

## RESEÑAS

**ARANDA TORRES, C.: *Lenguaje y trabajo en el pensamiento de Hegel. Una introducción a la filosofía hegeliana*. Instituto de Estudios Almerienses / Campus Universitario de Almería, 1992, 176 págs.**

De Marx a Lukács y al marxismo analítico de nuestro tiempo, de Dilthey a Gadamer, de Kierkegaard al existencialismo, del psicoanálisis a la teoría crítica de los frankfurtianos, el interés por Hegel no ha cesado: su presencia gravita como una sombra sobre toda la contemporaneidad.

En España, la recuperación de Hegel ha sido manifiesta a partir de la década de los 70, y son notables —y ya clásicos— los trabajos que al respecto han realizado Valls Plana (1971), Artola (1972), López Calera (1973), Ripalda (1978), Álvarez Gómez (1978), Gómez Pin (1979) y otros, muchos de ellos presentes en la investigación comentada.

Ampliando esta aportación, algunas obras de nueva publicación vienen a sumar su contribución a esta tarea; se trata de ensayos como los de A. Valcárcel, *Hegel y la ética* (1988), G. Amengual (ed), *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel* (1989), I. Izuzquiza, *Hegel o la rebelión contra el límite* (1990)<sup>(\*)</sup> y el más reciente de Cayetano Aranda, que hoy nos ocupa.

Recobrar a Hegel y reconstruir la experiencia filosófica desde los presupuestos implícitos en su concepción es el motivo sobre el que se articula este libro.

El autor justifica en la Introducción el planteamiento, las tesis principales y la estrategia metodológica seguida en la obra. Advierte C. Aranda que leer a Hegel supone estudiar una manifestación de la experiencia filosófica, un proyecto o modo de "hacer filosofía" desde una perspectiva vital, mediatizada por unos problemas epocales y unos referentes lingüísticos concretos, pero que, a la vez, desde ellos puede asumirse la condición del pensar en general; y que las mediaciones que hacen posible este saber son *el trabajo y el lenguaje*, ambos factores dialécticos que hacen progresar en el conocimiento del mundo y de sí. Y a través de ellos se logra abolir las limitaciones, la fragmentariedad, la contingencia y conciliar al individuo con la realidad, la sociedad y la historia.

La historiografía posterior reconoce al idealismo

hegeliano: 1) el valor de enfrentarse a un modelo de saber en el que se aúnan conocimiento y acción, 2) la novedad de abrir el solipsismo a la experiencia comunitaria, y 3) finalmente, la redefinición conceptual de la historia.

Esta apertura del sujeto al ser, a la sociedad y al decurso histórico es posible desde las claves anteriormente citadas, el lenguaje y la actividad productiva.

*El lenguaje* propicia la emergencia de nuestra condición de humanos a través de los otros: sólo se abandona la radical soledad en ese encuentro. A la conciencia que nos reconoce y afirma se llega en sentido primero y originario por medio de la palabra, cualquiera que sea la manifestación que ésta adopte. El lenguaje corona y transmite todas nuestras experiencias: desde la sumisión (lenguaje del vasallo) al desgarramiento y a la experiencia religiosa. En términos de Lledó, el hombre sería el "cauce" del lenguaje y éste de la historia.

Frente a la posición kantiana, la palabra no queda reducida a la mera instrumentalidad, sino que se alza como posibilitadora de interacción y elemento de transformación.

Podría decirse que esta tesis hegeliana, subrayada por C. Aranda, constituye una anticipación de la ética del diálogo o de la comunicación (Habermas, Apel).

En *la producción* se da "un acercamiento del proceder de nuestras facultades teóricas a las facultades prácticas" (pp. 124) y de modo paralelo se subraya que el trabajo, lejos de situarnos en el determinismo kantiano, puede ser elemento liberador. El planteamiento hegeliano reconoce, no obstante, el conflicto y precede a la concepción marxista de desigualdad en la apropiación. Pero la "corrosión" que el trabajo dibuja en los humanos comunica y transforma de modo dialéctico al sujeto y al mundo. En el trabajo "todo el hombre está ahí, su colaboración inteligente con el universo, su lucha contra él mismo, la derrota final... su intención se afirma hasta el final en la ruina de las cosas" (M. Yource-

nar).

El presente libro, es sin duda, una documentada investigación sobre Hegel. Su autor, profundo conocedor de la obra hegeliana, se ha aproximado a ella desde diversas perspectivas como lo prueban otras publicaciones: "Reflexiones sobre la interpretación hegeliana de la Antígona sofoclea" (1979), "Teoría y praxis de la emancipación en los primeros escritos de Marx" (1982), "La dialéctica EntäuBerung-Erinnerung en la *Fenomenología* de Hegel (1990), "Las figuras de la autoconciencia racional en la *Fenome-*

*nología* de Hegel" (1993).

Por todo ello, este texto puede ser un gran apoyo a la hora de iniciar una incursión al universo hegeliano, así como a los incesantes debates de la filosofía contemporánea sobre problemas de nuestro tiempo.

Encarna M<sup>a</sup> Moya Fernández

(\*) F. Duque, *Hegel. La especulación de la indigencia* (1990).

**DIDEROT, Denis: *Sobre la interpretación de la naturaleza*, ed. bilingüe, introducción y notas de M. Jalón, trad. de J. Mateo Ballorca, Barcelona, Anthropos, 1992, 162 págs.**

La presente obra, escrita en 1754, queda contextualizada en la compleja encrucijada de la Ilustración europea. Profundas mutaciones epistemológicas e ideológicas se están operando en la escindida cultura moderna. La subversión hacia todo planteamiento racionalista cobra toda su virulencia en esta época. Se están deshaciendo los fundamentos de una metafísica clásica que ya no puede ocultar su indigencia.

Cuando Diderot escribe esta obra, el pensamiento de la Enciclopedia se encuentra en su cenit. Las leyes del mundo físico tienen que guardar una escrupolosa isomorfía con las leyes del mundo moral.

La lectura de este texto viene precedida por un estudio introductorio, lleno de referencias bibliográficas, que ayuda a una mejor interpretación de una obra que pretende marcar una distancia clara ante cualquier sospecha de caer en una ingenua entelequia cartesiana. El mecanicismo cuantitativo del siglo XVII será sustituido por un modelo cualitativo que apunta hacia el emerger de las ciencias naturales. La Naturaleza quedará desvinculada de la matemática, de la física y de la metafísica: "Ya su interpretación de la Naturaleza manifiesta los primeros indicios de una honda preocupación por definir lo viviente" (Introducción, p. 28).

En esta obra queda explicada la disolución del orden divino. No existe una "belle nature" subsistente; es inútil pensar que está ahí, que es posible verla cuando se desee y que no hay más que copiarla. Ni en la ciencia ni en la naturaleza podemos

encontrar un fenómeno o una proposición que se pueda denominar la última.

La filosofía de Diderot marca el proceso que va desde el sensualismo al materialismo. Diderot recoge los dos métodos de indagación epistemológica dominantes en la filosofía moderna: la observación y la experiencia, por una parte, y la deducción, por otra. La idea de ciencia sufre cambios en su tiempo: su frase "la sensibilidad es una propiedad universal de la naturaleza" es mucho más que un hallazgo verbal. Esta idea viene precedida por el pensamiento hobbesiano de que la materia piensa. El materialismo de Diderot es vitalista. Por tanto, según la interpretación de P. Hazard, la ciencia del siglo XVIII es indudablemente la de la naturaleza.

En la interpretación de la Naturaleza Diderot comienza por definir, mediante aproximaciones sucesivas, lo que a su juicio debería ser la investigación científica. Su mirada es reformista. La influencia de *Système de la Nature* de Maupertuis queda reflejada en la tarea crítica diderotiana. Sin embargo, Diderot no suscribe el hilopsiquismo de Maupertuis, que tiene huellas leibnizianas. Diderot ofrece una concepción puramente dinámica de la naturaleza: en la definición de la naturaleza Diderot ha incluido la idea de sucesión.

El comienzo de esta obra viene marcado por el principio de disolver prejuicios: "Ten siempre presente que la Naturaleza no es Dios; que un hombre no es una máquina; que una hipótesis no es un hecho" (p. 3). Si hasta la filosofía está desacreditada en el marco de la sociedad de su época, hay que

buscarle una solución: "Sólo hay una manera de presentar la filosofía como algo verdaderamente recomendable a los ojos del vulgo; es mostrársela acompañada por la utilidad" (p. 35).

Diderot, consciente de la complejidad y ambivalencia para delimitar con claridad los prejuicios conceptuales en la distinción entre materia y espíritu, avanza la idea de que la sensibilidad es una propiedad esencial de la materia, concepto intermedio entre las partículas espiritualizadas de Maupertuis (que recuerdan a los átomos animados de Bayle o, mejor, a las mónadas leibnizianas) y las moléculas orgánicas de Buffon.

La radicalidad del pensamiento ilustrado de Diderot queda explicitada en la corrosiva subversión

de todo criterio teleológico para interpretar la Naturaleza. Aquí su pensamiento conecta muy de cerca con el de Spinoza.

En el fondo, la teoría biológica es aún impensable. Pero la sensibilidad material de Diderot es perturbadora, porque reúne numerosos estímulos: Hobbes, Bayle, La Mettrie, Buffon, Maupertuis y D'Holbach. Diderot y los ilustrados están convencidos de que si los fenómenos no están encadenados con otros, no existe filosofía: "Lo que consideramos la Historia de la Naturaleza no es más que la historia muy incompleta de un instante" (pfo. LVIII, p. 141).

Antonio J. Moreno Guijarro

***ETHICS, An international journal of social, political and legal philosophy*, vol. CIII, nº 3 (Abril 1993), 631 pp., The University of Chicago Press, Chicago.**

En el decidido artículo que abre este número, Annette C. Baier denuncia la crueldad implícita que se desprende de las sanciones con que las teorías de Kant y Hume castigan al infractor moral; si bien esta crueldad, argumentará, es más severa y plana en una "moralidad de la culpa" kantiana que autoriza el infanticidio de los hijos naturales en base a que fueron concebidos fuera de la ley del matrimonio, en la "moralidad de la vergüenza" humana resulta menos leve que sibilina: así, el castigo contra aquellas mujeres que faltaron a la "castidad femenina" debe fiarse, ya no al ministro prusiano del puritanismo, sino a la "mala fama" que recaerá sobre la infortunada; las actitudes ante los vicios ajenos serán aquí el factor moral decisivo: "la persona indigna de confianza es despreciable, no menos que odiosa", de tal suerte que vicios menores cual la estupidez, la torpeza, la inexpresividad o la insensibilidad ante la poesía llevarán en la merecida irrisión pública su penitencia.

"The Necessity of Moral Judgments" se puede entender como un comentario crítico a *The Realm of Rights* (Cambridge, Mass., 1990) de Judith Jarvis Thomson, y a su intento de superar el escepticismo y el no-realismo. Thomson pretende establecer en su libro la significatividad de las proposiciones morales

partiendo de la necesidad práctica de esas proposiciones: Thomson pretende construir un sistema moral que supere el colapso práctico del no-realismo a partir de proposiciones tales como "Es malo torturar niños hasta la muerte por diversión", concebidas como juicios absolutamente necesarios que serían verdaderos en todos los mundos posibles.

"Jugando limpio con el castigo", de Richard Dagger, se replantea el viejo problema jurisdiccional de si existe una obligación moral de obedecer a la ley positiva o no. Dagger propone "el principio de juego limpio" como una justificación del castigo (entendido como institución, con independencia de las aplicaciones reales o históricas); el principio del juego limpio es una derivación de la "reciprocidad de restricciones" de H.L.A. Hart, basada en la idea hobbesiana de una sociedad cuyos miembros aceptan aquellas restricciones mutuas que aseguran la consecución de beneficios para todos.

El número se completa con un artículo de Paul Pietrosky sobre el conflicto entre obligación y elección y recensiones sobre *Contested Lives: the Abortion Debate in a American Community*, de F.D. Ginsburg (Berkeley, 1989); *Abortion: The Clash of Absolutes*, de Laurence H. Tribe (Nueva York, 1990); *A Progress of Sentiment: Reflections on*

*Hume's Treatise*, de Annette C. Baier (Cambridge, Mass., 1991); así como de cinco libros que Cambridge University Press de Nueva York ha dedicado a lo largo del año 1991 a la autoridad política, de Lutero a Pufendorf: *Luther and Calvin on Secular Authority* de Harro Höpfl, *The Radical Reformation* de Michael G. Baylor, *Political Writings* de Francisco de Vitoria, *Patriarcha and other Writings* de Robert Filmer y *On the Duty of Man and Citizen according to Natural Law* de Samuel Pufendorf.

*tings* de Francisco de Vitoria, *Patriarcha and other Writings* de Robert Filmer y *On the Duty of Man and Citizen according to Natural Law* de Samuel Pufendorf.

Miguel Catalán

**FOUCAULT, M. *Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo de Estado.* Traducción de Alfredo Tzveibely, presentación de Tomás Abraham. La Piqueta, Madrid, 1992.**

De los cursos que Michel Foucault dictó en el Collège de France sólo se habían publicado hasta ahora los breves resúmenes redactados por él mismo para el *Annuaire* del Collège (*Résumés des cours au Collège de France (1970-1982)*, Paris, Juillard, 1989), una grabación magnetofónica de un par de sesiones, editada en dos cassettes de 90 minutos cada uno (*De la gouvernementalité. Leçons d'introduction aux cours des années 1978 et 1979. I. Sécurité, territoire, population, 11/1/78. II. Naissance de la bio-politique, 10/1/79*, Seuil, Paris, 1989), y una transcripción de cuatro lecciones aisladas, una de ellas correspondiente al año 1978 ("La gubernamentalidad", en la obra colectiva *Espacios de poder*, La Piqueta, Madrid, 1981) y las otras tres correspondientes al año 1976, dos de ellas recogidas en *Microfísica del poder* (La Piqueta, Madrid, 1978) y una tercera editada por Rosario García del Pozo y Francisco Vázquez García en el nº 12 de la revista *Er*.

La primera transcripción -y traducción- de un curso completo, el que Foucault dictó en 1975-76 con el título *Il faut défendre la société*, ha sido realizada por Mauro Bertani y Alessandro Fontana en Italia, en una edición muy cuidada y documentada (*Difendere la società. Dalla guerra delle razze al razzismo di stato*, Ponte alle Grazie, Firenze, 1990). Este volumen constituye el Livro VI (1975/76) de las *Lezioni al Collège de France*, que van a ser editadas en 13 vols. por esta misma editorial, a cargo de Mauro Bertani, Gilbert Burlet, Alessandro Fontana y Valerio Marchetti. A pesar del enorme rigor de los editores italianos, se trata de una edición "pirata", puesto que no ha sido

"autorizada" por los herederos del autor... ¡Ironías de la historia! El combate contra la institución del autor, que el propio Foucault mantuvo obstinadamente en vida, continúa librándose tras su muerte. Según ha anunciado la Asociación Michel Foucault, ya se está preparando en Francia la edición "autorizada" de todos estos cursos. Cuando este trabajo editorial esté concluido, la obra conocida de Michel Foucault se habrá visto duplicada y notablemente enriquecida, ya que muchos de los temas tratados en sus cursos no fueron recogidos por el autor en los textos que él mismo publicó.

El libro que ahora reseñamos es la traducción española del curso de 1975-76, *Il faut défendre la société*. Los editores españoles han preferido alterar el título original, pero no nos ofrecen ninguna explicación al respecto. Ciertamente, en este curso nos ofrece Foucault una "genealogía del racismo", y en particular del "racismo de Estado", tal y como éste llegó a configurarse en el nazismo alemán. Pero el recorrido del autor es mucho más amplio y ambicioso. Por un lado, se trata de mostrar cómo aparece y cómo se transforma, en el pensamiento jurídico, político e historiográfico de la Europa moderna, el modelo de la "guerra entre las razas" como matriz de explicación y de confrontación histórico-política, en abierto conflicto con el modelo jurídico-teológico de la soberanía como garante último de la paz. El "racismo de Estado" no será más que el último episodio de un recorrido histórico que Foucault inicia con los juristas, historiadores y filósofos ingleses del siglo XVII (Hobbes entre ellos), y que pasa por los revolucionarios franceses del XVIII, hasta llegar a los movimientos

socialistas y nacionalistas del XIX y del XX. En este recorrido, el objetivo de Foucault es reivindicar el modelo estratégico de la guerra como instrumento de explicación y de crítica histórico-política de las relaciones de poder, por oposición al modelo jurídico de la soberanía.

Por otro lado, se trata de mostrar que las técnicas de poder que comienzan a constituirse en las sociedades contemporáneas no tienen que ver exclusivamente con el control jurídico-político del aparato coercitivo del Estado por parte del pueblo soberano, ni con la apropiación socio-económica de los medios de producción por parte de la burguesía capitalista, sino que tienen que ver también con el saber, con el conocimiento, con la competencia y la cualificación profesional, en fin, con toda una serie de prácticas sociales que toman a su cargo la vida de los individuos y de las poblaciones, y a las que por ello mismo Foucault denomina "bio-poderes". Las llamadas "ciencias humanas" están estrechamente relacionadas con el nacimiento de esta "bio-política". En las sociedades contemporáneas, el viejo "derecho de muerte", privilegio supremo y recurso último de la soberanía, comienza a ser reemplazado (no reemplazado) por el nuevo "poder sobre la vida", al que tan afanosamente se entregan todas aquellas instituciones y disciplinas profesionales que toman a su cargo la salud, la higiene, la nutrición, la reproducción, en fin, el cuerpo viviente de los seres humanos.

Como ya había escrito Foucault en el último

capítulo de *La voluntad de saber* (1976), el "racismo de Estado" no es sino un caso extremo, "patológico", en el que el viejo "derecho de muerte" y el nuevo "poder sobre la vida" se articulan entre sí hasta el paroxismo de un holocausto terapéutico. Pero los mecanismos de dominio de la "bio-política" son comunes a todas las sociedades democráticas y liberales de Occidente, y no han cesado de desarrollarse desde el siglo XIX. La crítica de Foucault no va dirigida exclusivamente contra el caso "patológico" sino también contra las prácticas "normales", precisamente en cuanto prácticas de "normalización", en cuanto formas de sometimiento de los individuos a la "norma" dictada por los especialistas. Lo que Foucault pone de manifiesto es que la "patología" del racismo y la "normalidad" de las sociedades democráticas tienen un mismo origen, una misma genealogía, y esa matriz común no es otra que la dominación bio-política de los individuos y las poblaciones. Foucault trata de mostrar que la lucha por las libertades jurídicas y la lucha contra la explotación económica no son suficientes en las sociedades desarrolladas. En ellas, los individuos se ven cada vez más acosados por los bio-poderes, y por ello mismo han de librar una dura batalla para defender su autogobierno, para decidir acerca de su propia vida y de propio cuerpo.

Antonio Campillo

**GONZÁLEZ GARCÍA, José M.: *Las huellas de Fausto: la herencia de Goethe en la sociología de Max Weber*. Madrid: Ed. Tecnos, 212 págs.**

Buscar sendas intertextuales, interpretar, establecer afinidades, reconocerse en otro o en los otros... pertenecen a las formas elementales del conocimiento que progresa, precisamente, a la luz de estos mecanismos. El libro de José M. González García *Las huellas de Fausto: La herencia de Goethe en la sociología de Max Weber* es la búsqueda intencional de una explicación al hecho de "porqué en los momentos claves de las obras de Max Weber nos vemos remitidos a las enseñanzas de Goethe". Aunque sea este el planteamiento, el libro de J.M. González

nos ofrece algo más, el trazado de la afortunada constelación bajo la cual nace la sociología alemana: Kant, Hegel, Marx, Schopenhauer, Nietzsche, junto a las tradiciones literarias alemana (Goethe) y rusa (Tolstoi, Dostoievsky). Todo tiempo nos suministra los materiales con los que hemos de pensar, o si se prefiere, todo pensamiento se representa a sí mismo a través de los mitos que mejor expresan el espíritu de su tiempo. El libro de J. M. González esconde en sus premisas este viejo axioma de la Filosofía. "La historia de la sociología no es sólo la historia de su logos,

sino también la de su *mithos*" dice el autor. En los tiempos en que la sociología de hoy se acerca más a una sociología de lo efímero, derribar los muros que la separan de la literatura y la filosofía adquiere el valor de un compromiso. El valor de acercarnos a una lectura que requiere no la aportación de lo efímero, sino la aportación definitiva de un conocimiento.

J.M.González ya era conocido en el panorama sociológico español por su anterior publicación, *La máquina burocrática. Afinidades electivas entre Max Weber y Kafka*, articulada bajo el mismo planteamiento: "considerar a las ciencias sociales en general, y a la sociología en particular, como una tercera cultura entre la ciencia y la literatura". Con todo, y a pesar del dilatado tiempo que media entre Max Weber y Goethe, las "afinidades electivas" entre ambos no necesitan justificación. Las huellas de obras como *Los años de andanzas de W. Meister, Fausto y Las afinidades electivas* son evidentes en el pensamiento del sociólogo alemán. Y ni siquiera cabe la crítica de una traición a los presupuestos metodológicos weberianos, revelar que bajo los mismos late una supuesta subjetividad goethiana, pues como el mismo Weber dice: "La objetividad de cualquier saber empírico descansa sobre premisas subjetivas". Este libro nos desvela los grandes dioses y demonios, el reino de valores no confesado del metodólogo de las ciencias sociales. De entre las muchas afinidades que J.M.González establece destacaremos primero la influencia de la novela goethiana *Las Afinidades electivas* y del propio término *Die Wahlverwandtschaften*, en la obra e incluso la vida del sociólogo alemán. Así es, precisamente, Max Weber define la relación entre las "ideas" y la "base social" como de "atracción y repulsión", y en concreto lo que vincula a la ética protestante con el espíritu del capitalismo son "afinidades electivas". Relación que entraña un sentido menos causal que la dada por el marxismo y bajo la cual se esconde su punzante crítica al determinismo de la teoría materialista de la historia. Y el mismo planteamiento hecho por Goethe en su novela del amor extramatrimonial como un cañonazo contra la fortaleza inexpugnable del matri-

monio, fundamentado en el darse y deberse, encubre una asombrosa afinidad con el "pianissimo" matrimonio del sociólogo alemán y con el análisis realizado sobre esta cuestión en su interesante excursión "Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo" (*Ensayos sobre sociología de la religión*). Otras afinidades propuestas por J.M.González se encuentran en el "daimon" y el destino que mueven los hilos de la vida (pensemos en "la ciencia como vocación"). También en el paso de la "Bildung" o formación interior a la "Beruf" o entrega a una profesión-vocación que configura el perfil del nuevo hombre, educado en los principios burgueses de la acción, la renuncia y la entrega al trabajo especializado. Tema éste que fundamenta la *Ética protestante*, al final de la cual Weber cita expresamente el *Fausto* de Goethe refiriéndose a la necesidad de dar un giro al tiempo y transformarnos en hombres especialistas. Y por último, dos viejos temas goethianos: el pacto con el diablo ("la política como vocación") y la imprevisibilidad de las acciones éticas en el reino de la razón práctica, punto de partida de la distinción weberiana entre la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad.

El libro de J.M.González no se embosca en elencos tipológicos, ni se disuelve en metodologías y análisis exhaustivos, a veces se echa en falta que muchas de las afinidades encontradas sean sólo sugeridas (como es el caso de las afinidades entre Weber y Thomas Mann). Pero la propia textura del tema impide un análisis más riguroso. Definitivamente resulta ser un libro de inexcusable lectura para todo aquel que quiera penetrar las claves de la cartografía espiritual germana. En el tiempo que va de Goethe a Weber cambiará el telón, los rostros, el escenario de las carencias y/o excesos político y económicos..., pero las "afinidades electivas" esas que enlazan químicamente los grandes mitos y metáforas del pensamiento y que por encima de cualquier época trazan el destino cultural de todo un pueblo, permanecen. Y afortunadamente este libro consigue aprehenderlas.

Cristina Guirao

**HEREDIA, A. (ed.): *Exilios Filosóficos de España. Actas del VII Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*, Salamanca, 1992, 567 págs.**

La Universidad de Salamanca viene desarrollando desde 1.978 este Seminario de Filosofía Española e Iberoamericana, de reconocido prestigio nacional e internacional, gracias a él. Salamanca se ha convertido durante el último decenio en centro catalizador de una gran parte del hispanismo filosófico interior y exterior. Quienes participan en los trabajos de este Seminario han decidido que sea Salamanca y su Universidad el lugar adecuado donde se establezca un Instituto universitario que fomente, coordine y consolide la rica y compleja tradición hispanista filosófica. Esta idea fue bien acogida e incluso aprobada por la Junta de Gobierno y el Consejo Social en el curso 1988-89, aunque lamentablemente aún no ha podido llevarse a la práctica, y no va a ser posible, al menos de momento.

Las Actas que ahora se publican corresponden a la séptima edición del Seminario cuyas sesiones celebradas en Salamanca entre el 24-28 de Septiembre de 1.990, han tenido gran resonancia en diversos sectores de la comunidad filosófica iberoamericana hispanista. A juzgar por la gran participación, que ha superado con creces las posibilidades horarias y presupuestarias, los objetivos del Seminario siguen siendo hoy un horizonte histórico-filosófico compartido. El contenido tan rico y variado de las ponencias de este Seminario permite afirmar que ha sido y podrá seguir siendo un digno taller de "hispanismo-filosófico".

Se estructuran estas Actas en siete bloques temáticos más el de "Varia". El primero nos presente varios trabajos sobre los exilios filosóficos del siglo XX. Con estos estudios se cubre el programa iniciado en 1.986 relativo a la historia de los exilios filosóficos en el mundo hispánico. A este respecto, resultan particularmente interesantes los trabajos de Luis Andrés Marcos (Salamanca) y de José Luis Gómez-Martínez (Universidad de Georgia) dedicados, respectivamente, al "intraexilio filosófico de Miguel de Unamuno" y al legado de José Gaos al pensamiento iberoamericano.

En los restantes bloques temáticos se abordan diversos aspectos de nuestra común historia filosófica. Así, en el segundo se atiende a la Filosofía según Regiones y Nacionalidades, que nos ofrece la particular trayectoria del pensamiento filosófico en Aragón. En cuanto al tercero, dedicado a Conme-

moraciones presenta un fino análisis de figuras tan relevantes como Juan Luis Vives, Isaac Cardoso, Nicómedes Martín, etc... El cuarto se centra en la proyección internacional de nuestro pensamiento, principalmente en Francia, Polonia e Italia. El quinto bloque temático cuenta con dos trabajos principales: el primero, de Gabriel Amengual, dedicado a la Filosofía del Derecho de Hegel; y el segundo, de José L. Gil de Pareja, centrado en la incidencia del pensamiento de Wittgenstein en el panorama filosófico español. El trabajo del profesor Gil de Pareja es minucioso y constituye una seria aportación para medir la incidencia de la filosofía wittgensteiniana en nuestro país. El sexto centrado sobre Iberoamérica es rico y compacto, presenta temas muy diversos y de enorme interés para un mejor conocimiento y una comprensión más profunda de esa "otra mitad" de nuestra propia filosofía. Aquí destacamos a Romano García con su interesante trabajo sobre el idealismo de José Enrique Rodó.

Finalmente, el último bloque "Varia" recoge una serie variada, a la vez que interesante, de diversos trabajos entre los que resaltamos el de Rogelio García Mateo: "¿Hasta qué punto el Krausismo es ahrensismo?"; la reflexión sobre la novela de Galdós, realizada por José Luis Mora; y el trabajo presentado por Miguel Cruz Hernández sobre los estudios islamológicos en España en los siglos XIX y XX. Resultan también de interés el estudio de Louis-François Gayral y Jacqueline Alabert: "A propósito de "como, pues soy" de Miguel de Unamuno", así como el trabajo de Enrique Rivera de Ventosa sobre la Filosofía de la religión en X. Zubiri.

Todas estas aportaciones han puesto una vez más de manifiesto que los objetivos iniciales de este Seminario siguen interesando. Y la explicación de ello está, según Antonio Heredia, coordinador del mismo, en el valor intrínseco de los objetivos propuestos hace ya casi quince años, a saber: la construcción de una comunidad investigadora y docente sólidamente estructurada, integrada por hispanistas, iberoamericanos y españoles. Se ha conseguido, en efecto, una comunidad dispuesta a trabajar en común por el patrimonio filosófico (histórico y actual) del mundo hispánico. Es un conjunto de personas radicalmente abierto a todos los métodos y a todos

los puntos de vista, que está comprometido a intercambiar problemas, ideas, y sobre todo, dispuesto a

practicar un diálogo abierto y sostenido.

Teresa López Abellán

**HUME, D.: *Investigación sobre los principios de la moral*, edición de Gerardo López Sastre, Madrid, Espasa Calpe, 1991, 222 págs.**

De nuevo Hume en escena. No el inspirador potente de la tradición empirista y analítica, sino el pensador de la razón práctica, descubierto por J. Passmore en 1951. Las ediciones en castellano de esta nueva perspectiva de Hume se han multiplicado en los últimos años, concretamente en el espacio de la filosofía moral y política.

La ed. en cast. de *An Enquiry concerning the Principles of Morals* (1751) constituye, pues, una novedad que será bien acogida, sin duda, por todo aquél que se interesa en la teoría moral de Hume, así como en los debates suscitados por sus polémicas posiciones. Es cierto que este texto había sido editado ya por D. Negro Pavón, pero no es menos cierto que el título de su edición (*De la moral y otros escritos*, Centro de Est. Const., 1982) dificultaba su identificación. La edición de G. López Sastre, además de facilitarnos la lectura inmediata de esta *Inquiry* con lenguaje renovado, reproduce la misma estructura en nueve Secciones, incluida la conclusión, y cuatro Apéndices. El texto va seguido de "Un diálogo", como en la ed. de Negro Pavón; pero no se incorpora como en esta "Un resumen de un tratado de la naturaleza humana". La nueva edición de *Inquiry* es más sobria en aparato crítico, pero muy rigurosa tanto en sus notas como en la fidelidad a las ediciones de T.H. Green & T.H. Grose (vol. IV), Selby\*Bigge (1902) y P.H. Nidditch (1975), como se indica en el Prólogo.

Pues bien, ¿cuál es el problema que Hume se propone resolver en este ensayo sobre los principios de la moral? ¿Por qué vuelve sobre un tema tratado en profundidad unos diez años antes en el *Treatise* (lib. III)? ¿Acaso para reformular los enunciados anteriores acerca "De la moral"? ¿Qué relación existe, pues, entre el libro III del *Treatise* y las tesis de *Inquiry*?

Consecuente con su posición empirista, había explorado en el *Tratado sobre la naturaleza humana* la raíz pasional de nuestros juicios morales. De

ahí la polémica tesis: la razón es esclava de las pasiones. De ahí la relevancia del sentimiento en la acción moral. Pero, de ahí también los problemas derivados de una posición teórica calificada como "moral del sentimiento", moral "emotivista", moral "descriptivista". ¿Es posible evadirse de la subjetividad del sentimiento o de la particularidad de la emoción? ¿Cómo responder a la acusación de relatividad inherente al elemento fundamentante de la moralidad?

En el marco de los debates del siglo XVIII sobre tales problemas, hay que situar la *Investigación sobre los principios de la moral*. Al comienzo del ensayo escribe Hume: "Recientemente se ha entablado una disputa, mucho más merecedora de examen, y que se refiere al fundamento general de la moral; si deriva de la razón o del sentimiento" (p. 32). ¿Cuál es la posición en *Inquiry* acerca de dicha disputa? La fórmula como hipótesis tras haber sintetizado los argumentos de unos y otros: "Estos argumentos de ambos bandos (y podrían aducirse muchos más) son tan pausibles, que me siento inclinado a sospechar que tanto unos como otros pueden ser sólidos y satisfactorios, y que la razón y el sentimiento concurren en casi todas las determinaciones y conclusiones morales" (p. 35). Con todo, este filósofo escéptico, más "inclinado a sospechar" \*antes de Marx, Nietzsche, Freud\* que a sentenciar dogmáticamente, prefiere dar rienda suelta a su inclinación a discutir que a aceptar lapidarias conclusiones, anunciando un programa de investigación sobre "el verdadero origen de la moral", apoyado en el método empírico. "Se percibirá entonces —advierte— hasta qué punto entran el sentimiento o la razón en todas las determinaciones de esta naturaleza" (p. 36), ésto es, morales.

En efecto, en *Inquiry* Hume no desmiente el papel del sentimiento en las acciones morales (juicios de aprobación o censura, decisiones, etc.) pero recupera para la razón la función de



"participar de forma importante en todas las decisiones de esta clase"; de "instruirnos acerca de la tendencia de las cualidades y acciones, e indicarnos sus consecuencias beneficiosas para la sociedad y su poseedor". Pero aunque la razón sea suficiente para instruirnos sobre las tendencias útiles o perniciosas de las cualidades o acciones, "ella solano es suficiente para producir ninguna aprobación o censura moral". Es indispensable, pues, el papel del *sentimiento*. Ahora bien —puntualiza Hume— "este sentimiento no puede ser otro que una apreciación de la felicidad de la humanidad y una indignación por su sufrimiento; puesto que éstos son los diferentes fines que la virtud y el vicio tienen tendencia a promover. Por lo tanto —concluye—, la *razón* nos instruye aquí en las diferentes tendencias de las acciones, y la *humanidad* establece una distinción a favor de aquéllas que son útiles y beneficiosas" (Apéndice I, pp. 158-160).

El original escepticismo heurístico de Hume le lleva a sospechar, incluso, que la hipótesis según la cual razón y sentimiento compartan protagonismo en la escena de las determinaciones morales sea falsa; le lleva a pensar, en consecuencia, que otra teoría moral sea posible. Pero tal posibilidad sólo sería viable, si pasa antes por el control de la prueba empírica: "Me atrevo a afirmar que nunca se encontrará ninguna mientras supongamos que la razón es la única fuente de la moral" (p. 160).

En resumen, la contribución de *Inquiry* al planteamiento y solución del problema moral en Hume puede sintetizarse como sigue: 1) Sin renunciar al papel del sentimiento descrito en el *Treatise*, asigna ahora una determinada función a la razón; lo que permite diferenciar ambos ensayos no sólo por cuestiones de estilo. No ocurre así entre el libro II del *Treatise* y la *Disertación sobre las pasiones* (Anthropos, 1990): en ésta se limita a confirmar y resumir las tesis de aquél. 2) Al recurrir al "sentimiento de humanidad" como único fundamento de la moral (pp. 144-5), Hume cree haber resuelto al menos dos problemas: uno, el problema de la objetividad en los juicios morales, al apelar a lo "común" en lugar de lo particular, a lo "social", —analiza las virtudes sociales de benevolencia y justicia— en lugar de lo individual, a lo que goza

de reconocimiento "público" en lugar de lo que se descubre a nivel privado; no otra es la base social de una opinión *objetiva*: aquello que se comparte o en lo que se concuerda constituye el fundamento del juicio (aprobación o censura) moral objetivo; dos, el problema de la universalidad de la validez de tales juicios: frente a la tesis del egoísmo como origen de la moral, nos remite Hume a la benevolencia como raíz del sentimiento de humanidad; al distanciarse así de Hobbes se aproxima a Hutcheson, para quien la benevolencia o amor a los demás es el motivo originario de los juicios morales; la benevolencia extendida a todos los miembros de la humanidad —universal— consiste en una tendencia a desear y procurar la felicidad de los demás tanto como la propia. 3) La moral del sentimiento del *Treatise* da un paso más en *Inquiry*, da un paso firme hacia la moral social, a través del estudio de virtudes sociales como la benevolencia y, sobre todo, la justicia, explorando además la relación entre moral y sociedad política. Pero, al insistir en la tendencia a procurar la felicidad de los demás tanto como la propia, ¿no se trata también del cálculo utilitarista?. En efecto, considera Hume que el origen de la tendencia benevolente, como el de la justicia, es la *utilidad*, dado que aprobamos todo lo que contribuye al bienestar de la sociedad pensando en nosotros mismos. Explorando, pues, el principio de utilidad —observa Hume— "descubriremos una gran fuente de las distinciones morales" (p. 85).

Es evidente que el eco del proyecto moral utilitarista ha resonado con agrado en las obras de J. Benthan y J.S. Mill. Pero no es menos evidente que el utilitarismo ha despertado sospechas sin fin —traducidas en incesantes críticas— en pensadores de la razón práctica como J.Rawls. ¿Tendrá algo que ver el esbozo sobre la "justicia" de Hume con *Teoría de la justicia* de J.Rawls? No es puro azar que la recuperación de un Hume pensador moral y político coincida, en el tiempo, con el momento de auge de la controvertida obra del autor de la ética de la justicia.

Eduardo Bello

**KANT, I.: *Opúsculos de filosofía natural*, edición de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza Editorial, 1992, 202 págs.**

En los Opúsculos del período precrítico, brillantemente editados por A. Domínguez, Kant trata de conciliar la teoría física de Newton y la metafísica de Leibniz. "Sobre el fuego" (1755), "Monadología física" (1756), "Del movimiento y del reposo" (1758), "Las magnitudes negativas" (1763) y "Las regiones del espacio" (1768) son ensayos en los que anticipa temas que desarrollará en la *Crítica de la razón pura*. Especial importancia reviste el principio de causalidad, desde el que llega a plantear el alcance de la prueba cosmológica y física: aunque admite que la relación causal sea válida en el ámbito de los fenómenos, rechaza en cambio su extensión a la relación del mundo con un fundamento trascendente.

La problemática fundamental que A. Domínguez subraya en la Introducción es la del enlace entre matemática y metafísica. Es más difícil que "uncir grifos con caballos", dice Kant, expresando así el conflicto que se deriva de las teorías newtonianas y leibniziana, que intenta conciliar. Dicho conflicto se manifiesta en la divisibilidad del espacio al infinito y en la simplicidad de la sustancia en la teoría monadológica. El cuerpo no sólo se define en función de sus propiedades externas o por su posición en el espacio y su relación con otros; es preciso admitir la propiedad interna que impide reducirlo a la extensión cuantificable frente a la concepción mecanicista. Matemáticamente prueba la divisibilidad espacial al infinito, pero ello no implica la reducción del cuerpo a *extensio*; la propiedad interna, frente al mecanicismo, puede ser conceptualizada como "fuerza" newtoniana o "punto inextenso metafísico" leibniziano. En la *Estética trascendental* dirá que el espacio no deriva de relaciones entre fenómenos y que es anterior a ellas, como ya apunta en los Opúsculos. El error en que incurre en su concepción de la distribución del movimiento en el choque, referido a un móvil en su impacto con un obstáculo estático, no es óbice para valorar la asunción de la teoría newtoniana del movimiento y de la fuerza: cuando se refiere al choque de dos bolas, una de ellas, A, de tres libras de peso y velocidad 5 m/seg. y otra, B, de dos libras y en reposo, al distribuir las fuerzas "confunde la igualdad de la acción y la reacción con la igualdad de cantidad de movimiento de ambos cuerpos antes del choque"

(Introducción, p. 19).

Los problemas de la causalidad, de la simplicidad de la sustancia y de la infinitud del mundo son, además, los temas de las controversias entre físicos y metafísicos. Como telón de fondo Leibniz simboliza el prototipo de metafísico que discurre sobre el fundamento tras su teoría física de la sustancia y de la acción de los cuerpos; y Newton, con su teoría de la atracción, de la fuerza y del movimiento. Importancia particular tiene el concepto de atracción: "La escuela de Newton defiende, no sin gran verosimilitud, la atracción inmediata de los cuerpos, aunque estén separados, en cuyo caso habría presencia simultánea sin contacto mutuo entre ellos" (*Monadología*, Secc. II, prop. 3).

Siguiendo a Newton, entiende Kant que las fuerzas en equilibrio definen el volumen de mi cuerpo, que la acción y la reacción explican una nueva concepción del movimiento no prevista por la teoría aristotélica del movimiento por contacto; "las moléculas sólidas, aunque alejadas del contacto mutuo, se atraen" (*De igne*, pr. 3). La tesis defendida en *De igne* apunta a la justificación y expansión como propiedades fundamentales de los cuerpos, recurriendo a la teoría corpuscular y a la reflexión sobre la materia elástica, a fin de explicar la densidad y la dilatación de los sólidos.

La crítica de Kant a los físicos de la época se dirige al rechazo de "ficciones". Plantea una nueva explicación del movimiento, a partir de Boyle, que se aleja del contacto ("continuum") y justifica el vacío.

El lector de este texto se puede sentir recreando los pasajes del Prólogo a la segunda edición de la *KrV*, cuando se hace referencia a los experimentos que han revolucionado la física (caída de los cuerpos en Galileo, presión y peso en Torricelli, etc.). Tras estos ejemplos se esconde la preocupación de dotar a la física de un status propio. Ella y la matemática serán el modelo de científicidad, al que difícilmente podrá seguir la metafísica; y, sin embargo, se trata de liberar a la ciencia tanto de los "ídola" como de hipótesis fingidas; "hay que evitar con sumo cuidado que se infiltren en las ciencias naturales la ficción, fuente de la temeridad o de la tendencia a hacer conjeturas" (Prenotandos de la *Monadología*), exorcizadas por el experimento new-

toniano. Según Kant, con todo, los principios de la ciencia no proceden de ella misma, sino de la filosofía: "La metafísica es la única que sirve de apoyo y enciende alguna luz en el estudio de las cosas físicas" (Prenotandos). Cree Kant que, si a la ciencia le compete la tarea de exponer las leyes de la naturaleza, a la metafísica le incumbe la de averiguar "el origen y causa de esas leyes".

Los conflictos a los que se refiere en la imposible unión de matemática y metafísica son, entre otros, la divisibilidad al infinito del espacio, la

cuestión del espacio vacío, la explicación de la atracción según la causalidad mecánica y la acción en reposo y a distancia.

En definitiva, la excelente edición de los *Opúsculos de filosofía natural* no sólo acercan al lector al Kant precrítico, sino que le proporcionan, además, una de las claves del problema de la transformación de la metafísica formulado en su paradigma crítico.

Julio A. Gutiérrez Soler

**LE DOEUFF, Michèle: *El estudio y la rueca. De las mujeres, de la filosofía, etc.* Traducción de Oliva Blanco Corujo. Madrid: Cátedra, 1993.**

Otro nuevo texto viene a ampliar la colección que la Editorial Cátedra viene dedicando a los "feminismos". La autora, nacida en 1948, es profesora de filosofía y *maître de conférences* en la Escuela Normal Superior de Fontenay. Además de este libro, ha publicado otros muchos y diversos trabajos: desde traducciones de Shakespeare hasta estudios críticos sobre Francis Bacon y el pensamiento barroco.

Este libro se compone de cuatro cuadernos. En el primero de ellos, denominado "problemático", Michèle Le Doeuff señala las dificultades ante las que se encontró ella misma al querer compaginar su ser mujer con su dedicación a la filosofía. Asimismo, plantea las relaciones siempre conflictivas que se han dado entre filosofía y feminismo. Las reticencias que este último ha provocado en el mundo de la filosofía hacen a la autora sospechar de la filosofía misma y someterla a una cuidadosa disección.

En el segundo cuaderno, llamado "analítico", Le Doeuff realiza un minucioso análisis crítico del imaginario que subyace a algunas de las obras de J.-P. Sartre. En *El ser y la nada*, Le Doeuff va descubriendo los valores que conforman el existencialismo sartreano, su pretensión de acceder a la conciencia del otro y dirigirla desde una posición de supremacía. La autora encuentra que la mirada de Sartre excluye la reciprocidad. Sólo él tiene derecho a la mirada, pero al mismo tiempo su mirada es ciega ante su propia visibilidad. Frente a este existencialismo, el de S. de Beauvoir se nos pre-

senta con otra cara muy distinta. Puesto que la autora de *El segundo sexo* no trata de construir, como Sartre, un sistema filosófico, sino de explorar "la realidad social e intersubjetiva", su punto de partida es, antes que nada, moral. La escritura del uno y la de la otra muestran pretensiones muy diversas: la del primero busca brillo y dominación; la de la segunda, comprensión. En el tercer cuaderno, "reflexivo y biográfico", Le Doeuff analiza las relaciones filosófico-amorosas de Sartre y Simone. Esta vez, se recorren los textos autobiográficos de ambos. Entremezcladamente, se comentan fragmentos de sus obras y anécdotas de la vida de la propia Le Doeuff, que se llama a sí misma "hermana pequeña" de S. de Beauvoir.

En el cuarto y último cuaderno, "prospectivo y retrospectivo", la autora tercia en la polémica entre el feminismo de la diferencia y el feminismo de la igualdad, afirmando que hay que huir de cualquier sistema binario porque es lo más próximo a la afirmación de la identidad radical. Para evitar este peligro, propone descubrir innumerables diferencias, porque sólo éstas son capaces de desafiar cualquier inventario. Relata también, en este último cuaderno, los avatares por los que ha pasado el movimiento femenino de liberación (M.F.L.), desde la década de los sesenta hasta la de los ochenta. Termina afirmando que hay que estar siempre prevenidas contra el nacimiento recurrente de movimientos de resometimiento, a los que la historia nos tiene tan acostumbradas. Y propone considerar como un test de detección temprana de estos mo-

vimientos de reacción lo que ella llama "las resistencias al principio de mixteidad", que vendrían a resumirse en el horror a la mezcla y en la angustia del aislamiento.

En resumen, el libro de Michèle Le Doeuff es una crítica lúcida, aunque poco sistemática, de la institución filosófica, en la medida en que ésta no ha reconocido ni autoridad ni espíritu crítico a las mujeres que se han dedicado a la reflexión. La relación filosófico-amorosa de Sartre con S. De Beauvoir articula todo el recorrido, y de ella se sirve la autora para mostrarnos que esa negación de autoridad y esa falta de reconocimiento hacia la reflexión femenina es algo de lo que la filosofía ha hecho gala tradicionalmente.

Escrito en un estilo informal, interpelativo y muchas veces mordaz, este libro es un análisis minucioso de los supuestos sobre los que se sustenta la reflexión filosófica dentro y fuera de las instituciones académicas. La autora reivindica el derecho a la irreverencia, ante la necia invasión y desposesión de sentido que las mujeres se han visto obligadas a sufrir a lo largo de la tradición occidental, tanto en el terreno político como en el filosófico. No se puede perdonar a la filosofía que, pretendiendo ser el discurso crítico por antonomasia, repita con respecto a las mujeres los tópicos sociales más burdos y vulgares.

*Alicia Poza*