embargo aparece en los momentos más importantes y profundos de su discurso. Cómo se logra *la libertad* sólo a través —y en— el concepto, representa para Álvarez el complejo problema de la comprensión de la verdad como tal. Aunque no esté tematizada, ni exista un concepto definitivo de ella, puede ser sin embargo abstraída y abarcada en la amplitud de su sentido. Este sentido se encuentra en el concepto, el cual es el proceso de la libertad misma, pues lo que sucede en los momentos del recorrido del concepto no es otra cosa que una cada vez más amplia liberación de las limitaciones y límites externos del *concepto/ente*. Sobre esta base, los procesos mecánico-químicos resaltan el carácter de sujeción y dependencia externa tanto del concepto como de lo individual, lo cual encierra a su vez el impulso por el que avanza el proceso teleológico hacia la consecución del fin más libre. Para este análisis Álvarez desarrolla una interpretación de la relación entre *ser* y *deber ser*, considerada por Hegel como la verdad «quebrada» de la cosa (34), de manera que esa referencia —que es tensión interna— del concepto determinante de sí mismo, constituya el sentido lógico de la libertad. Particularmente plausible es la explicación de la diferencia entre *ser* y *deber ser* que el autor esclarece mediante la exposición de los procesos mecánico y químico, no obstante, se echa de menos una consideración más rica del apartado de la idea, en el que serían dignos de mención aspectos importantes tales como: la interna contraposición de la idea, o la libre, más no excluyente, individualidad de la misma.

Una esclarecedora visión actual de la política hegeliana, con un rico conocimiento cultural y biográfico, es presentada en el volumen por Domenico LOZURDO (Urbino) —a través de un análisis de la disputa de Hegel con la reacción alemana ante la Revolución Francesa— con el objeto de definir el sentido de la «racionalidad de lo real» —que a través del concepto de «educación política puede ser entendido como la exterioridad necesaria del individuo— como *razón* política, lo que todavía hoy sigue constituyendo una necesidad político-social. «Con la misión de confrontar el reto representado por la crisis de los mitos de la Revolución Francesa y por la respuesta (reacción) hipocondríaca de la

cultura alemana, Hegel desarrolla una visión de la política y de la historia, que por su parte constituyen un reto para la cultura hoy dominante» (158). Este reto es afrontado por Hegel a través del discurso de lo político —frente a lo moral— diferenciado tanto del liberal como del tradicionalista, y que además permite la fecundidad activa así como el espíritu político y el dinamismo o negatividad absoluta de la realidad efectiva, de donde la unidad de lo racional y lo real es algo dinámico, a saber, el proceso histórico efectivamente real.

Como intento de conexión de los tres conceptos en discusión del congreso, encontramos la ponencia de Ramón VALLS PLANA (Barcelona), cuyo tema sugiere una comprensión de la libertad política como interacción de libertades singulares, con el objeto de explicar el *deber ser* de la reciprocidad de hombres libres, el cual constituye —según el autor— la insoslayable estructura política de la vida humana. A través de una reconstrucción de la concepción hegeliana de *estado* como un concepto de razón y libertad, el autor conduce sus reflexiones hacia el reconocimiento de una estructura intersubjetiva de la libertad en el sentido de una reciprocidad forzosa, en la que cada *libertad singular* ansía la otra, pero no como mera apetencia, sino más bien como modo necesario de autodeterminación del sujeto, como libre. Es de destacar la concisa explicación de la conexión entre razón y libertad, en la que Valls deja claro el paso de Hegel hacia la identificación de la comprensión intuitiva con el puro *nous* de Anaxágoras y además acentúa la equiparación hegeliana del ser —al inicio de la *CdL*— con el conocimiento inmediato de lo absoluto de Jacobi, de modo que la libertad sea su fin subjetivo, y el conocimiento su modo de producción. Acerca del Estado el autor explica la diferencia entre el estado-nación y estado (como espíritu objetivo) a través de un comentario de los §§ 257 de las *GdPR* y 535; 537 de la *Enzyklopädie*. Esta distinción implica una *interacción de libertades* —que se hace patente a través de la expresión «espíritu ético»— la cual constituye la condición principal del estado. Por último, Valls interpreta la *fricción mutua* como «purificación» del egoísmo y ampliación progresiva del ámbito del interés propio, la cual conforma un reconocimien-

to mutuo como juego de libertades singulares y podría arrojar luz en la «patológica» conciencia de libertad actual¹.

En cuanto a las contribuciones que consideran con nuevas perspectivas otros aspectos de la filosofía hegeliana, encontramos en el volumen las siguientes:

Félix DUQUE (Madrid), con un espontáneo estilo literario —aunque con alusión un tanto acomodada al tema del congreso a través del título de su ponencia— sostiene un discurso narrativo sobre los conceptos más importantes de la filosofía hegeliana —considerando la evolución del pensamiento de Hegel hasta su muerte. Duque desarrolla una conexión de los distintos puntos de partida y modos de exposición de las obras más representativas de Hegel, con el objeto de resaltar la insatisfacción a la que se llega forzosamente por las vías de fundamentación lógica, fenomenológica, histórico-evolutiva, natural-filosófica y especulativa (cf. 117). Como conclusión resalta —con un tono de tragedia lógica asumida— la imposibilidad de redención en los «momentos enciclopédicos» de la filosofía de Hegel, ante la cual sólo podemos mantenernos en una continuación de la lucha contra la naturaleza, que inevitablemente siempre nos deja «un amargo sabor a muerte» en nuestra participación mortal (id.). Una perspectiva nihilista que, por otro lado, puede ser tenida como una introducción honesta, perspicaz y muy personal a la filosofía de Hegel —y al idealismo en general. Un poco menos de distracción anecdótica haría más visible sus interesantes interpretaciones, como por ejemplo la de los dos momentos estructurales (ascendente y descendente) de la *Fenomenología del Espíritu* (cf. 98-99).

¹ Quisiera llamar la atención sobre una posible causa de malentendido en la última cita de la ponencia, a saber: creo que es necesario añadir la línea anterior al pasaje citado, de no ser así, el sentido podría ser otro. Tal como está se da a entender que «[...] el efecto recíproco es solamente sentir que la autosuficiencia es la infinita referencia negativa a sí...» (226), cuando en realidad se trata de que «el recorrido de la substancia a través de la causalidad y el efecto recíproco es por tanto solamente sentir que la autosuficiencia es la infinita referencia negativa a sí...» (*Enzyklopädie* § 157). Subrayados míos.

Hans Jürgen GAWOLL (Bochum), por su parte, tematiza una perspectiva, rica en referencias, de la relación ambivalente entre Hegel y Jacobi, bajo el hilo conductor del paso especulativo «de la inmediatez del ser a la mediación de la substancia». Tras considerar la influencia evidente de los escritos polémicos de Jacobi en Hegel —sugerencias didácticas ricas en sentido para la filosofía de Hegel (cf. 120)—, despliega tres momentos que enfatizan la recepción de Jacobi por parte de Hegel, a saber: a) «Rehabilitación de la inmediatez», b) «revisión crítica de la inmediatez» y c) «dinamización de la inmediatez». Para esto acentúa el autor tanto la certificación de Hegel de que el punto de partida de Jacobi considera la inmediatez presupuesta del ser infinito carente de determinación, como también su crítica —en consonancia con Jacobi— a la acepción de la inanimada inmediatez estática de la substancia absoluta. El autor remite también a la clara ambivalencia entre ambos filósofos que se deja ver en la crítica de Hegel —en la *Enzyklopädie*— al saber inmediato, de tal manera que la ocupación de Hegel con Jacobi conduzca a admitir la necesidad de la inmediatez de un «ser transubjetivo» (132), con el objeto de hacer asequible la racionalidad del espíritu del mundo a través de un proceso de mediación.

Otro tema del congreso es el estudio filológico-conceptual de Pedro CEREZO GALÁN (Granada), que describe la distinción precisa de los términos (categorías según el autor) *Entfremdung* y *Entäusserung* en la *Fenomenología del espíritu*, cuyo resultado puede quedar expresado del siguiente modo: *Entfremdung* = lo ajeno en lo propio = alienación (cf. 63ss); *Entäusserung* = lo propio como extraño = extrañamiento (cf. id). Más interesante aún es la impecable exégesis del autor que demuestra el uso hegeliano del concepto *alienación* dentro del marco de un modo de extrañamiento (cf. 65). En la contribución avanza el autor en su constante misión de disolver toda posible ambigüedad y confusión entre estos conceptos. Un esmerado y minucioso trabajo de mucho interés para la investigación de la filosofía hegeliana en español, pues estos conceptos se han convertido en problemáticos en la tradición de las traducciones españolas de las obras de Hegel.

Con otro campo de interés María del Carmen PAREDES (Salamanca) analiza la primera interpretación de Hegel acerca del escepticismo (contenida en los *Jenaer kritischen Schriften*), con el objeto de demostrar su tesis de que el método de Hegel es ciertamente escéptico ante problemas epistemológicos, lo cual, precisamente por eso, constituye una estrategia no-escéptica, pues —según la autora— Hegel aplica y supera el método escéptico por medio de su objetivo de «destruir» las categorías del conocimiento finito (cf. 175). Esto es posible sólo bajo la concepción del escepticismo que lo considera solo *en relación con la filosofía*, es decir, a través de la comprensión del sentido especulativo que relaciona a ambos (cf. 162). De aquí que Paredes comience por localizar las referencias de la afirmación hegeliana de «auténtico escepticismo» respecto de los modelos de Platón y Spinoza (cf. 161ss). En la exposición queda bastante clara la razón por la cual Hegel tiene a Platón como modelo de verdadero escepticismo; poco claro, en cambio, permanece el apenas explicado caso de Spinoza. Como segundo paso, la autora estudia el método escéptico en la concepción hegeliana, luego analiza las consideraciones de Hegel acerca de aspectos concretos de problemas epistemológicos; en cuarto lugar revisa las limitaciones internas del escepticismo según la comparación hegeliana de los escepticismos antiguo y moderno; y por último, interpreta el significado de la crítica de Hegel a través de la tesis antes mencionada.

Con una inconfundible suspicacia, encontramos también en el volumen la sugerente contribución de José María Ripalda (Madrid) acerca del poco tratado problema de la «inexpresividad del lenguaje» en Hegel. El autor expone su interpretación —en discusión con Paul de Man y J. Derrida y basándose en la tematización paralela de Hegel de los conceptos de signo y lenguaje en *Realphilosophie* y *Enzyklopädie*— de que el carácter alegórico del signo en Hegel constituye el significado de una denominación carente de expresividad en cuyo seno se hospeda un contenido extraño (cf. 197). En contra de la consideración de que la teoría de los signos hegeliana representa un «sistema» y exteriorización de una experiencia interiorizante (de Man) o un modo de «encarnación» de la idea sig-

nificada (Derrida), antepone el autor la crítica de Hegel a la banalidad de la inmediatez de la interiorización, la cual, a causa de la pérdida de su presencia intuitiva, hace inexpresivo el contenido del signo que de suyo es desigual a él. También intenta el autor —con menos rigor— refutar, a través de los textos psicológicos, la interpretación de la *fuerza de poner nombre hegeliana* (cf. 189-192) como mera *actividad de animación o intención significativa* (cf. 191ss).

También Enrique Ureña (Madrid) —excelente conocedor del krausismo— contribuye con una impecable perspectiva historiográfica de la recepción de la filosofía de Krause en la Alemania posthegeliana. Tema que conecta, a modo de engranaje, dos realidades fundamentales en el trasfondo del congreso, a saber: corrientes de pensamiento en España (representadas por el krausismo) y la filosofía hegeliana. La presencia del krausismo en la mentalidad española a mediados del siglo XIX representa —por sus afinidades con el hegelianismo— el primer modo de pensamiento, relacionado con Hegel, de alta influencia en el pensamiento español. El autor se remonta a los inicios del krausismo y resalta la numerosa actividad literaria sobre los juicios positivos mutuos, así como las críticas de delimitación por parte de hegelianos y representantes krausistas. Las discusiones, elogios y afán de patrocinio sobre el krausismo por parte del hegelianismo, terminó destacando la dirección política neutral y enteramente práctica de la filosofía de Krause; elementos éstos que se presentaban atractivos ante la cansada experiencia de corrientes de pensamiento reaccionario (cf. 206).

Tanto las ponencias como las comunicaciones (no reseñadas aquí) muestran la presencia activa *simultánea* de dos generaciones sucesivas de investigadores hispanohablantes —conectados con Alemania, Italia y Portugal— sobre el pensamiento hegeliano, cuyos puntos de vista representan, de suyo, la actualidad propiamente dicha de la filosofía hegeliana en lugares donde hasta hace muy poco era —y sigue siendo— mal conocida y transmitida. Estos resultados representan un buen comienzo que se deja reseñar con poca insatisfacción.

Reynner Franco

PAREDES MARTÍN, M^a del Carmen (ed.): *Mente, conciencia y conocimiento*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2001, 178 pp.

En la conjunción de los términos que dan título a esta recopilación se resumen las líneas maestras de la modernidad filosófica tal y como se presentan *in nuce* en la filosofía cartesiana y lockeana, y se consolidan en Kant. Los textos compilados se interesan menos por tales asuntos fundacionales que por los vínculos entre tradiciones y perspectivas diversas. El enfoque, pese a construirse mediante la mera yuxtaposición de las contribuciones de sus autores, es enriquecedor tanto por su carácter poliédrico y sugerente como por las vías abiertas para desarrollos posteriores. De nuevo, se demuestra que el enfrentamiento de tradiciones (codificado como división entre analíticos y continentales, lo que manifiesta una verdadera falta de rigor filosófico al mezclar dos categorías de clasificación diferentes, la propiamente metodológica con la espacial) no fue durante el siglo XX más que el resultado de una escisión aparente motivada por intereses más bien espúreos. A través de una gran variedad de acercamientos y de opciones metodológicas, el lector se encuentra en esta obra con temas esenciales sobre qué constituye y cómo se delimita el ámbito de lo mental y el acceso cognitivo a ese ámbito y, a través de él, a la realidad misma.

El libro se abre con un trabajo de Mariano Álvarez, «La mente como imagen viva en Nicolás de Cusa», donde se ofrece un matizado análisis de la red semántica del concepto cusano de *mens*. El trabajo sienta las bases de una historia conceptual, que ha de ser constantemente revisada y renovada, de la aparición y consolidación del concepto moderno de «mente» en cuanto espacio privilegiado de acceso epistémico, fuente de toda espontaneidad y potencia de la libre de creación conceptual. La arqueología conceptual propuesta se articula en torno a dos ideas básicas: la mente como actividad (el *ars* como esencia activa y productiva de la mente, *ars* creativa de nociones y no imitativa de las cosas) y la mente en cuanto actividad cognitiva que conoce mediante su *asimilación* de las cosas, a través de imágenes.

Con tono polémico y pretensiones igualmente arqueológicas, Jacobo Muñoz en «¿Heidegger

pragmatista?» contrasta, por un lado, el espíritu cartesiano de la epistemología moderna con la ontología hermenéutica heideggeriana y, por otro, desmarca esta última de recientes lecturas pragmatistas que han crecido en popularidad en las últimas décadas. Si el pragmatismo clásico está dentro de una tradición cartesiana, falsamente catalogada de puramente teorista (una forma de análisis *ontoe-pistémico*, ahora transmutado simplemente a partir de la prioridad de la acción y una decadencia manifiesta del paradigma representacional), la ontología hermenéutica heideggeriana hace descender la teoría como contemplación a un modo más de la existencia. Tras un concepto *existencial* de ciencia, late la idea de que en el habérselas con el mundo el conocer deja de ser básico. Las «ideas», intermediarios representacionales o trasuntos de la capacidad de funcionamiento o practicidad de la que hablaba James, son desbancadas del pedestal filosófico que hacía de ellas la única vía para la inteligibilidad del mundo. Si la epistemología tradicional se articulaba en torno al eje sujeto-objeto, la prioridad de las cuestiones ontológicas en Heidegger le lleva a radicalizar el concepto de verdad, como *desvelamiento de la verdad de las cosas tal como son*.

Pablo Redondo («La existencia frente al ideal del conocimiento») describe con minuciosidad cómo este giro de la hermenéutica se manifiesta en sus primeros momentos a través de un «pacífico» enfrentamiento a la fenomenología husserliana. En una recensión temprana (1919) de una obra de K. Jaspers (*Psychologie der Weltanschauungen*), Heidegger configura un concepto de experiencia con un sentido fáctico de ejecución. Desde él se produce la crítica de la reflexión y de la contemplación (propios de la conciencia pura y de la teoría) como modos de experiencia derivados. El «yo soy» dado en la reflexión no está en el mismo plano que la realidad histórica y ejecutiva de la existencia fáctica. Los actos de conocer se subordinan a los *actos de ser* que configuran todo «presupuesto» o «anticipación» de comprensión y conocimiento, cualquier actividad teórica.

Las tensiones entre la tradición hermenéutica y la epistemología tradicional se revisan en el trabajo

de Vicente Sanfélix titulado «¿Hermenéutica de la epistemología?». En él, su autor pretende que las categorías de «tradición» e «interpretación» sirvan para una relectura de la historia de la epistemología (al menos desde Descartes) como la de una tradición entre otras, transida por una constitutiva temporalidad e historicidad. La aspiración de la epistemología a proceder en su investigación pura desde los fundamentos, sin asunciones no sometidas previamente a crítica, en su búsqueda de objetividad para las representaciones, es una tarea basada en injustificados presupuestos. ¡La epistemología se torna paradójicamente en una tradición de la antitradición, en una tradición dogmáticamente crítica, en una mitificación de la desmitificación! Finalmente, el autor transforma la devaluación hermenéutica de las pretensiones epistemológicas en una dialéctica, en la que la hermenéutica, para no convertirse en filosofía de la sospecha y de la crítica, debe abandonar el ejercicio anterior y dejar abierto un diálogo equilibrado entre interpretar la tradición y criticarla. No muy feliz destino para la epistemología.

La contribución de Ricardo Parellada («La filosofía como análisis conceptual») analiza el germen del método filosófico de la obra precrítica de Kant, quien, frente a la concepción dogmática del racionalismo wolffiano, propone un procedimiento de «análisis conceptual» que el autor acerca menos a las investigaciones lógico-lingüísticas de la tradición analítica surgida con el siglo XX que al análisis fenomenológico de las esencias. Tras revisar la concepción que el siglo XVIII y Kant profesaban de los métodos de análisis y síntesis, Parellada defiende que Kant delimita un ámbito legítimo de la investigación discursivo-conceptual mediante la identificación de principios materiales cognoscibles *a priori*, conocimientos indudables sobre las cosas que han de ser objeto del análisis filosófico. Uno de los grandes retos filosóficos de esta tradición siempre ha sido responder a cuestiones acerca de la procedencia de tales conocimientos materiales y de la articulación de todo conocimiento *a priori*.

El trabajo de María del Carmen Paredes («El tópico fenomenológica de la conciencia») trata los retos cartesianos surgidos de su peculiar delimitación del espacio de lo mental desde la noción más fundamental de *intencionalidad*. La autora distin-

gue tres sentidos propios del término conciencia: en primer lugar, conciencia denota la unidad fenomenológica real de las vivencias del yo empírico, el hecho de que cada contenido de conciencia refiere a una conciencia en cuanto unidad estructurada, entramado de vivencias; en segundo lugar, refiere a la percepción interna o conocimiento de tales vivencias (mediante reflexión), en las que el yo no adquiere de sí mismo un saber intuitivo (de estilo cartesiano, de sí mismo como ser pensante) sino sólo una conciencia de la unidad del fluir de la conciencia; en tercer lugar, la conciencia se limita a los actos intencionales en cuanto referencias a algo objetivo y excluye todos los ingredientes sensoriales de las vivencias. En este sentido, la noción de «contenido intencional» desempeña un papel decisivo en la filosofía husserliana y la autora presenta distinciones fundamentales que siguen vigentes en el debate actual, en especial la peculiar estructura noético-noemática de la conciencia y la complementariedad de las síntesis pasiva y activa en el proceso de producción constituyente del material sensorial en la conciencia.

Sería difícil hacer justicia en pocas palabras a la concienzuda discusión de García-Carpintero sobre la naturaleza de los *qualia*. Las cualidades de la conciencia fenoménica no son entendidas como propiedades intrínsecas de estados mentales sobre los cuales tenemos un peculiar acceso introspectivo, infalible e incorregible (concepción cartesiana de los *qualia*). Su argumento general es que aceptar una caracterización de los *qualia* como estados con contenido intencional y contenido fenoménico, integrados en la *normatividad* de lo mental (evaluables respecto a alguna dimensión) requiere necesariamente aceptar que la conciencia fenoménica involucra aspectos relacionales con respecto al mundo externo. La individuación del contenido de tales estados conscientes no puede comprenderse independientemente a cómo sea el mundo (tesis externista sobre el contenido). Representacionalismo y externismo de la conciencia dan al traste con las pretensiones cartesianas, pero dejan al descubierto la dificultad de dar cuenta del «aparente» (o quizá real) privilegio epistémico en el acceso a tales estados conscientes. Para caracterizar el saber que tenemos de nuestros propios estados de con-

ciencia, García-Carpintero propone que la conciencia fenoménica se caracteriza por un saber no tematizado a través del cual explica la diferencia entre el conocimiento de los *qualia* y de las propiedades objetivas, entre la normatividad de la conciencia fenoménica y la normatividad de los contenidos intencionales (el sujeto ha de estar en una posición privilegiada en el primer caso).

La defensa del carácter externo de lo mental, ahora desde la noción de contenido intencional, la emprende igualmente Juan José Acero («El lenguaje y el origen de la intencionalidad»), pero en el contexto de la tesis denettiana del carácter derivado de la intencionalidad de lo mental respecto al instrumento del lenguaje. Los factores contextuales (que incluyen tanto el mundo como aspectos culturales y prácticas compartidas) son constitutivos de las propiedades de lo mental. En un alarde de precisión argumentativa, Acero desgrana las posibilidades que tiene Dennett de negar la intencionalidad intrínseca de la mente y defender que somos «criaturas gregorianas» (para las cuales, las propiedades intencionales dependen del uso de artefactos o herramientas). Las propiedades representacionales del pensamiento se deben a las propiedades del lenguaje público y otras herramientas simbólicas como medios de representación. Acero muestra cómo Dennett no puede concluir que tales propiedades dependan *constitutiva* (es posible cierto pensamiento sin lenguaje) o *genéticamente* de las propiedades intencionales del lenguaje público (se recalibran, no obstante, las capacidades de la mente intencional con la inserción de nuevos medios de representación). Tampoco funciona un argumento basado en la capacidad de la evolución para el diseño, tal que el diseñador asigna a tal dispositivo surgido evolutivamente propiedades intencionales: la analogía se extralimita, puesto que ser «diseñada» por la evolución no hace de la intencionalidad de las mentes un «artefacto». El diagnóstico final es que las motivaciones últimas de las tesis denettianas proceden de la defensa de cierto antiesencialismo del significado extraída de una constatación de la indeterminación de las propiedades intencionales de los estados mentales. Se puede salvar tal indeterminación sin renunciar a la idea de que la mente tiene propiedades intencionales intrínsecas.

Más difícil de catalogar es el fascinante artículo de Ángel Gabilondo («Lo otro del cuerpo»), que recoge un tratamiento muy diferente en que el sujeto hace de sí su objeto a través de las «artes de la existencia» y las «técnicas de sí». El cuerpo aparece en una riqueza de matices que lo descubren como lenguaje, como ser ambiguo, cosa que vive, que soy yo, «núcleo significativo mudo en el que se anuda la esencia y la existencia». El existir del cuerpo es una tarea de incorporarse, en un itinerario de subjetivación, de equilibrio y tensión de los instintos, de intelección. Frente a la filosofía cartesiana en que el cuerpo se da como simple objeto, Gabilondo recoge una tradición que habla, con Montaigne o Nietzsche, de la indisociable unidad del ser vivo. En el descubrimiento de las formas de aparición de lo otro del cuerpo se traza lo esencial de una genealogía del sujeto moderno. La relación al cuerpo constituye un campo para formas distintas de llevar a cabo la subjetivación. El cuerpo está constituido, en todas ellas, y de modo radical, como alteridad que se muestra en su destino mortal, enfermedad (verdad del ser). El lenguaje del cuerpo es su morir, la aceptación de su finitud y de su alteridad originaria e irreductible.

El yo se convierte en el asunto por excelencia de la reflexión tras Descartes: ¿cómo es posible que el yo se conozca a sí mismo? ¿Proporciona la filosofía algún procedimiento —método— para adentrarse en las ranuras por las que se escapa su esencia y su existencia mismas? ¿Cómo se abre al mundo o cómo el mundo se abre ante él? ¿Hay algún privilegio en el acceso que el yo-sujeto pueda tener a los estados conscientes? ¿Cómo se imbrican en la mente las propiedades fenoménicas e intencionales? ¿Se encuentra el yo a sí mismo en la corriente de conciencia o en el modo de ser de la existencia o en el vivir su cuerpo, se encuentra no como objeto, sino como su historificación, su hacerse? Estas y otras preguntas se desgranán a través de la lectura de los textos variados y heterogéneos que nos propone esta obra que se añade a una lista cada vez más extensa de propuestas de diálogo entre tradiciones y a la aún no tan amplia de contribuciones originales a la filosofía de la mente en español.

Jesús Vega Encabo

CASTORIADIS, Cornelius: *La exigencia revolucionaria*, Acuarela Libros, Madrid, 2000.

Desde los años setenta, se han venido sucediendo una serie de acontecimientos (la crisis del Estado de bienestar en los países europeos, el desarrollo de las tecnologías de la comunicación, la reestructuración del capitalismo transnacional, la desregulación de las relaciones laborales, la caída de los regímenes comunistas y la hegemonía económica, política y militar de Estados Unidos) que han dado alas a un poderoso discurso ideológico acerca del triunfo simultáneo y definitivo del libre mercado, de la democracia parlamentaria y de los derechos individuales en todo el mundo. Es el conocido discurso acerca del «fin de la historia» (Fukuyama *dixit*), que tiene la desfachatez de presentarse a sí mismo como «liberal» y que ha venido siendo denunciado como el «pensamiento único» desde las páginas de *Le Monde Diplomatique*.

Lo que pretende este discurso sedicentemente «liberal» o «neoliberal» no es la conquista revolucionaria de unas libertades iguales y efectivas para todos los seres humanos, sino la preservación reaccionaria de los viejos privilegios (de clase, de sexo y de etnia), la mercantilización de todas las relaciones sociales y la expropiación ilimitada de todos los recursos naturales. Para ocultar y justificar esta estrategia, los ideólogos del «neoliberalismo» recurren a toda una serie de alternativas dicotómicas (sociedad o individuo, igualdad o libertad, totalitarismo o mercado) que son insostenibles teóricamente, pero que les permiten restringir y desacreditar al máximo el espacio de la participación política de los ciudadanos, esto es, el espacio en el que podrían problematizarse todas las formas actuales de dominación social.

Afortunadamente, durante estas tres últimas décadas también han venido proliferando nuevas formas de agrupación política y de movilización ciudadana. Me refiero a los llamados «nuevos movimientos sociales»: pacifistas, ecologistas, feministas, homosexuales, organizaciones de ayuda al desarrollo, etc. Todos estos grupos están repolitizando el conjunto de las relaciones sociales (económicas, tecnológicas, familiares, interculturales, internacionales, etc.) y están empeñados en insti-

tuir una nueva forma histórica de sociedad, una sociedad cosmopolita que se organice de forma solidaria y ecológica.

La multiplicación de estos nuevos movimientos sociales ha servido de inspiración y de estímulo a una renovada reflexión teórica sobre la política. En efecto, en el campo de las ideas está teniendo lugar un claro «retorno de lo político», pero se trata de un retorno que revisa y problematiza la validez de los viejos modelos (contractualista, marxista, nacionalista), para ir más allá de ellos (Chantal Mouffe, *El retorno de lo político*, Paidós, Barcelona, 1999). Por un lado, se trata de analizar las nuevas formas que adopta lo político en la globalizada «sociedad de riesgo» (Ulrich Beck, *La invención de lo político. Para una teoría de la modernización reflexiva*, FCE, Buenos Aires, 1998), en la que los seres humanos han inventado incluso nuevas técnicas para la reproducción y la crianza de sí mismos (Peter Sloterdijk, *En el mismo barco. Ensayo sobre la hiperpolítica*, Siruela, Madrid, 1994). Por otro lado, se trata de releer a los clásicos de la política (desde Platón y Aristóteles hasta Montesquieu y Tocqueville), a la luz de nuestra propia experiencia histórica, y sobre todo se trata de recuperar a algunos autores del siglo XX que han sido injustamente olvidados y que sin embargo podemos considerar como clásicos contemporáneos del pensamiento político. Es lo que ha ocurrido con una autora como Hannah Arendt (1906-1975), que sólo en los últimos años está siendo reconocida como una gran pensadora de la política. Y es lo que debiera ocurrir también con el autor greco-francés Cornelius Castoriadis (1922-1997), del que paso a ocuparme.

La joven editorial Acuarela Libros se dio a conocer recientemente con la publicación de *Panegírico*, un texto de Guy Debord, el impulsor de la *Internacional Situacionista* y el gran crítico de la «sociedad del espectáculo». En su breve andadura editorial, ha publicado ya títulos tan interesantes como el último escrito de Clément Rosset: *La fuerza mayor. Notas sobre Nietzsche y Cioran*. Y ahora recupera una colección de ensayos de Cornelius Castoriadis, el principal animador de *Socialismo o*

Barbarie y el gran teórico de la «institución imaginaria de la sociedad». Las dos publicaciones revolucionarias a las que Guy Debord y Cornelius Castoriadis dieron vida durante los años 50 y 60, a pesar de las difíciles relaciones que mantuvieron entre sí, ejercieron una notable influencia en la izquierda radical francesa, y especialmente en el movimiento estudiantil de mayo del 68. El propio Castoriadis participó en el movimiento de mayo junto con Daniel Cohn-Bendit. Pero, tras esa decisiva experiencia, se alejó de la militancia política activa, y a partir de los años setenta se dedicó a repensar sobre las categorías básicas de la política. El resultado fueron obras tan importantes como *La institución imaginaria de la sociedad*, *Las encrucijadas del laberinto* y *El ascenso de la insignificancia*, todas ellas traducidas al castellano.

En cuanto a *La exigencia revolucionaria*, reúne seis escritos de los años setenta, extraídos de un volumen que el propio Castoriadis publicó en 1979 con el título *El contenido del socialismo*, en donde también se recogían los viejos artículos aparecidos en *Socialismo o Barbarie*. El texto ha sido muy bien traducido por David Monteiro y muy atinadamente prologado por Amador Fernández-Savater. En «Socialismo y sociedad autónoma», que servía de introducción a la edición francesa y que ahora abre esta otra recopilación castellana, Castoriadis no sólo trata de cuestionar los límites del pensamiento político liberal sino también los límites del marxismo, y en particular lo que ambas ideologías tienen en común: la concepción economicista de la

sociedad. Al igual que Hannah Arendt, Castoriadis trata de recuperar la primacía de la política como actividad colectiva, por medio de la cual la sociedad se instituye a sí misma de forma autónoma. Contra liberales y marxistas, Castoriadis pone de manifiesto que la autonomía individual y la autonomía colectiva son las dos caras de la misma moneda: no hay libertad sin igualdad, ni igualdad sin libertad.

Éste es el hilo conductor que sirve de guía y de vínculo de unión al resto de los escritos recogidos en *La exigencia revolucionaria*. Dos de ellos son entrevistas, una mantenida con militantes del PSU francés y otra —la que da título al libro— concedida a la revista *Esprit*; en ambos casos, Castoriadis explica las ideas básicas de su teoría política. En los otros tres escritos, el autor aborda cuestiones más específicas: la igualdad salarial, la creación de una nueva cultura y la revolución húngara de 1956. No es extraño que Castoriadis muestre hacia la revolución húngara, y, en general, hacia todas las revoluciones modernas, el mismo vivo interés que mostró Hannah Arendt: ambos autores encuentran la esencia de la política en la acción colectiva de los ciudadanos, en su fuerza fundadora e instituyente, y en ningún otro momento se manifiesta esta fuerza con tanta claridad como en los grandes acontecimientos revolucionarios que han jalonado la historia contemporánea.

Antonio Campillo

DESCARTES, René: *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, introducción de Mateu Cabot; traducción de María Teresa Gallego Urrutia, Barcelona, Alba Editorial, 1999, 277 pp.

Considerado a veces como un género menor, la «correspondencia» no deja de situarse en ciertos «márgenes» de la filosofía. Apartada de la pura exposición doctrinal, la relación epistolar delimita las inquietudes y preocupaciones de los autores, las razones ocultas, el contexto y la génesis de los problemas.

La correspondencia «Descartes-Isabel de Bohemia» supone además el encuentro entre dos

almas insufladas por una infinita pasión de verdad. Iniciada el 16 de mayo de 1643, se interrumpirá sólo por la muerte del autor de las *Meditaciones*.

Con la «Guerra de los Treinta años», —la primera gran contienda europea—, como telón de fondo, la joven princesa «protestante» Isabel de Bohemia escribe desde su exilio en Holanda, lugar elegido también por el filósofo para mantenerse alejado de los avatares de la vida pública.

La pasión por el estudio de la princesa Isabel, que le llevaba a leer «hasta la madrugada y a asistir a disecciones anatómicas y experimentos científicos» (véase G. De Martino y M. Bruzzese, *Las filósofas*, Madrid, Cátedra, 1996), sorprendió a Descartes viendo en ella a una alumna aventajada, a la que dedicó en 1644 la edición francesa de su obra *Los principios de la filosofía*, un «manual» académico que confiaba que fuera a sustituir a los «escolásticos» por entonces en uso. En esta obra, Descartes exponía cuestiones de filosofía, pero también de astronomía y física, lo cual revelaba el interés de ambos, no sólo por las preguntas propias de la metafísica, sino por un saber mucho más extenso. Isabel, en la correspondencia, interpelará a Descartes sobre todo tipo de disciplinas.

Sin embargo, la princesa, pese a la admiración y devoción que siente por la obra del filósofo, no será precisamente una discípula sumisa. Cuando Descartes expone sobre qué pilares se fundamenta nuestra existencia, a saber: 1º, que hay un Dios de quien dependen todas las cosas; 2º, que el alma es inmortal; 3º, la inmensidad del universo; 4º, que vivimos en sociedad y debemos preferir el bien público a nuestros intereses particulares; y, 5º, que a la vez que hay que aceptar estas verdades debemos seguir las «costumbres» para juzgar siempre adecuadamente, Isabel llevará la «duda» más allá de la doctrina cartesiana. Denunciará que afirmar la existencia de Dios supone negar el libre arbitrio de los seres humanos; que creer en la inmortalidad del alma nos puede llevar a despreciar la vida; y, a su vez, «¿cómo sopesar los males que aceptamos por el bien público?» y ¿cómo aceptar las «costumbres» cuando las hay tan «poco sensatas»? Por otro lado, Descartes admira el *De vita beata* de Séneca y se escandaliza por los principios de *El príncipe* de Maquiavelo, Isabel, al contrario, desenmascara el estoicismo y muestra simpatía, ella, que afirma que «de gobernante nada más tengo el título», por la obra de Maquiavelo.

Pero, sin duda alguna, el aspecto más importante de estas epístolas tiene que ver con los requerimientos de Isabel para que el filósofo le explicitase las relaciones habidas entre el «alma» y el «cuerpo», en concreto, cómo el cuerpo puede

influir en el alma, produciendo a través de su percepción, las «pasiones».

El padre del «racionalismo había afirmado en las *Meditaciones Metafísicas* la existencia de dos sustancias, la «*res cogitans*», esto es, el «pensamiento», concebido como algo inmaterial, puro espíritu, y la «*res extensa*», la «materia», que podía ser explicada en términos de extensión a través de las leyes de la matemática. El sujeto epistemológico frente al universo material, dentro del cual se incluía el propio cuerpo del individuo.

Si bien, en las «Objeciones» a las *Meditaciones Metafísicas* diversos filósofos formularon dudas y problemas sobre el tema, la princesa Isabel de Bohemia planteó la cuestión que, de alguna manera, mayor «tensión» iba a crear en el sistema cartesiano. Descartes mismo reconoce que se trataba de investigar «una materia que nunca había estudiado antes». El análisis cartesiano se había centrado en la «*res cogitans*» y tan sólo en su relación con el cuerpo como acción, no en la forma como el cuerpo podía influir en el alma produciendo las percepciones, emociones y sentimientos.

Descartes entregó un primer bosquejo de su trabajo a Isabel, que, tras formular aquélla ciertas dudas, corrigió y fue publicado en 1649 como *Las pasiones del alma*. Como indica Eugenio Garin la correspondencia con Isabel de Bohemia constituye «el precedente, el fondo y el comentario de *Las pasiones* y forma cuerpo con el libro» (véase E. Garin, *Descartes*, Barcelona, Crítica, 1989). Después de leer este libro, lo cierto es que, parece que no pueda admitirse de forma tan tajante como en obras anteriores, la separación dualista entre cuerpo y alma.

Descartes estudiará las pasiones principalmente desde un punto de vista «físico». Las pasiones son asunto de la física, de la fisiología. He aquí la «novedad» del planteamiento cartesiano con respecto a los filósofos antiguos, que se habían aproximado a ellas desde una perspectiva moral. Como una máquina formada por el corazón, el cerebro, los músculos, nervios, arterias, venas, etc, el movimiento de los espíritus animales en el cuerpo causan, mantienen o fortalecen las pasiones del alma.

Pero Isabel no dejará que Descartes evite los aspectos morales de su teoría. Le interpelará no

sólo por el aspecto fisiológico de las pasiones, sino también «de qué forma corrompen el raciocinio», tema presente en la concepción estoica de la vida. Así, al final de las partes segunda y tercera de *Las pasiones del alma*, Descartes pasa a considerar ciertos aspectos sobre los fundamentos de la moral, que en otras ocasiones había, de forma intencionada, obviado. Lo cierto es que su consi-

deración de la «bondad» de las pasiones ya adelanta análisis spinozianos.

Tras la muerte de su maestro, la princesa Isabel de Bohemia no volverá a encontrar otro interlocutor de su talla hasta treinta años después, G.W. Leibniz.

Antonio José Cano López

LAUTH, Reinhard, *La Doctrina trascendental de la naturaleza de Fichte según los principios de la Doctrina de la Ciencia*, (trad. Alberto Ciria y Jacinto Rivera de Rosales), U.N.E.D., Madrid, 2000, 195 pp. ISBN 84-362-4044-8.*

Que nadie se extrañe de no encontrar referencia alguna a la filosofía de la naturaleza de Fichte en las historias de la filosofía. La razón es bien sencilla. Si nos dejamos llevar por los tópicos no se había ocupado de tal asunto. Las cosas parecen estar aún más claras cuando R. Lauth, sin duda uno de los mejores conocedores de Fichte, afirma al comienzo de la obra que nos ocupa que éste no esbozó filosofía de la naturaleza alguna (cf. las primeras líneas de la introducción, p. 15). Pero a continuación presenta la nota discordante de atreverse a afirmar que con respecto a Fichte la filosofía *general* de la naturaleza puede reconstruirse «en una consecuencia y una sistematicidad asombrosas, si bien no tratada en un escrito específico.» (p. 17). No se trata de una cuestión baladí. Lo que está en juego es —nada menos— si la Doctrina de la Ciencia es un sistema científico sostenible: el único, dirá Fichte (cf. *ib.*). Pues bien, partiendo de las extensas reflexiones de Fichte sobre la posibilidad y la forma fundamental de la naturaleza, sobre todo anteriores a 1802 (cf. *ib.*), Lauth marca claramente cuáles son los límites de su trabajo y explícitamente se abstiene de enjuiciar la doctrina de la naturaleza de Fichte (cf. p. 19). Nadie se lo podrá reprochar, pues con esta obra lo que hace el autor es no ya desmontar un tópico bien arraigado, sino señalar un territorio por descubrir. Y para ello emplea un estilo duro, en un texto caracterizado

por una sobreabundancia de citas que no facilita seguir el hilo argumental, aunque para tal empresa el lector tiene a su favor el disponer de una cuidada traducción al castellano de dos buenos conocedores del terreno que pisan.

En Fichte encontramos la doctrina de la naturaleza perfectamente situada, como una de las doctrinas particulares de la Doctrina de la Ciencia, cuyos principios toma como puntos de apoyo. Aunque hay que precisar que Fichte no expuso ninguna doctrina de la naturaleza como disciplina de la Doctrina de la Ciencia (cf. p. 89), y la razón de ello es que le faltaban los extensos conocimientos a posteriori necesarios. De modo que se limitó a la exposición de las leyes fundamentales a priori de la naturaleza, a su fundamentación epistemológica y a su conexión general con las leyes particulares. Él era muy consciente de todo ello, de modo que cometería una gran injusticia quien no encuadrara de esta forma su intento. Hecha esta advertencia, en lo que sigue vamos a atrevernos a cuestionar la concepción global que la Doctrina de la Ciencia tiene de la naturaleza. Se trata de si la filosofía de la naturaleza de Fichte es realmente posible o no. Tal vez las historias de la filosofía no hayan sido del todo injustas con él.

Un buen punto de partida puede ser la pregunta por la racionalidad de la naturaleza, una cuestión del todo central y claramente decidida para Fichte. Entre naturaleza y razón va a haber siempre un hiato: «[...] mediante la naturaleza no se engendra jamás la razón. [...] la razón surge mediante un salto

* Oscar V. Fernández Pita. Avda. Vivero 15, 3 - 15403, Ferrol. (oscar_fdez@hotmail.com)

[...]. El animal permanece animal.» (p. 146). O también: «La naturaleza no engendra por sí misma la razón, pues ella misma no es racional. La razón sólo se engendra mediante la razón. [...] [la libre actividad de un ser racional] ya no corresponde a un proceso natural [...]» (p. ib. Cf. tb. p. 151). Desde estas coordenadas —dice ahora Lauth— no va a ser posible hablar de una «evolución» que haya dado lugar a la conciencia (cf. p. 153). Ni tampoco puede la vida partir de la naturaleza muerta. Lauth nos indica cómo «según muestra la Doctrina de la Ciencia, no puede pensarse una «transición», es decir, una secuencia inteligible, de la vida a partir de la naturaleza muerta, ni una «transición» de la vida orgánica a la reflexión racional.» (p. 173s). Aunque, pese a todo, Fichte pretende seguir hablando de unidad en la naturaleza (cf. p. 166). En resumidas cuentas, para Fichte «a la razón no nos elevamos por medio de ninguna [...] transición, sino por un salto. Por eso en filosofía hay que partir necesariamente del Yo, porque éste no es deducible [a partir de la naturaleza]; y por eso la tentativa [...] de explicar las manifestaciones de la razón a partir de leyes naturales será eternamente irrealizable.» (p. 174).

Como es bien sabido, a esa comprensión llegó llevando hasta el final la transcendental kantiana (cf. p. 176). «El planteamiento de Fichte es *transcendental*, y esto significa que tiene una orientación prioritariamente epistemológica.» (p. 175). Uno de los puntos decisivos que de ahí extrae Lauth es que las determinaciones ontológicas de los objetos se presentan desde las epistemológicas, de modo que —añadimos— las leyes que hay en nuestra razón son para la naturaleza. Lauth cita (en p. 183, aunque la citamos por p. 102s.) la carta de Fichte a Schelling de 15.11.1800: «La *realidad de la naturaleza* [...] aparece en la filosofía transcendental como totalmente *encontrada*, y en concreto como *terminada y completa*; y esto (el que es encontrada) no según sus leyes *propias*, sino según leyes *inmanentes* de la *inteligencia* [...]. La ciencia, que mediante una libre abstracción hace de la naturaleza su único objeto, (justo porque hace abstracción de la inteligencia) ciertamente tiene que poner la naturaleza como algo *absoluto*, y hacer, mediante una *ficción*, que ésta se constru-

ya a sí misma». La aclaración que hace Lauth en el resto del párrafo es muy esclarecedora: «Por tanto hay que discernir con sumo cuidado en qué pasajes de la Doctrina de la Ciencia aparecen declaraciones sobre la naturaleza o sobre procesos naturales en dicho sentido ficticio —en los cuales hay que tener presente que hay que entenderlos precisamente de un modo impropio—, y en qué pasajes se hacen declaraciones en un sentido propio y transcendental, que es el único verdadero» (p. 103). Así que el modo transcendental es el único y verdadero, sobre esto no cabe la menor duda. Ahora bien, si, como sostiene frente a Schelling, la realidad en la naturaleza aparece como absolutamente encontrada, esto es, *no* según leyes *propias* de la naturaleza, sino según leyes inmanentes de la inteligencia, cabe preguntarnos qué sentido puede tener entonces la filosofía de la naturaleza, y no es otra la cuestión a la que nos estamos refiriendo.

Más aún, yendo a la que sin lugar a dudas es la preocupación más cara a Fichte, esta vez en carta a Reinhold (enero 1800): «Mi sistema es de comienzo a fin sólo un análisis del concepto de *libertad*, y, en él, nada puede contradecir este último, por cuanto no entra ningún otro ingrediente» (p. 172). Y si parece a todas luces claro que en la naturaleza las relaciones están regidas por la necesidad (o, puesto que, en palabras de Lauth, lo contingente «*se excluye del ámbito de la naturaleza*», cf. p. 85), ¿cómo cabe entonces, desde estas coordenadas, hablar de filosofía de la naturaleza, si acabamos de ver que es encontrada «no según sus leyes *propias*»? Si el suyo se define como el sistema de la libertad, ¿cómo comprender desde ahí lo que por principio escapa a ella, esto es, la naturaleza? Parece difícil no ver esa dificultad en querer hablar de filosofía de la naturaleza en Fichte.

Una forma fructífera de abordar el problema puede ser retomando el hilo de la argumentación de Lauth, quien en el *excursus* del libro relaciona a Fichte con Schelling (de quien se refiere sobre todo a *Ideas*, cf. p. 179), haciendo de éste el punto de llegada de su argumentación. Comencemos desde ahí. La coincidencia nominal entre ambos autores sería desde luego fácil de establecer. Ambos aceptan —lo mismo que hablar de un «alma del

mundo»— hacer de la libertad el principio de la naturaleza. Fichte lo dice con todas las letras: «la libertad es el principio de la naturaleza» (p. 174). Pero en absoluto se refieren a lo mismo. La libertad de uno y de otro son bien distintas, puesto que la comprensión de ambos es claramente contrapuesta. Veámoslo. Fichte: «La naturaleza es producto de la inteligencia; ¿pues cómo podría la inteligencia, si no es mediante un círculo manifiesto, ser aquí de nuevo producto de la naturaleza?» (p. 191). En este punto son ambos autores irreconciliables. Ya hemos visto cómo la naturaleza ha de ser algo encontrado. Para Fichte «el Yo es limitado realmente de un modo sólo *fáctico*». (p. 89). Y ahí va a estar precisamente la cuestión: si la limitación con la que el yo se encuentra, es algo que viene de fuera o que obedece a leyes propias. Dice Fichte acerca de Schelling: «Él piensa la naturaleza como *una actividad* que es obstaculizada por otra actividad, y que sólo así genera fenómenos. La *inteligencia* es por el contrario una fuerza que se posee y se obstaculiza *a sí misma por sí misma*: ésta es la verdadera oposición. Él jamás debería obtener esto de la naturaleza» (p. 188).

Los dos caminos están muy alejados. Por un lado la Doctrina de la Ciencia «no conoce ningún devenir inconsciente de un alma del mundo antes de despertar de la autoconciencia» (Lauth, cf. p. 185). Por el otro añade Lauth que Schelling no puede explicar por qué se llega a un devenir temporal en la naturaleza, pues con la relación que establece Schelling atribuye inteligencia a la naturaleza, de modo que llegaría a «presupuestos impensables» (cf. p. 193). Se trata de galaxias distintas. Esta naturaleza no puede en modo alguno casar con la inteligencia tal y como la concibe la filosofía trascendental. La oposición resulta insalvable y

no hay mediación posible. Según Lauth, la solución propuesta por Schelling, lo mismo que la de Hegel (de quien Fichte rechaza la reflexión, cf. p. 76), «han introducido fuerzas ocultas en la naturaleza» (Lauth, p. 173). Más aún, con su pretensión de captar la totalidad de la naturaleza, plantean una nueva visión al precio de su impensabilidad. En sus propias palabras, en lo que pretende la imposibilidad de salvación para la filosofía de la naturaleza de Schelling y Hegel: «Schelling y Hegel, a diferencia de Kant y Fichte, destruyen [...] de un modo rigurosamente idealista la filosofía racional en favor de un irracionalismo fundamental». (p. 194).

En definitiva, han sido mencionadas algunas cuestiones que deberían ser resueltas por un planteamiento trascendental que aspirara a dar cuenta de una forma «propia» (por usar su mismo lenguaje) de la naturaleza. La obra a la que nos hemos estado refiriendo tiene el indudable mérito de señalar el terreno, pero las cosas distan mucho de estar claras. Así que de momento tal vez lo mejor sea apelar a la prudencia. Mientras el desarrollo de tales cuestiones no termine por abrir la veda de la filosofía de la naturaleza de Fichte, nos queda aún una larga navegación entre la Escila de la incompreensión y —para quien acepte el diagnóstico de Lauth/Fichte acerca de Schelling y Hegel— la Caribdis de la irracionalidad. En cualquier caso, son capítulos bien distintos, si bien no ya según el índice dictado por Hegel, de ese libro al que se refiere Lauth (p. 19) cuando habla de que «la filosofía de la naturaleza del llamado idealismo alemán es en su conjunto por ahora un libro cerrado, y requerimos de una clave para su comprensión».

Oscar V. Fernández Pita

RATTO, Franco: *Materiali per un confronto: Hobbes – Vico. Studi sul Linguaggio, sulla Comunicazione e sull'Apprendimento. Collana diretta da Roberto Fedi e Marcel Danesi. Guerra Edizioni, Perugia, 2000, pp. 181.*

RATTO, Franco: *Hobbes tra scienza della politica e la teoria delle passioni. Legas Brooklyn, N. Y., Ottawa y Toronto (Ontario), 2000, pp. 160.*

Desde hace años la actividad intelectual de Franco Ratto sigue dos direcciones interrelacionadas entre ellas. Una, de carácter organizativo, consiste en la promoción de congresos internacionales sobre la obra de Giambattista Vico. Concebidos como encuentros interdisciplinarios éstos aspiran a poner en contacto especialistas provenientes de diferentes mundos culturales y de diferentes ámbitos de investigación. En la dirección más propiamente científica de sus estudios, Franco Ratto se dedica totalmente a la compilación bibliográfica y al estudio de los problemas de la historia de la filosofía tal como aparecen en la obra de Giambattista Vico. Y de Vico lo que mayormente le interesa son las aberturas a los distintos contextos históricos. Los dos recorridos de trabajo divergen sólo aparentemente entre ellos. En realidad, se entrecruzan y acaban por identificarse: en el uno y en el otro caso Ratto trata de lanzar un puente y abrir un diálogo o de establecer una «confrontación» entre distintas cuestiones, distintas perspectivas críticas y distintos contextos.

Estas dos monografías respectivamente se basan, la primera, en las múltiples correspondencias temáticas y conceptuales comprobables entre algunos textos de Hobbes y otros de Vico, y la segunda, más compleja en sus finalidades, en las relaciones entre psicología y política o (por decirlo en términos de la analogía entre la *polis* y el alma humana de la *República* de Platón) en los nexos entre las pasiones en el cuerpo de la ciudad y aquellas del alma. En su conjunto ejemplifican el tipo de investigación científica en el que Franco Ratto está implicado. Reproponen a la atención a los estudiosos dos temas: la vieja pero todavía viva y controvertida cuestión del papel que las problemáticas «modernas» y a veces también el léxico de Hobbes ocupan en la obra de Vico; y la importancia que el pensador inglés, influyente en los años a

caballo entre el siglo diecisiete y dieciocho, va todavía reconquistando en los debates contemporáneos de las doctrinas políticas.

En las interpretaciones que del pensamiento de Hobbes se daban tanto en el siglo diecisiete como en las reflexiones críticas de los últimos años, queda un hecho inalterado: la extrema ambigüedad de sus teorías morales, religiosas y políticas. Para algunos sería un ateo o al menos un hereje que quiere la religión sometida a la voluntad del soberano. Y se había visto, ya en su tiempo, como un naturalista, defensor de un monismo materialista, del poder absoluto y de la guerra como condición de los hombres en el estado de naturaleza. Para otros, Hobbes sería un cristiano, un calvinista que se adhiere a la iglesia episcopal y que, frente a la realidad de la guerra de los treinta años, en el *Leviatán* (en su portada figura el soberano con el báculo en la mano del obispo) argumenta a favor de la tolerancia religiosa. De él se subrayaba el pensamiento contrario al dualismo y mentalismo cartesiano, y, a diferencia del clero anglicano de la época, el espíritu auténticamente democrático que teoriza el principio —juizado subversivo por sus adversarios políticos— de la necesidad del consenso popular para la legitimación de la autoridad civil.

Los estudiosos contemporáneos de Hobbes tratan de desatar la interna, permanente contradicción de tantas tesis sostenidas por él alineándolo y forzándolo hacia una u otra vertiente ideológica de las distintas posiciones. La imagen predominante del filósofo —un «moderno» cuyo pensamiento encarna y justifica los valores burgueses— viene comunmente deducida de algunos elementos biográficos que deberían eliminar todas las sospechas de ambivalencia y presentarlo en su supuesta coherencia doctrinal. Se acentúa su vínculo de trabajo con Francis Bacon (de quien fue secretario entre el 1618 y el 1622 y de quien acepta el principio

«*scientia propter potentiam*»); la amistad con el veneciano Fulgenzio Micanzio (sostenedor de Paolo Sarpi), con Galileo (conocido en Florencia en el 1634), y, en el período del exilio en París, con Marin Mersenne, en cuyo círculo se hizo amigo de Pierre Gassendi (que trató inútilmente de convertirlo al catolicismo) y enemigo de Renè Descartes. Leo Strauss y C. B. Macpherson, mencionando las interpretaciones más acreditadas de Hobbes en los últimos decenios, presentan a Hobbes como un fundador de la modernidad. A. E. Taylor y Herbert W. Hirschmuehlen mueven serias objeciones a estas lecturas desde una perspectiva ética y religiosa. (Véase a propósito el reciente volumen dirigido por Daniela Bostrenghi, *Hobbes e Spinoza, Scienza e Politica*, Napoli, 1992).

Materiali per un confronto: Hobbes — Vico recobra, como se ve en el título, uno de los puntos más espinosos de la bibliografía de Vico: las «analogías» y las «divergencias» (pág. 18) entre los dos filósofos. Temas como el antropomorfismo, la providencia, la tradición lucreciana, la historia, el sentido del mundo civil, las formas de gobierno, el origen de la sociedad, la creatividad del conocimiento, el materialismo, etc., por mucho tiempo han llamado la atención de los estudiosos, a partir de Nicolini hasta Badaloni, Focher, Child, Garin, Bobbio, Cristofolini, Hosle, y Montano (págs. 18-24). Franco Ratto, a diferencia de sus predecesores, no ofrece una explícita valoración del sentido que atribuye a la filosofía de Hobbes o a la de Vico. Se limita, sobre todo, a compilar un censo o comparación directa de materiales comunes a los dos filósofos. Las secciones que, diligentemente transcritas o traducidas en italiano e inglés, organizan la esquelética, sistemática compilación (con la deliberada exclusión del ya demasiado conocido principio del *verrumfactum*) incluyen estado de naturaleza; religión; conato; antropomorfismo; poesía; pasiones; fantasía; origen del estado; utilitarismo; historia de los hebreos/nobles; y carácter científico de la obra.

Este estudio se puede así definir como radiografía, y no como análisis, o prolegómeno a una futura interpretación. Aunque, como aclara Franco Voltaggio en el «Prólogo» y Franco Ratto confirma al inicio de su sondeo, la convergencia de los

temas presupone y ratifica la persuasión que Vico, aunque con una cierta «ambivalencia», haya «asimilado» las tesis hobbesianas en apariencia abveras (págs. 14-17). Esta hermenéutica de Ratto evoca, con oblicua pero clara evidencia, una hermenéutica inspirada en los criterios del esoterismo de Leo Strauss. Como se sabe, Strauss con procedimientos exegéticos no privados de monotonía se detenía sobre la diferencia entre pretendidos significados íntimos y estrategias de ocultación del sentido, entre sentidos aparentes y significados escondidos, en prácticamente todos los grandes textos de la tradición occidental (desde Maimónides hasta Spinoza y Hobbes, y desde Maquiavelo hasta Rousseau y hasta Vico). (Desde hace años, se me conceda añadir, circula entre la legión de epígonos de Strauss, prestigiosamente instalados en las mayores universidades americanas, unas fotocopias casi del todo ilegibles de las últimas lecciones, en clave esotérica, casi del todo ilegibles que Strauss dio a la universidad de Chicago y dedicadas a Vico).

Para entender con una cierta precisión la lectura en clave moderna de Hobbes (e, indirectamente, la de Vico) ofrecida por Ratto conviene prestar atención a la segunda monografía, *Hobbes tra scienza della politica e teoria delle passioni*. El ágil volumen, que se presenta como un diálogo a distancia con los ensayos de psicología política de Anna Maria Battista, examina algunos aspectos del pensamiento político de Hobbes («las causas que determinan la ruina de los estados» y «la incidencia...de las pasiones...sobre este aspecto específico de su doctrina» [pág. 9]). A tal fin «humano» (pág. 60), pone a fuego los párrafos, capítulos o diálogos dedicados a la fenomenología de las pasiones, virtudes y defectos en los *Elementa Philosophiae*, en el *De cive*, en el *Leviatán* y en el *Behemoth*. De la recopilación de los textos de Hobbes y del ensayo crítico introductorio de Ratto, aparecen claramente en filigrana el retrato de un filósofo racionalista no reducible, en sustancia, en los límites de un convencional mecanicismo. Es más, prefigura y está próximo (la oportuna referencia a la traducción hobbesiana de Tucídides lo demuestra) al sentido histórico que más tarde Vico llevará a su plena realización. De hecho, Ratto con-

firma la intuición clásica de Strauss: la filosofía política (o *civil philosophy*) de Hobbes, que parece moderada como la física galileana, no deriva realmente de la ciencia moderna.

A diferencia de Strauss, cuya interpretación teatralmente viola la letra del pensamiento de Hobbes, Franco Ratto prudentemente ofrece una parcial pero correcta perspectiva sobre la relación entre racionalidad y pasión en Hobbes e, indirectamente, en Vico. En este sentido, sus hallazgos marcan un notable progreso en la historia de las interpretaciones de Hobbes y de las fuentes del pensamiento de Vico. La relación que une a los dos filósofos podría ser ulteriormente ampliada por un examen de la común tradición de filosofía moral que parte de Grocio y atraviesa las obras de Selden,

Cumberland, Pufendorf y Hobbes para llegar a Vico. También el nominalismo lingüístico de Hobbes roza las concepciones retóricas de Vico. Quedan, de todos modos, notables divergencias entre los dos. Hobbes excluye de la «ciencia», que él identifica con la filosofía, toda proposición que registra memorias o sensaciones. Por lo que concierne a la figura de Hobbes, hay que subrayar que la atención a la insistencia con la cual Hobbes en el *Behemoth* afirma que la religión debe ser ley, sería útil a la lectura del egoísmo psicológico como fundación de la teoría política.

Giuseppe Mazzotta
Yale University

(Traducción de Concepción Morillo Vergel)

RIVERA GARCÍA, Antonio: *Republicanism calvinista*, Murcia, Res publica, 1999, 191 pp.

Como el propio autor advierte, *Republicanism calvinista* constituye una reelaboración de la primera parte de su tesis doctoral. Sin embargo, hemos de advertir ya que el discurso de esta obra no queda por ello escindido respecto de su segunda parte, también, por cierto, publicada (*La política del cielo. Clericalismo jesuita y estado moderno*, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms Verlag, 1999), porque Rivera ha elaborado dos ideal-tipos en cada una de ellas, denominados por él como «republicanismo calvinista» y «clericalismo jesuita».

El espíritu weberiano de ambas obras le lleva por tanto ha construir y describir dos discursos autónomos, sólo relacionados para denunciar sus distancias y fisuras respectivas. Si en *La política del cielo*, el autor puso a punto con medios europeos una herramienta conceptual con la cual comprender los déficit de modernidad de España, en la obra que reseñamos aquí la herramienta conceptual tiene un marcado carácter centrífugo que le hace mirar a Europa con el objetivo de demostrar que, más allá de la definición canónica de reacción-revolución (Schmitt, Koselleck), tras las guerras europeas de religión, Calvino supo poner las bases para un republicanismo cosmopolita. La Europa mo-

derna no es sólo absolutista: también pretende ser republicana. Aquí Rivera se encarga de recordarnos a Kant como heredero, no tanto de la religiosidad calvinista, como de las categorías republicanas latentes en la teología del ginebrino.

El acierto formal de la obra consiste en que su división tripartita corresponde a la constitución tripartita del ideal-tipo del «republicanismo calvinista». Así, en el capítulo 1: «La antropología calvinista» se sostiene la tesis del *servo arbitrio*, según la cual, «aun por necesidad, pecamos voluntariamente» (p. 37). La paradoja se supera al distinguir entre la esfera externa y la esfera interna. Por tanto, externamente nadie constriñe al hombre a pecar; ahora bien, si peca es justo porque internamente no es un elegido, es decir, no cuenta con el beneplácito del horrible e inexcrutable decreto de Dios sobre los hombres. Aun así, continúa Rivera, el elegido jamás tendrá certeza absoluta de serlo, pues la constitución corrupta humana impide poseer el don de la perseverancia (vid. el cap. 1.3. sobre el mito de Adán). Esta descripción antropológica se cierra con el abismo abierto entre voluntad y entendimiento, sobre el cual reposa la tortuosa dialéctica entre el conocer, el querer y la posibilidad de poder actualizar el deseo conocido.

En el capítulo 2, «La teoría jurídica de la Reforma calvinista», el hallazgo calvinista de la escisión externo-interno ahora se sustancia en la separación de ley interna (ética/religión) y ley externa (derecho). Rivera se apresura a recordarnos en este punto las reelaboraciones kantianas y weberianas de estas premisas. Asistimos a los antecedentes religiosos (más que teológicos) de un determinado modo de filosofar. Asimismo, también se vale de la teoría de los juegos de lenguaje de Wittgenstein para remarcar la cesura de sentido entre ambos dominios: el interno de la ética, y el externo del derecho (pp. 75 y ss.). La confusión de ambos dominios, por ejemplo, llevó a España a un exceso de «juridificación» teológica de la política, de la misma manera que abocó en Europa hacia el absolutismo o al jacobinismo. Calvino se percató de que, una vez el hombre no puede tener certeza de formar parte del excelso grupo de los elegidos, no puede tampoco imponer sobre los condenados la ley redentora, pues ésta no se objetiva jamás. Asimismo, incluso el deber cristiano de la caridad obliga al «santo» a vivir junto al hombre histórico o corrupto, pues es en el tiempo donde el hombre pone a prueba el juego de la administración del deseo. Mas, en este juego, el cristiano no dispone de más estrategia externa que su trabajo más o menos recompensado. Nadie puede administrar la salvación; los ritos de Roma son mera superstición del mundo externo. La Iglesia invisible es un *desideratum* externo; sólo un estado justo políticamente, con una determinada comprensión antropológica, puede aspirar, y sólo aspirar, a ser justo en la historia. Con esto entramos ya en el capítulo 3, «Teoría política calvinista», en el cual Rivera centra su análisis en la *Política* de Althusius.

La clave de la política del «republicanismo calvinista», frente al absolutismo, consiste en la escisión soberano-representante. Partiendo, al igual que Hobbes, del mito del contrato social, Althusius considera, por el contrario, que de esta base contractual inicial no se sigue la identificación entre representante y soberano. La representación no deja de ser nunca una comisión que el soberano —los ciudadanos— delega en el representante —gobernante—. La clave antropológica de esto es el juicio común; la clave teológica, la corrupción universal.

Todo ciudadano, en mayor o menor grado, está en condiciones de establecer un juicio (sentido común), acerca del cual jamás se equivoca dado que surge del propio interés (corrupción natural). Por tanto, el *telos* de la política republicana consiste en atender al egoísmo innato en el hombre en sus múltiples manifestaciones, de tal manera que se equilibren a través del *telos* jurídico de una justicia distributiva «inspirada» internamente por las tablas dadas por Dios a los hombres. Tal inspiración, paradójicamente, se cumplirá en la medida en que la censura pública¹ limite de continuo la voluntad corrupta del representante a la voluntad corrupta del soberano. Sólo así se reajusta democráticamente el estado, sin necesidad de escisiones revolucionarias o reaccionarias ni de comprensiones reduccionistas de la política entendida como la identificación entre poder y fuerza coercitiva.

El movimiento pendular externo-interno que preside *Republicanism calvinista* se sintetiza, pues, así: desde la antropología, obtenemos el par voluntad-ser; desde la filosofía del derecho, el par ética-derecho, y desde la filosofía política, el par soberano (querer)-representante (hacer).

La obra de Rivera da en el núcleo del presente. El proceso de la construcción europea la hace de todo punto pertinente, como él mismo desea hacia el final del libro. Su apuesta parece clara: No hemos de hacernos demasiadas ilusiones acerca del hombre, porque sólo así podremos hacernos moderadas ilusiones políticas, parece decir la tradición desde la que piensa el autor. Cuál termine siendo el modelo europeo no lo sabemos. Ahora bien, parece decisivo el hecho de que hemos de hacernos con categorías que, anclando en el pasado y cargadas de futuro, no sufran el lastre de conceptos políticos cargados de pasado y peligrosamente anclados en el presente. No es un juego de palabras; es una apuesta filosófica y política.

Rafael Herrera Guillén.

1 Cf. A. RIVERA, *Historia conceptual de la censura política concentrada: del Eforato calvinista al Tribunal Constitucional*, Res publica, 3 (1999).

SÁNCHEZ MECA, D.: *Teoría del conocimiento*, Madrid, Dykinson, 2001, 750 pp.

A la hora de elaborar un manual de Teoría del Conocimiento uno se encuentra siempre ante la alternativa de elegir entre una orientación histórica y otra sistemática. El profesor Sánchez Meca se ha decantado por la primera opción, pues, aunque desde la misma presentación del libro, escribe que en su segunda parte (pp. 361-741) pretende una «*forma de organización, más sistemática*», no termina nunca de desprenderse de la orientación de historiador de la Filosofía con la que ha elaborado la primera. De hecho, si la parte pretendidamente histórica se interrumpe con la exposición del idealismo hegeliano, el bloque sistemático no se inicia con el planteamiento de algunos de los grandes problemas de la epistemología: fuentes del conocimiento, criterios de demarcación, el papel de lo apriórico, los universales, etc., sino con la fenomenología husserliana, y continúa con la exposición de la filosofía analítica, después con Popper, la hermenéutica y, finalmente, la teoría crítica; esto es, se resuelve con el tratamiento de los grandes paradigmas filosóficos milnovecentistas. En definitiva, estamos ante una historia de las doctrinas gnoseológicas desde Platón hasta Habermas.

La orientación histórica del libro no le merma valor alguno. Se trata de una opción que permite al lector —principalmente al estudiante, que es, al fin y al cabo, para quien está pensado el libro— orientarse en los grandes problemas del conocimiento desde un punto de vista genético, encontrar las conexiones que esos problemas tienen con otros aspectos de las filosofías analizadas, sin olvidar el tránsito por lugares que no son habituales en la mayoría de los manuales al uso de la disciplina. Me refiero, por ejemplo, al capítulo con el que se cierra la primera parte: «Conocimiento y dialéctica: de Hegel a Marx», y, más concretamente, al apartado «Trabajo y conocimiento». Reparemos en que la Escuela de Frankfurt siempre ha insistido, con razón, en que Marx habría sido el primero en percatarse de que la actividad del sujeto, en la síntesis trascendental, es una hipóstasis idealista del trabajo humano transformador de los objetos naturales (véase, por ejemplo, Th. Adorno, «Aspectos...», en

Tres estudios sobre Hegel, Madrid, Taurus, 1969, pp. 30 y 55; y *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975, pp. 178-180; J. Habermas, *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982, pp. 32 y ss.). Como subraya el profesor Sánchez Meca, «*la unidad de la objetividad de los objetos posibles [no] se constituye en la conciencia trascendental, sino en la esfera funcional de la acción instrumental*» (pág. 347). Lo que permite, ciertamente, hablar de la producción social del conocimiento, una idea con la que Marx introduce un giro radical en la historia del pensamiento occidental y, especialmente, de la epistemología, pues consigue, además de «sociologizar» el sistema categorial del pensamiento (en su caso, socio-económico), denunciar —y esto es lo decisivo— la construcción del dato empírico; un punto de partida obligado para toda teoría crítica que quiera vincular, sin excesos utopistas, la crítica del conocimiento con la teoría crítica de la sociedad.

Precisamente, la crítica de la tradición gnoseológica moderna, que siempre pensó en la actividad constituyente de una racionalidad pura, le sirve al autor para enfocar y dar unidad temática —y no sólo continuidad histórica— a la segunda parte del libro, pues, en último término, la filosofía del lenguaje anglosajona y la hermenéutica continental no han sido más que formas de pensar la historicidad y situación de una razón que la Modernidad pensó exenta.

En el capítulo de las ausencias, echo de menos «además de figuras hoy inexcusables para la disciplina: Kuhn, Foucault, Quine, Putnam, Rorty...» —algún capítulo dedicado a figuras como Comte y Nietzsche. La primera casi está justificada, porque tradicionalmente ha sido el gran desconocido, el gran *padre negado*, según acertada expresión de Martin. Pero no deberíamos olvidar que es en él cuando la teoría del conocimiento se transforma en teoría de la ciencia. En efecto, para Comte hay una diferencia radical entre los primeros filósofos modernos y los que vivieron a finales del XVIII y principios del XIX. Aquéllos, cuando hablaban del conocimiento se referían al conocimiento por hacer, a la ciencia que estaba en constitución, en ger-

men, la que en esos momentos se estaba fraguando en Galileo, en Kepler, en Newton. Pero en cambio, cuando después de Kant se habla del conocimiento, se habla ya de una ciencia físico-matemática firmemente establecida. Por lo tanto, la teoría del conocimiento no debe ser una teoría del conocimiento posible, deseable, sino teoría de la ciencia real. Comte consideró, de este modo, que no hay más conocimiento que el propio de las ciencias que efectivamente han sido y, en consecuencia, que la cuestión kantiana sobre la posibilidad del conocimiento tendría que ser resuelta con una investigación metodológica sobre las reglas de constitución y comprobación de las hipótesis o teorías científicas. Es en Comte, pues, donde se produce el viraje de la teoría del conocimiento a la epistemología de las ciencias por el que se interroga el profesor Sánchez Meca en el capítulo 9.

La ausencia de Nietzsche es menos justificable, sobre todo, tratándose de un autor que presentó en *En torno al superhombre* (Barcelona, Anthropos, 1989, capítulos 3 y 4) un lúcido análisis de la concepción nietzscheana del *conocimiento como interpretación*. Y es una ausencia que debería

remediarse en futuras reediciones porque Sánchez Meca sabe que, al calor de las revolucionarias tesis darwinianas, fue Nietzsche, precisamente, uno de los primeros que quiso pensar los límites y presupuestos de la razón exenta de los modernos y, especialmente del transcendentalismo kantiano; uno de los primeros, en definitiva, en concebir el conocimiento tal y como lo entiende el profesor Sánchez Meca desde la presentación del libro hasta el final: como una actividad vinculada a la orientación práctico-vital (pág. 9).

Me gustaría terminar esta reseña crítica destacando el alto valor didáctico del libro. No sólo presenta unos materiales bien estructurados, sino que son continuas las apoyaturas textuales de las explicaciones. Estamos, por tanto, ante un manual que será una utilísima herramienta para los estudiantes de Filosofía en la modalidad «a distancia» —no olvidemos que el autor es profesor de la UNED—, pero también para todo aquel estudiante que quiera acercarse a la disciplina que justifica el título del libro.

Eugenio Moya

SPINOZA, B.: *Ética demostrada según el orden geométrico*, edición y traducción de Atilano Domínguez, Madrid, Trotta, 2000, 301 pp.

«No conozco sino a Spinoza que haya razonado bien, pero nadie puede leerle», escribe Voltaire a d'Alembert. Es posible que la dificultad aludida sea sólo intrínseca a la *Ética*, es decir, derivada del orden geométrico de su argumentación. También es posible pensar en un obstáculo añadido, a saber, el que suscita la reacción de los teólogos de su tiempo considerando a Spinoza un pensador ateo o el que aviva la polémica sobre el panteísmo en Alemania un siglo más tarde. Tal vez por ello, y pese al interés de algunos filósofos ilustrados, la obra de Spinoza no se incorpora con pie firme a la cultura hasta el siglo XIX, si bien la traducción de la *Ética* al castellano —de Manuel Machado— ha de esperar hasta 1913. Pero no cabe duda de que Spinoza seguía siendo un pensador maldito, al menos para la cultura hegemónica en España hasta la transición. Constituye un dato significativo que no

se haya hecho otra traducción hasta la de Vidal Peña en 1975, de la que nos hemos beneficiado varias generaciones.

Salta a la vista, pues, la importancia de esta nueva traducción de la *Ética*, la obra cumbre del pensador subversivo. Atrás queda el lastre tanto de los contextos adversos como de los malentendidos filológicos para leer a Spinoza. La nueva versión de Atilano Domínguez constituye una aportación indudable desde el punto de vista de la crítica filológica. Pone a disposición del lector además otra novedad, a saber, tres Índices al final de la obra: uno de referencias internas, otro de textos paralelos, y un tercero de conceptos. Es igualmente novedosa la «Introducción», en la que A. Domínguez se refiere a la génesis de la redacción de la *Ética* y a la historia de su edición, justifica su opción filológica y diseña una perspectiva de lectura. El re-

sultado de la edición de Trotta es evidente: un texto sobrio, de gran rigor científico, que recupera con elegante estilo uno de los monumentos más insólitos de la cultura occidental.

Se trata de una edición sobria, porque limita el aparato crítico a unas treinta notas para que el lector no pierda de vista las líneas arquitectónicas del edificio, y porque A. Domínguez sólo proporciona en la «Introducción» los elementos básicos de la lectura. Llama la atención la exquisita sobriedad en un experto que ha traducido, anotado y prologado casi toda la obra de Spinoza, incluida su Correspondencia, además de editar *La Ética de Spinoza. Fundamentos y significado* (1992), *Spinoza en España* (1994) y *Biografías de Spinoza* (1995), entre otros muchos trabajos. Si Atilano Domínguez es un nombre vinculado ya por la historia a la edición de Spinoza en castellano, el rigor científico de su buen hacer goza además del merecido reconocimiento internacional, al menos desde que figura en el Consejo Editorial (Editorial Board) de la revista *Studia Spinozana* (Hannover, nº 1, 1985) de ámbito internacional e interdisciplinar. Podría haber comenzado traduciendo precisamente la *Ética*, buque insignia de la obra de Spinoza. Pero no; si éste ha empleado unos quince años en redactarla, A. Domínguez ha tardado casi treinta en traducirla. «La *Ética* es la obra cumbre de Spinoza y una de las obras maestras de la filosofía universal. (...) Su texto ha estado sobre mi mesa o al alcance de mi mano desde hace treinta años —confiesa—. Pero publicar su traducción me ha infundido siempre cierto respeto. El respeto que merece una obra clásica, cuyas dificultades se conocen más de cerca» (p. 9). ¿Cuáles son estas dificultades? Para un traductor exigente, no las mencionadas al comienzo, sino las derivadas de problemas filológicos, por el hecho de disponer no de uno, sino de dos originales, no coincidentes en todos sus puntos, del texto de la *Ética*. En efecto, el mismo año de la muerte de Spinoza (1677), sus amigos publican en doble edición, latina (*Opera posthuma*) y holandesa (*Nagelate schriften*), las obras no publicadas en vida por su autor, entre ellas la *Ética*. La edición de Vloten y Land (1882) había subsanado los errores de las anteriores. Pero el problema de resolver las diferencias textuales entre OP y NS sólo lo acomete

C. Gehhardt, en 1925, cuya edición había sido considerada como crítica o canónica hasta hace poco. Pero la teoría de Gehhardt, para poder cotejar e interpretar las 156 variantes registradas, ha sido cuestionada por F. Akkerman desde 1977, quien, al poner de relieve que su base filológica no es sólida, pese a considerarla como «un monumento a Spinoza», ha mostrado la necesidad de una nueva edición.

«En la imposibilidad de contar con la futura edición crítica —puntualiza A. Domínguez—, hemos tenido que hacer nuestras propias opciones. Hemos controlado las variantes analizadas por Gehhardt y por Akkerman, teniendo, además, en cuenta la valoración que de las últimas han hecho E. Carley y E. Giancotti en sus recientes traducciones de la *Ética*. En consecuencia, hemos decidido eliminar del texto de Gehhardt no sólo todas sus adiciones en holandés, sino también algunas modificaciones de OP por él introducidas, por haberlas estimado menos correctas o superfluas. El lector hallará en las notas de crítica textual nuestras opciones más relevantes» (p. 22). Vendrán otras ediciones, no cabe duda. Pero las cautelas metodológicas adoptadas en esta traducción, según la crítica filológica actual, son expresivas de un rigor científico inequívoco, apoyado como es de esperar en una bibliografía selecta.

Con idéntica sobriedad y concisión A. Domínguez esboza la estructura de la *Ética* y formula su significado, saliendo al paso, respectivamente, de dos objeciones de relativa frecuencia. ¿Se entrecruzan dos perspectivas o argumentos diferenciados en una obra de prolongada redacción? La estructura final y su contenido —sentencia alegando las pruebas— responden a «la orientación última de toda la obra de Spinoza» (p. 16). ¿Tiene algún sentido calificar de ética una teoría construida sobre una metafísica determinista? Sin querer desarrollar todas las implicaciones de la gran objeción, a la que se adhieren célebres pensadores como Jacobi, el editor puntualiza: «El problema central que plantea la ética de Spinoza, consiste, pues, en descubrir el mecanismo metafísico que da origen a ese *conatus* y el mecanismo psicológico que le imprime la dirección y el carácter éticos» (p. 17). En consecuencia, la verdadera libertad, base de toda ética, coincide en

Spinoza con la libre necesidad, esto es, con la conciencia de la necesidad real.

Finalmente, formula el sentido de la ética de Spinoza o filosofía moral. Considerando que está a medio camino entre la ética de la felicidad de Aristóteles y la ética del deber de Kant, sostiene el traductor ya célebre de la obra de Spinoza que se trata, en definitiva, de una ética de la perfección y de la fortaleza. Pero es aquí, en el problema del significado de la ética de Spinoza, donde el contraste de interpretaciones, por no decir los juegos de lenguaje, se suceden incesantemente. En el Congreso sobre *Spinoza: Ética y Política* (Santiago de Compostela, 1997) cuyas actas han sido publicadas, A. Domínguez presenta una tesis —«El sentido ético de la política de Spinoza»— que, sin

duda, habría sido calificada por Aranguren como ética cívica o moral social. En el mismo foro F. Savater reitera su lectura de la ética de Spinoza en términos de ética del gozo; mientras que V. Camps prefiere evocar la posibilidad de descubrir al menos dos éticas en la propuesta del filósofo subversivo.

Baste esta pequeña muestra para observar que el espacio de las interpretaciones, y de las controversias está abierto. No cabe duda de que la exquisita edición de Atilano Domínguez constituye un incentivo adicional para alimentarlas y potenciarlas con la lectura directa de la *Ética*, monumento cultural de la humanidad.

Eduardo Bello