

# RESEÑAS

**AMORÓS, Celia (ed.): *Feminismo y Filosofía*, Madrid, Síntesis, 2000, 318 pp.**

Tras su *Crítica de la Razón Patriarcal* (1985) y *Tiempo de feminismo* (1997), Celia Amorós emprende de nuevo su tarea de defender el «feminismo» como un pensamiento vigente y vigoroso en nuestra época. Esta vez, en *Feminismo y Filosofía*, se acompaña de un equipo prestigioso de pensadoras que siempre han estado cerca de su forma de hacer filosofía.

El título de su anterior libro, *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y modernidad*, era revelador de las tesis de esta filósofa, e iba mucho más allá que Victoria Camps con su obra *El siglo de las mujeres*.

¿Tiempo de feminismo el nuestro? ¿Qué se da a entender bajo esta denominación? El siglo XX ha sido la época donde las mujeres han luchado y conseguido, al menos en Occidente, sus derechos fundamentales, si bien, a veces, solo formalmente.

¿Acaso pues tiempo de «pensamiento» feminista como correctivo de las democracias liberales? Celia Amorós entiende por feminismo «de acuerdo con una tradición de tres siglos, un tipo de pensamiento antropológico, moral y político que tiene como su referente la idea racionalista e ilustrada de igualdad entre los sexos».

Pero el feminismo no es el pensamiento imperante en el mundillo filosófico, parece más bien un pequeño «ghetto», en el que sólo se comunican entre sí las diferentes posturas «feministas» ante la indiferencia o el insulto de las «figuras» del pensamiento actual.

Y, sin embargo, podemos afirmar con la autora que es «Tiempo de Feminismo», en cuanto que éste supone la radicalización del proyecto emancipatorio moderno, todavía «inacabado», como diría Habermas, y en cuanto que el carácter «universal» ha sido malentendido y sólo asignado a los varones, ante el miedo a lo femenino (Locke o Rousseau).

Se hacía necesario «repensar» la Modernidad. Esta era la tarea de *Tiempo de Feminismo*. Pensar

lo moderno desde la constitución de un «sujeto» autónomo, crítico, que es el elemento fundacional de la lógica de la Democracia. Investigar sus raíces en el Nominalismo, la Reforma protestante, el Racionalismo y la Ilustración y defenderlo ante las formas de anulación postmodernas.

Con *Feminismo y Filosofía*, lo que se lleva a cabo es una sistematización de ciertos temas que aparecían en la obra anterior, y una actualización en torno a los debates e ideas que han ido surgiendo desde entonces. Celia Amorós hace una extensa y espléndida reflexión sobre las cuestiones a tratar.

Así, los problemas relacionados con el «sujeto, la identidad y el género» constituyen ya una discusión clásica. Teresa López Pardina analiza *El Segundo Sexo* (1949), de Simone de Beauvoir, como el texto fundacional del feminismo contemporáneo. Las categorías del existencialismo le servirán a ésta para desarrollar un «feminismo filosófico», negando la existencia de una «naturaleza» («no se nace mujer, se llega a serlo»), de un destino biológico, y afirmando el «proyecto» que también las mujeres somos y su «ser libre». Si bien, Simone de Beauvoir, como se señala en el capítulo siguiendo a la teórica feminista T. Moi, «introduce una dimensión social ausente en la ontología sartreana». Es la sociedad la que ahoga las posibilidades de la mujer. De ahí el esfuerzo poderoso de Simone de Beauvoir por desmontar todo el entramado ideológico que sostiene el patriarcado. La grandiosidad de *El Segundo Sexo* está en convocar ante el tribunal de la razón a los diferentes ámbitos en que se oculta el poder: la mitología, la literatura, el discurso de la medicina y las ciencias biológicas, la psicología, las ciencias sociales, la política, etc.

La relación del psicoanálisis con el feminismo (María Luisa Pérez Cavana) sólo ha sido posible cuando se supera el monosexualismo freudiano y se afirma la «diferencia femenina», por ejemplo

con las doctrinas de Karen Horney. Comienza a analizarse una subjetividad con elementos propios. Siguiendo a Lacan, se ha constituido un «feminismo de la diferencia», con un discurso sólo para iniciados, cuyas autoras más representativas son Luce Irigaray y Luisa Muraro. De los supuestos éticos, estéticos y simbólicos de estas autoras da cuenta Luisa Posada Kubissa, que describe cómo se forma, a partir de la categoría de «diferencia», con raíces en Deleuze y Derrida, un pensamiento posmoderno, que coincide, peligrosamente, con el patriarcado en el hecho de marcar la diferencia, casi ontológica, entre lo masculino y lo femenino.

La categoría de «género» (Cristina Molina Petit) ha sido decisiva en las luchas feministas de la década de 1970 para superar el modelo esencialista-biologista, la «actitud natural», que consideraba que por el hecho de haber nacido mujer u hombre se estaba determinado a desempeñar unos determinados comportamientos y tareas sociales. El modelo «sexo-género» desligaba lo físico-corporal (el sexo, lo natural), de aquellos elementos asignados por la sociedad (el género). Si el género es algo cultural, entonces no existe un «ser», inmutable, hombre o mujer. «Los análisis de género llegan a la conclusión de que las mujeres no son un grupo natural sino una categoría social, el producto de una relación de opresión y una construcción ideológica». Tomar conciencia de ello implica la posibilidad de cambio social.

Estos conceptos arriba referidos han posibilitado una voz pública, una intervención política en la esfera social, por parte de las mujeres. Amelia Varcárcel estudia la relación de las diferentes teorías políticas con el feminismo, desde el liberalismo al fascismo y a la democracia.

El ecofeminismo (María Xosé Agra Romero), y la relación del feminismo con el multiculturalismo (Alicia Puleo) cobran especial importancia en esta obra, debido a su radiante actualidad. Según Celia Amorós la relación feminismo-ecologismo es la que más juego ha dado. «El ecofeminismo revela su dimensión profundamente filosófica en tanto que demanda de una nueva comprensión-reubicación de la especie humana entre las demás especies animales y el universo mismo» El modelo productivista y consumista es criticado desde

los supuestos que identifican mujer-naturaleza. El ecofeminismo posibilita una nueva relación con el medio ambiente y con nuestro mundo, orientada a la supervivencia. Sin embargo, las críticas desde el propio feminismo que lo acusan de espiritualismo y esencialismo, dejan abierta la polémica en torno a esta forma de pensamiento.

Por otro lado, el multiculturalismo mantiene una posición delicada con respecto al feminismo, pues en sus versiones no críticas es «un enemigo beligerante de las mujeres». La aceptación del relativismo epistemológico y ético puede dar lugar a todo tipo de fundamentalismos, que por el hecho de existir deben ser aceptados. Las culturas toman a la mujer como último reducto, como garantía, de su ser diferencial. Como señala irónicamente Celia Amorós, los talibanes no tienen ningún prejuicio en utilizar armas que no son étnicas, ni los jeques árabes en pagar con la *American Express*, mientras someten al más vergonzoso ocultamiento y sumisión a las mujeres. Susan Wolf llamaba la atención de las omisiones respecto a estos temas de Charles Taylor en «*El multiculturalismo y la política del reconocimiento*», obra que inauguraba la polémica multicultural. Las críticas del multiculturalismo (pertinentes y necesarias, por cierto), al etnocentrismo y del feminismo al androcentrismo no se solapan, ni son paralelas, pues las mujeres no constituyen una cultura y la discriminación femenina aparece en todas las sociedades. Nancy Fraser ha señalado la necesidad de desarrollar una visión que aúne «una política cultural de igualdad y diferencia con una política social de justicia y equidad», es decir un modelo no excluyente, sino conciliador de la democracia liberal y el reconocimiento de las diferencias de las culturas.

Por último, cabe concluir con Neus Campillo («El significado de la crítica en el feminismo contemporáneo»), que el feminismo debe asumir la «crítica» como impulso emancipador, la cultura de la razón, frente a posiciones que pretenden atrincherarlo como cultura alternativa (la anticultura de S. Firestone y el feminismo *Cyborg* de D. Haraway), al fin y al cabo, otra forma de dogmatismo.

Purificación Mármol Rodríguez

**BELLO, Eduardo y RIVERA, Antonio (eds.): *La actitud ilustrada*, Valencia, Biblioteca Valenciana, 2002, 239 pp.**

Si la Ilustración podía parecer ya un pensamiento trasnochado tras el anuncio, por parte de postmodernos, de su clausura, el libro que comentamos viene a desmentir tal diagnóstico, si bien para ello introduce un giro filosófico que lo acerca a sus críticos. No cabe encerrar así la modernidad en casa de historiadores y anticuarios, pues todavía es posible respirar su impulso emancipador a la hora de interpretar nuestro momento histórico. Aunque ello suponga un acercamiento de posiciones.

Partiendo de la posición *foucaultiana* en la que se entiende la Ilustración como un determinado modo de relación, una «actitud» que tenemos con el presente, el conjunto de trabajos que se publican en este libro conforman de forma coherente y brillante un panorama sobre la «mirada crítica» que tuvo su origen en los filósofos del siglo XVIII, y que, adaptada a una nueva era, sigue siendo un enclave estratégico en la defensa de los derechos y libertades.

Y es que la «política» es un terreno sobre el que no cabe hacer concesiones. Es un lugar que debe recuperarse. De ahí la inestimable labor de esta obra colectiva, surgida de un Seminario llevado a cabo del 6 al 10 de noviembre de 2000, en la sede de la UIMP en Valencia, y ahora expuesta en forma de libro, enriquecido tras las discusiones habidas en el encuentro.

La primera parte trata de reflexionar sobre diferentes aspectos de la política clásica, como son la construcción de un sujeto político dentro del marco de las democracias, los ideales que se deben de tener presentes en la vida social o la imagen del derecho.

José Luis Villacañas abre esta sección, siguiendo su línea de investigación, describiendo el sujeto que se pensó para la democracia tras la Primera Guerra Mundial. Partiendo de los análisis de Adam Smith, que le llevan a proponer un «observador imparcial» para juzgar en el ámbito de la moral, y haciéndose eco de las críticas de Freud que muestran su inviabilidad, Villacañas estudia las convergencias entre el psicoanálisis y la ciencia pura del Derecho de Kelsen.

Eduardo Bello señala la importancia de la búsqueda de un «fundamento para la moral» por parte de los filósofos ilustrados, tras la crítica de todo fundamento teológico trascendente, propio de la religión. Los ilustrados forjaron un ideal universalista de naturaleza humana, colocando como fundamento de la acción moral la «libertad», la autonomía, en términos kantianos. Pero la libertad resultaba impensable si no se acompañaba de ciertas condiciones sociopolíticas por las que lucharon los filósofos y sin las cuales hubiera sido imposible el ejercicio de la libertad. Nos referimos a la «igualdad» y la «tolerancia». Después de un análisis de estos términos, Bello concluye señalando la relevancia hoy día, en nuestra sociedad plural, de la «tolerancia» pues, ésta, «se ha convertido de nuevo en una exigencia ético-política constante y problemática a la vez en la sociedad contemporánea».

La ciencia jurídica conoció un especial desarrollo filosófico en el siglo XVII y XVIII y dejó preparado el terreno para el «positivismo jurídico» del XIX. Así nos lo explica el profesor de Filosofía del Derecho, José López Hernández. El derecho ilustrado recogió el testigo del racionalismo, si bien el *apriorismo* del «estado de naturaleza», les sirvió a autores como Hobbes y Rousseau para negar todo «derecho natural», y fundar la ley únicamente en la aparición del Estado, abriendo la puerta, como decíamos al positivismo de un Savigny. Por otro lado, López Hernández también investiga la codificación y la creación de sistemas jurídicos completos en el marco de las monarquías ilustradas.

Se puede calificar de dramática es la aportación de Reyes Mate al estudio de la modernidad, que es necesario pensar —entiende— a partir de una reflexión sobre la existencia del «campo» de reclusión. Siguiendo las tesis sobre la historia de Walter Benjamín, señala que progreso y barbarie son las dos caras de una misma moneda, pues el progreso se ha convertido en el ideal de la humanidad, olvidándose que es el progreso el que debe tener como objetivo la humanidad. Ello ha dado

lugar a la «muerte moderna del hombre»: «No hay que olvidar que el campo era campo de exterminio y campo de concentración: en el primero se asesinaba al prisionero; el objeto del segundo era acabar con la humanidad del hombre. El judío tenía que morir físicamente porque ya se le había excluido metafísicamente de la humanidad del hombre». Por ello, todo proyecto moral en nuestra época pasa por el esfuerzo de no olvidar el paisaje desolado de la injusticia y, por recuperar la dignidad y el respeto del ser humano.

La segunda parte de esta obra recoge trabajos sobre la «Ilustración y las Ciencias». El estudio de una disputa en la Academia de las Ciencias de París sobre el curioso problema de si la sangre circula por el corazón del feto de derecha a izquierda o de forma contraria, le sirve a Javier Moscoso para determinar cómo el problema principal en estas instituciones era establecer un criterio de objetividad, que definiera lo que se establecía como prueba y como evidencia.

Pedro Aullón de Haro reconoce la existencia de dos conceptos de literatura en la Ilustración, uno de carácter neoclásico, de raíces francesas, que establece la «*mimesis*» como principio justificativo del arte. El otro concepto, idealista y de procedencia alemana. La crisis del primer paradigma, cuyas deficiencias serán expuestas en las teorías estéticas de Hume y Burke, dará paso a la teoría de la «*Crítica del Juicio*» de Kant, según la cual la belleza es una «finalidad sin fin».

El ensayo de Antonio Campillo se incluye en esta sección para hablar de la invención ilustrada de la Historia Universal, como narración unitaria de la humanidad, contemplada con los ojos de Occidente. Historia hoy superada, porque como bien nos indica, hemos recogido también de aquellos filósofos su «actitud ilustrada», el «imperativo de la crítica», invitándonos a ejercerla y a llevarla hasta sus últimas consecuencias. De ahí, la importante reflexión de Campillo que trata de mostrar los puntos de continuidad y ruptura entre esa primera sociedad capitalista fundada en un universalismo restringido y en un ideal de ciencia, y la sociedad generada a partir de la Segunda Guerra Mundial, la llamada «sociedad global». Fruto de ésta es una nueva teoría social, que decreta el fin

de la modernidad, «postmodernismo» (Lyotard), o que proclama una nueva fase de lo moderno, «modernidad reflexiva» (A. Giddens o U. Beck). Características de esta sociedad global es su cuestionamiento de la concepción eurocéntrica de la humanidad, esto es, la consideración de lo multicultural; el surgimiento de los movimientos sociales, como deseo de la ciudadanía de participar en los asuntos públicos; y el control del propio desarrollo tecnocientífico. La sociedad actual se ha convertido en una «sociedad de riesgo» (U. Beck), no controlable política, económica o tecnológicamente. De ahí la necesidad de redefinir y recuperar el espacio político.

Especial relevancia cobra la tercera parte de esta obra aborda la temática de la «Ilustración Española». ¿Existió propiamente una Ilustración española?, tal es la polémica que abordan los profesores Francisco Sánchez-Blanco y Miguel Benítez. Estos expertos restan relevancia a los autores que hasta ahora se habían considerado como emblemáticos en el siglo XVIII español, para descubrir el espíritu ilustrado en otros ámbitos como las universidades de medicina de Sevilla o la prensa, que ya no es instrumento exclusivo del gobierno (Sánchez-Blanco), y en otros autores, que tuvieron que dar cuenta de sus ideas a la todavía poderosa Inquisición (Benítez). Antonio Rivera cierra la obra con un análisis de los obstáculos que impidieron la creación de un auténtico Estado moderno en la España del siglo XVIII. Si bien, el tradicionalismo español no estuvo exento de ciertas mezcolanzas con lo moderno que llegaba del extranjero.

Podemos concluir, después de este recorrido, que la *actitud ilustrada* sigue teniendo vital importancia, pese a los defensores de la tesis del fracaso del programa moderno ilustrado. Sigue teniendo plena actualidad, al menos en el espacio de la razón práctica, no sólo la idea de derechos fundamentales —libertad, igualdad, solidaridad— o la actitud de tolerancia, indispensable para la vida democrática, sino en ésta el concepto básico de ciudadano como sujeto de derechos. Evidentemente sabemos que tanto la ciencia en sentido estricto como en general las ciencias sociales pueden desempeñar funciones no siempre legitimables

desde una perspectiva de humanidad, pero ello no es atribuible a los distintos saberes como tales, sino a quienes asignan funciones a los saberes marcando una dirección trágicamente equivocada. De ahí la necesidad, sin duda, como señala Beck, de una segunda modernidad reflexiva. La actualidad de la *actitud ilustrada* es, finalmente, patente en el campo del pensamiento español. La apuesta de los pensadores ilustrados por la razón frente a la sinrazón, el compromiso con la tierra y con lo natural frente a la exclusiva apelación a lo sobre-

natural, y sus excesos, la interrogación crítica sobre los problemas de nuestro propio presente constituye una línea de reflexión, y de acción, sin la cual la sociedad española corre el riesgo de volver a las peores décadas del siglo de las sombras.

Con rigor crítico, y no sin conciencia polémica, los trabajos que se publican en este libro exploran con lucidez la *actitud ilustrada* del controvertido Siglo de las Luces.

Antonio José Cano López

**BUELA, Alberto: *Metapolítica y Filosofía*, Buenos Aires, Ediciones Theoría, 2002, 238 pp.**

Es fácil —y difícil— comentar el libro de un amigo cuyo pensamiento y enfoque de la realidad se hallan muy cerca del propio punto de vista: fácil, pues la «corriente pasa» entre el autor y el «crítico» y la presentación fluye por el mismo cauce que el discurso de la obra; y difícil, pues ello requiere de un esfuerzo —no siempre logrado— para asumir una objetividad convincente. Tal me ocurre con *Metapolítica y Filosofía*, con cuyo autor —aparte algunos detalles de poca monta— tengo en común el amor a la sabiduría, el entusiasmo por la cultura clásica griega, el iberoamericanismo, la alergia a lo «políticamente correcto» y al «pensamiento único» —somos practicantes del disenso— y, en primer lugar, la fe en Cristo. Puestas las cartas sobre la mesa (digo en letras de imprenta), diré que Buela, doctor en filosofía por la Sorbona, profesor universitario, cultor de las cosas criollas de su patria e inspirador de un movimiento de reflexión política en la Argentina, reúne en este libro diversos ensayos de vivísima actualidad que versan (hoy cosa rara) sobre lo que anuncia en su título. A través de todo el libro se advierte la inspiración en la tradición clásica y medieval y la vivencia dolorida y esperanzada de la problemática actual: la profundidad histórica y la cabal información sobre la desarticulada investigación y sobre las divergentes propuestas de remediar la caótica realidad de que somos a la vez actores y víctimas. Pues a eso se dirige la *Metapolítica*: con escasas y contradictorias raíces en el pensamiento

de hoy, es ella —nos dice Buela— disciplina bifronte que, de un lado, estudia —en cuanto filosofía— en sus razones últimas las categorías que condicionan la acción política y que, de otro, busca crear las condiciones para la conducción de los pueblos de acuerdo con las grandes ideas y su propia cultura (política). Desde esta perspectiva (ir más allá de la política sin salirse de su campo) se desarrollan una serie de ensayos, que van desde la interpretación del *katekhon* (el obstáculo en la Historia) hasta la mundialización, desde las fracturas de la comunidad medieval hasta el barroco como clave de la identidad iberoamericana. La esperanza de una Argentina posible (epígrafe del estudio preliminar por Héctor Aguer, arzobispo de La Plata) anima toda la obra de Buela, no sólo este libro, sino todo el conjunto de su original quehacer intelectual, debidamente apreciado más allá de las fronteras de su país. Rigurosa y transparente, auténtica expresión del humus cultural del pueblo y de la meditación universal, consciente de su identidad y abierta a todos los vientos, de humilde generosidad y con legítimo orgullo de su estirpe teórica, orientada en el bien y sumisa a la verdad, así es la andadura mental —y la fluida exposición— de Alberto Buela, filósofo y hombre de acción paradigmático de nuestra América de la «real gana».

Alberto Wagner de Reyna  
París, marzo 2003

**CÓZAR ESCALANTE, José Manuel de (ed.): *Tecnología, civilización y barbarie*, Barcelona, Anthropos, 2002, 364 pp.**

La obra que nos ocupa, de la que José Manuel de Cózar es coautor y editor, merece sin lugar a dudas una lectura atenta por parte de todos los que nos ocupamos de la filosofía, cualquiera que sea nuestra adscripción. La primera y más simple razón para ello es que aborda una problemática, la de la técnica, que afecta hoy a la práctica totalidad de los campos del saber. Como el editor advierte desde un principio, el fenómeno tecnológico se ha convertido a lo largo de la última centuria en un poder organizativo y estructurador de las sociedades. Más aún, posee un sentido ontológico, pues no concierne meramente al creciente uso de instrumentos o mecanismos productivos: ha propiciado una práctica vital que implica toda una concepción de la existencia. Siendo esto así, el problema que el libro afronta implica pero rebasa el análisis de esos rostros concretos a los que, con mucha frecuencia, se asocia la idea de una civilización tecnológica y que proliferan a través de emblemas como «era atómica», «era espacial», «era de la información» o «época de la globalización». Semejante amplitud y profundidad de la óptica adoptada confieren al texto un poder significativo virtualmente aprovechable, como decimos, por diversos intereses disciplinares o posicionamientos teóricos. Y de ello da testimonio también el carácter multipolar de las aportaciones que se compilan, que se fundan en perspectivas tan diversas como las de la filosofía de la ciencia, la sociología, el derecho, la psicología o la estética.

Un segundo valor del libro, capaz de concitar un interés generalizable, radica en su lograda sistematicidad y coherencia interna. En primer lugar, porque constituye un esfuerzo admirable por tejer en una red de conexiones lo más destacable de la investigación en lo que viene llamándose «estudios de ciencia, tecnología y sociedad» (CTS en castellano), cuya profusa y exhuberante producción adolece en la actualidad de una heterogeneidad que dificulta un tratamiento comprensivo. En segundo lugar, porque la nervadura de dicha red es generada, no por un mero prurito asociativo, sino por la fuerza vinculante que otorgan proble-

mas bien definidos. Una cualidad de la obra, por cierto, que compensa con creces la apertura o indefinición de las propuestas finales que aporta: como han subrayado, entre otros, Merleau-Ponty y Deleuze, la virtud del pensar no estriba tanto en las soluciones en que pueda cristalizar cuanto en las nuevas preguntas a cuyo través es capaz de iluminar lo que toca. Mencionaré en primer lugar las cuestiones que, en el sentido aludido, articulan las tres partes del texto y comentaré, para finalizar, la excelente aportación de J. Manuel de Cózar en el primer capítulo, compendio, inspiración y clave interpretativa, a un tiempo, de la configuración global.

Las tres partes en que el contenido se distribuye obedecen a un mismo e interesante motivo heurístico: se trata de mostrar el carácter tensional del fenómeno de la técnica, una conformación aporética que se convierte, por sí misma, en el fundamental motor interrogante. La primera («La civilización de los artefactos y de la economía desmaterializada») pivota sobre la tensión que existe entre el materialismo de una civilización tecnológica configuradora de materiales, por un lado, y su aparente evanescencia y hasta espiritualidad, por otro. Generando bienes visibles y palpables, promueve otros intangibles y casi invisibles. Ello quizás, pertenezca a la esencia de la tecnología, que es, ella misma, ingrediente de un todo simbólico: la *cultura tecnológica* (cap. 2). Pero en virtud de ese poder inmaterial, puede producir efectos perversos, como ejemplifica el caso de las patentes, que amenazan con administrar algo tan impalpable como la información de nuestros genes (cap. 4). Razón suficiente para que la sociedad libere su potencial valorativo respecto a los fines de las tecnologías, que ha sido confiscado por el poder de los expertos (cap. 3). La segunda parte («La civilización de lo natural y de lo artificial») analiza la inquietante difuminación de fronteras entre los tradicionales opuestos de la naturaleza y el artificio, bien porque la identidad del hombre (su ser natural) sea susceptible de una construcción técnico-disciplinaria (cap. 5), biotecnológica (cap. 6), o

desde la imaginería cultural del hombre-máquina (cap. 8), bien porque el concepto mismo de «maquinismo» involucre una equivocidad esencial que se manifiesta incluso en la producción artística (cap. 9). La tercera parte («La civilización de la información y el control», caps. 9-12) desenmascara contradicciones diversas entre la técnica como propiciadora de una comunicación universal y como ruina virtual de la misma, pues también acrecienta la desinformación o la banalidad.

Aunque la rica variedad de implicaciones que estos estudios lleva aparejada no se puede hacer derivar de un principio unívoco, las tensiones fundamentales que revelan coinciden en iluminar, a su vez, un rostro jánico o bifronte de la técnica, que determina el sentido global del libro: el fenómeno tecnológico despierta y actualiza la milenaria lucha entre civilización y barbarie. De ello da cuenta con profundidad José Manuel de Cózar en el primer capítulo, mostrando cómo la problemática general presupone las grandes cuestiones que se plantea hoy la teoría de la racionalidad y la filosofía de la cultura. Lo inquietante de nuestra civilización tecnológica, sostiene, radica en que no es susceptible de ser comprendida unilateralmente, ni como expresión triunfante del progreso, ni como culminación de un nihilismo decadente. El desarrollo técnico despliega a la par creación y destrucción y expresa, al unísono, elevación y envilecimiento de lo humano. Con esta semblanza, consigue el autor vincular el par civilización-barbarie no sólo al problema principal de la tradición ilustrada y francfortiana, sino también a la inquietud central de la línea existencial y genealógica. Y ello, además, interpretando la cultura moderna desde un prisma peculiar por medio del cual la bipolaridad aludida encuentra fondo y ecos en una amplia gama de diagnósticos en los que la percepción de aporías se hace central: el aumento de las posibilidades productivas engendra miseria (Marx), la conquista de la naturaleza produce al unísono infelicidad (Freud), el desarrollo de la ilustración nos hunde en el mito por medio de la racionalidad instrumental (Horkheimer, Adorno). Quizás, sin decirlo, se está tocando aquí una constante de la filosofía contemporánea: a las tensiones mencionadas podríamos añadir nosotros las que

obsesionan a Husserl (la búsqueda de objetividad científica objetiva al hombre), a Heidegger (el enseñoreamiento del hombre sobre lo existente oblitera el ser de la existencia), a Habermas o Apel (el objetivismo científico demanda y prohíbe a un tiempo una fundamentación de la ética) o al pensador de la diferencia (la búsqueda de totalidad esconde totalitarismo).

Hay que destacar también que, en tal contexto, el autor aspira a forjar su propia comprensión de la genuina tensión inherente a lo técnico, intentando rebasar dos interpretaciones antagónicas y en cierto modo predominantes sobre ese fenómeno: la que lo asimila a un proceso autonomizado e indisponible y la que, de modo sociologista, da la primacía a los individuos y a sus decisiones sobre el poder inercial de los objetos. El sistema tecnológico y el hombre, piensa de Cózar, son simultáneamente mediados y mediadores uno respecto al otro. Una situación, por cierto, que hace más difícil, si cabe, el problema de la distinción entre lo civilizado y lo bárbaro. Pues en este punto también busca el autor un *entredos*, esta vez entre el humanismo y sus tentaciones sustancialistas: no existiendo un límite apriorístico entre civilización y barbarie, parece que la única opción es la de un falibilismo militante, en virtud del cual se nos sugiere oponer resistencia a la dimensión destructora de la técnica desde nuestros valores y formas de vida, que son siempre renovables.

Por nuestra parte, cabe objetar a este esbozo tan sólo que el espíritu mediador del trabajo quede mermado en parte por la falta de una atención suficiente a esa línea de interpretación de la técnica que se retrotrae al antihumanismo de Heidegger y se proyecta en los múltiples discípulos del mismo. Pero, para los que nos encontramos más próximos a este cauce, el libro proporciona un estupendo estímulo para el contraste y la discusión rigurosa. Sea bien venido, pues, este magnífico texto en la *comunidad de diálogo*.

Luis Sáez Rueda  
Departamento de Filosofía  
Universidad de Granada

**FERRER, Urbano** *¿Qué significa ser persona?*, Madrid, Ed. Palabra, 2002. 286 pp.

Urbano Ferrer nos ofrece en este libro un estudio de los aspectos antropológicos que subyacen al concepto de «persona». Se sitúa frente a los discursos deconstruccionistas de la postmodernidad, que sumen al hombre en sus estructuras pre-racionales, y, a la vez, más allá de una concepción antropológica pre-moderna. Intenta recuperar una visión del hombre como ser autónomo y capaz de responsabilizarse de su mundo desde una noción de persona relacional. Muestra un conocimiento preciso de la filosofía antigua y medieval (Ontología clásica), pero en una actitud de diálogo con la filosofía contemporánea; en concreto, con la filosofía trascendental y con el pensamiento fenomenológico. En síntesis, ensaya una fundamentación del saber moral desde un concepto de persona como agente singular y sujeto de actos libres.

El libro tiene dos partes. En la primera («Primeras incursiones en la noción de persona») articula su noción de persona, y en la segunda («Aproximación ontológicomoral a la persona») examina tres de sus aspectos: las características distintivas del ser personal, la formación de comunidades y la condición moral. En el primer capítulo de la primera parte ensaya una reconstrucción del «sujeto moderno» desde la noción de «persona». Para ello, investiga el decurso que ha seguido la noción de «sujeto trascendental» en la Modernidad, desde Kant hasta Edith Stein, pasando por Fichte. Husserl, Scheler, Pfänder y Hildebrand, examinando cómo ha articulado el pensamiento contemporáneo la transmutación del «sujeto trascendental» en el concepto de «persona». Desarrolla cómo, en vez de una visión del hombre «impersonal» (abocado a una Razón absoluta o a estructuras sociales pre-racionales), puede ser reconstruida una visión del hombre como «persona» (agente de sentido, ser responsable y promotor de acción).

Parte del concepto de persona del idealismo trascendental de Kant, quien fundamenta la moral en la referencia exclusiva del sujeto al «deber», más allá de las circunstancias. Para Kant, lo sagrado del concepto de persona y, por tanto, lo que convierte al hombre en objeto de respeto, es «la ley» que habita en él. El hombre, en Kant, es un

*factum* de la razón, un ser capaz de actuar en orden al deber, pero olvida, según Ferrer, la dimensión volitiva del hombre: el hombre es un ser que *naturalmente* (no idealmente) quiere y desea, está *inclinado* a lo debido. Fichte radicaliza el idealismo kantiano: el hombre no es que sea libre porque reclame su autonomía frente a las circunstancias, sino que es libre al margen de ella; es libre cada vez que se propone un fin y sólo es libre ante el fin que se ha propuesto. El hombre, pues, en Fichte forja su identidad ante sí mismo, antes de cualquier acontecimiento o encuentro.

Husserl tiene la intención de superar esta visión, que ha encerrado al hombre en el idealismo. Aunque asume elementos del idealismo (el yo está separado del mundo por «abismos de sentido») recupera, no obstante, el concepto de motivación: el hombre no es un yo que se afirma frente al mundo y frente a los otros, sino un ser «referido» desde lo hondo de su conciencia (intencionalidad) al mundo en torno. Así pues, la motivación (lo que despierta mi interés, lo que me impele,...) forma parte de mi conciencia y es origen de mi acción y de mis hábitos. Dentro de la corriente fenomenológica, para Max Scheler el hombre es yo (ser que forma su vida en relación con las vivencias que recibe del mundo), pero también «persona» (sujeto capaz de proponer actos intencionales, capaz de actuar desde sí mismo, independientemente del entorno). No obstante, este planteamiento ha sido objeto de críticas, al no solventar suficientemente la dicotomía entre yo y persona.

Urbano Ferrer cree que es posible esta superación desde el concepto de «sí mismo» de E. Stein. Con ello llega a un concepto de persona dinámico: el hombre como libertad en crecimiento, que construye su identidad (el sí mismo) desde las respuestas personales de valor (Pfänder, Hildebrand). El concepto de persona de Stein incluye la «relación». Se accede así a un concepto de persona integrado por tres dimensiones (cuerpo, alma, espíritu), que se sintetizan en el acto de la «empatía». El hombre es un ser capaz de ser «sí mismo», en medio de los estados psíquicos y de las relaciones personales, mediante la forja del *carácter*.

El capítulo segundo aborda cómo el concepto de persona se hace presente en la «acción social». Propone un modelo de acción donde el «sentido» sea interno a la acción y, a la vez, fruto de un diálogo interpersonal, y no meramente consecuencia de estructuras sociales. Para reconstruir el sentido de la acción social parte de Max Weber y prosigue con el desarrollo de la ciencia social postweberiana: primero, la sociología de Parsons (las categorías para entender las acciones sociales son externas al agente); segundo, y de signo opuesto al anterior, A. Schutz, que pone el acento en el sentido interno de la acción: el agente constituye, en éste autor, la unidad de sentido de su acción-social. Posteriormente, y para recuperar el sentido dialógico de la acción social, recurre a la Filosofía de la acción de F. Kaulbach y al estudio sobre la deliberación de A. Reinach, concluyendo con un modelo de acción social donde la dialogicidad es inherente a ella. Y como la dialogicidad de la acción social acaece en contextos, en horizontes históricos, o, como ha venido a ser llamado, «mundo de la vida», desarrolla a continuación las dimensiones del «mundo de la vida» relevantes para la acción social: a) espacio-temporal (perspectiva histórico-narrativa); b) social, y c) la dimensión lingüístico-semántica, mostrando que la acción social dialogal (acorde con un modelo de persona que integra la identidad y la relación, analizado en el primer capítulo) «viene de» un contexto previo y se encamina hacia lo que «todavía no» es.

El capítulo aborda los niveles particulares de la identidad personal. Siguiendo a Ch. Taylor, entiende la «identidad» como el «marco referencial» desde el que el hombre se define como tal, es decir, como un «quien» y no como un objeto funcional. La filosofía moderna (Descartes, Locke) ha tendido a comprender la identidad en referencia excluyente al propio yo, al margen de lo otro y los otros. Por el contrario, Taylor ha mostrado que la identidad subjetiva es incomprensible sin los marcos significativos para la persona. Lo que constituye la identidad personal es el modo en que ha «articulado» su referencia al «bien»: aquello que sea «lo bueno» para mí constituye mi identidad. Así pues, «el bien» es el marco de referencia de la identidad.

Ferrer desarrolla en concreto cuatro referencias desde las que el sujeto se construye: a) «lo público» (confrontando el modelo de J. Rawls con los de Taylor y H. Arendt), b) el horizonte de posibilidades históricas que delimita la acción (originando un pluralismo cultural, frente al relativismo), c) el lenguaje como marco significativo particular, y d) la pertenencia a una cultura determinada.

La segunda parte se ocupa con la dimensión ontológico-moral de la persona, buscando integrar los datos (o «huellas») sobre la persona que anteriormente han sido diseccionados en un análisis fenomenológico. Primero enumera las características que hacen de la realidad personal un «alguien», a saber, la corporeidad, la futurición, el tener (presente en el habitar y en la posesión inmanente), la incomunicabilidad y la relación. Luego examina las distintas expresiones que asume la relación en la persona. En este sentido, estudia cómo la relación hace de la actividad «acción proyectada personalmente», que conecta los medios con los fines, y, además, acaece en «libertad», como una acción personal libre (estudia la libertad personal en diálogo con Bergson y Scheler).

En el segundo capítulo analiza las distintas formas de relación interpersonal (siguiendo los estudios de Hildebrand), desde la más elemental a la aparición del «nosotros». Es en esta forma de relación (el nosotros) donde se sitúa lo específico del amor, en el que la persona da de sí misma, de su propia plenitud. A continuación analiza las distintas especies de amor. En un segundo momento analiza cómo los valores que sustentan las distintas relaciones interpersonales originan las comunidades. Una relación personal no constituye comunidad, a no ser que se cree un «espacio común», situado «entre» ellos. Ese espacio puede ser un medio íntimo (familia, comunidad,...) o un medio externo (lo público). Por último, destaca los rasgos más representativos de las comunidades en las que de un modo u otro están incardinadas las personas: la familia, la nación y el Estado.

En el tercer capítulo accede a la dimensión moral de la persona partiendo del análisis de los fenómenos de la «responsabilidad» y del «prometer», como actos que remiten al «ser» personal. La responsabilidad y el prometer desvelan la morali-

dad interna de la persona, e inciden en la vinculación de la persona con lo absoluto. Tanto la responsabilidad como el prometer no disuelven al sujeto en lo innominado ni en lo impersonal, sino que lo unifican como ser libre. La promesa entraña no ya una elección solipsista, sino una «adhesión» explícita al bien de la otra persona. Por último, concluye el libro con unas consideraciones sobre la dignidad como dimensión ontológico-moral de la persona. La dignidad humana surge de la convergencia de dos elementos indisolubles: la naturaleza ya finalizada en sus operaciones y el agente personal como sujeto de sus actos. Es la

autoposición (del agente desde su sí mismo) lo que hace posible realizar de un modo inalienable actos en los que la persona se expresa y se hace patente.

Estas consideraciones tienen especial relevancia para la bioética. La persona no puede ser considerada, según Ferrer, en función de un criterio biológico (personismo). Tanto la naturaleza como la persona son coprincipios constitutivos de un único ser, interactuantes en todas las etapas de su crecimiento.

José Penalva Buitrago

**GERWEN, Rob van (ed.): *Richard Wollheim on the Art of Painting. Art as Representation and Expression*, Cambridge University Press, 2001, pp 285.**

La original aportación de Richard Wollheim a temas como la percepción de la representación visual, la naturaleza del estilo artístico, las cuestiones de expresión en el arte o el papel del espectador *en* la pintura se ha convertido en un lugar común de la teoría contemporánea del significado pictórico. La aparición de esta obra, supervisada por el profesor Rob van Gerwen de la Universidad de Utrecht, es una de las muestras más recientes del interés por el pensamiento de R. Wollheim.

La estructuración temática y el carácter crítico de esta colección de artículos, originalmente presentados durante un seminario dedicado a la obra de R. Wollheim en Utrecht, 1997, permite al lector recorrer algunos de los temas centrales desarrollados en su obra desde perspectivas críticas. Las cuestiones de la representación, la expresión y del espectador interno constituyen las tres primeras partes en las que se articula el debate. La última y cuarta parte está dedicada a las respuestas que Wollheim ofrece a las críticas formuladas en las tres partes anteriores.

La sección dedicada al tema de la representación pictórica revisa las premisas y argumentos que articulan la noción, central en la teoría de R. Wollheim, de ver-en. El ver-en, explica Wollheim en el artículo «On pictorial Representation», es la capacidad perceptiva, distinta del ver cara a cara, que permite explicar el fenómeno de la percepción pic-

tórica. El ver-en nos permite ver lo representado en la superficie pictórica, de manera que la experiencia visual de la superficie pictórica y la de lo representado en ella no son dos experiencias perceptivas excluyentes sino simultáneas. Así, con la noción de ver-en Wollheim trata de dar respuesta al problema tradicional de la representación pictórica: qué hace posible que veamos en la superficie marcada determinados contenidos visuales.

Las críticas a esta noción son varias y van desde cuestiones puntuales sobre su aplicación a casos específicos de percepción pictórica (Jerrold Levinson) hasta críticas de carácter más general que cuestionan la capacidad explicativa de la noción de ver-en (Los artículos de Monique Roelofs, Andrew Harrison y Anthony Savile se situarían en esta línea) o la necesidad de complementar esta noción apelando a la imaginación (Paul Crowther)

El tema de la expresión en la pintura, desarrollado en Wollheim a través de la noción de proyección, articula la segunda parte de esta colección. En ella, destacan las aportaciones de Malcolm Budd, Michael Podro y del propio editor de este volumen, Rob van Gerwen. Budd cuestiona la relación entre representación y expresión tal y como se articula en la teoría de R. Wollheim; van Gerwen, por su parte, propone apelar al papel de la imaginación para dar cuenta del fenómeno de la

expresión. Asimismo, el problema de la objetividad con relación a las llamadas propiedades expresivas, expuesto en el artículo «Wollheim on Expresión (and Representation)» de Graham McFee, remite la cuestión de la expresión a uno de sus debates más tradicionales, mientras que la relación entre expresión y estilo, tratada en el artículo de Carolyn Wilde, subraya uno de los temas característicos de R. Wollheim.

El tercer bloque de artículos, dedicado a uno de los aspectos más originales de la obra R. Wollheim, el del espectador en la pintura, recoge aportaciones de la talla de Svetlana Alpers, Robert Hopkins y Michael Baxandall. La supuesta aportación a la experiencia pictórica del espectador externo que puede proporcionar la presencia de un espectador interno en la pintura es el objeto de

análisis y crítica de esta tercera sección. En ella se cuestionan aplicaciones específicas de la noción de espectador interno (Svetlana Alpers), la limitada aplicación de la noción de espectador interno y una posible ampliación del rango de su aplicación (Caroline van Eck y Renée van de Vall), o la necesidad estricta de la noción de espectador interno a la hora de explicar el contenido de la obra pictórica (Richard Hopkins).

Finalmente, R. Wollheim ofrece una respuesta a cada una de las críticas ofrecidas a lo largo de este volumen. En él, se confirma la actualidad y originalidad de la aportación R. Wollheim a la teoría del significado pictórico, así como la vitalidad del debate en torno a sus tesis centrales.

María José Alcaraz

**GILMAN, Charlotte Perkins: *Dellas. Un mundo femenino*, introducción de Barbara H. Salomon, traducción de Jorge A. Sánchez, Barcelona, Abraxas, 2000, 223 pp.**

Coincidiendo con el paso de milenio, la editorial Abraxas emprendió la interesante tarea de publicar una «Colección de Utopías y Distopías», que recogía lo más significativo de la «ficción utópica», una forma literaria que expresa la esperanza colectiva de alcanzar un modo racional de vida (o que denuncia lo irracional de ella, en el caso de las «distopías»).

La colección comenzaba, como no, con la *Utopía* de Tomás Moro, a la que seguía un ejemplar conteniendo *La Ciudad del Sol* de Tommaso Campanella y *La Nueva Atlántida* de Francis Bacon. Tras estas utopías renacentistas, se daba paso al esplendor del siglo XIX, así: *Erewhon o un mundo sin máquinas* de Samuel Butler, y las obras de los socialistas utópicos *El año 2000* de Edward Bellamy o *Noticias de Ninguna Parte* de William Morris. A ellas se sumaban *Una Utopía moderna* del también socialista y genio de la novela de anticipación H.G. Wells; *Historias del Valle Feliz* de Nathaniel Hawthorne, inspirada en la estancia del autor en la Granja Brook en Roxbury, con los seguidores de Fourier; *La Raza venidera* de Edward Bulwer Lord Lytton; *Talón de Hierro* de Jack London, y la obra de Gilman, *Herland*, escri-

ta en 1915, cuya traducción al castellano con el título arriba indicado es objeto de este comentario; es importante anotar que esta obra incluye al comienzo un estudio de Elizabeth Russell, además de la introducción de B. Salomon.

Charlotte Perkins Gilman (1860-1935), produjo una extensa obra literaria, que incluye poesía, relatos breves, novelas, ensayos y artículos periodísticos. Como tal, es considerada como una importante escritora (cuentos como «*The Yellow Wallpaper*», suelen aparecer en todas las antologías de literatura americana), además de una importante teórica del feminismo. La «crítica», sin embargo, la olvidaría hasta el renacer del movimiento feminista en U.S.A., en la década de 1970.

En el transcurso de su vida, Gilman organizó seminarios para mujeres y participó activamente en asociaciones feministas. Durante siete años, en solitario, editó y escribió la revista *The Fore-runner*. Fue aquí donde mensualmente aparecieron los capítulos de *Herland*, a lo largo de 1915. Sólo en 1979 serían publicados como volumen único, con introducción de Ann J. Lane. Posteriormente, se han reeditado diversas antologías

de relatos y su ensayo *Women and Economics*, aplicación del darwinismo social a las cuestiones domésticas.

*Herland* es una novela utópica feminista. Posee los caracteres de las utopías clásicas: su aislamiento de toda otra comunidad, su economía cerrada y autárquica, su comunitarismo político y su carácter ideal. *Herland* es el retrato de una sociedad donde sólo habitan mujeres. Tres hombres, perdidos en su avioneta llegaron a la casi inaccesible tierra de *Dellas*. Son Terry, seductor y mujeriego; Van, un romántico que tiene idealizado al sexo femenino; y Jeff, el narrador de la historia, que posee un juicio más abierto y ponderado respecto a la nueva imagen de las mujeres que van a aparecer ante ellos.

La constante sorpresa será su permanente aliado según transcurre la estancia en este país, cuyos progresivos descubrimientos desafían la imagen que tienen sobre la mujer. Pues en *Herland* las mujeres tienen el pelo corto, su vestimenta es cómoda y funcional (contrariamente a la de las americanas contemporáneas), suelen ser de naturaleza atlética y fuertes, han adquirido una educación elevada y tienen trabajos especializados que realizan para el bien de la comunidad. Su existencia supone la negación del ideal «occidental» de mujer, la plena refutación de la existencia de unas normas naturales o básicas de comportamiento femenino. Además, es una sociedad perfecta, donde reina la paz y la armonía.

*Herland* desmonta todos los tópicos acerca de la sexualidad. Ésta se halla ausente en la «reproducción», pues la población se mantiene a través de la «partenogénesis», un proceso biológico en el cual el organismo femenino concibe sin fertilización de un macho, tal es el significado del término científico: «nacido de una virgen». Educadas para cuidar a las niñas, la maternidad será el servicio social más elevado.

Si la utopía aparecía, desde Tomás Moro, como «crítica social», ante el descontento por soportar una situación injusta, *Herland* se constituye en la denuncia del dominio patriarcal de la sociedad. Éste todavía se perpetúa, como se pone de manifiesto por la actualidad de los argumentos expuestos en la obra.

*Dellas. Un mundo femenino*, representa un viaje iniciático. Es un tratado psicológico, a la vez que sociológico, del espacio de valores masculinos, al descubrir el mundo femenino en un estado de pureza, que nada tiene que ver con el estereotipo que de «ellas» se tiene según los patrones androcéntricos.

El encuentro de ambos mundos se produce en un terreno sin prejuicios, en el estado más genuino de «ser persona», sin atavismos de género. Pero el diálogo no siempre finaliza en comunicación y el viaje interior de los tres protagonistas es bien distinto. Estos representan tres tipos de hombre. Sólo se producirá un auténtico entendimiento con Vandyck, personaje con actitudes «científicas», dialogante y abierto, —a pesar de no estar exento del narcisismo masculino que caracteriza a sus colegas—, al aprendizaje y al conocimiento de otras culturas. Es, por otro lado, la voz de la autora, que en la narración de los hechos denuncia y expone solapadamente los procesos pedagógicos para la reinención del mundo de la «persona».

En el otro extremo se halla Terry, mentalidad del «colonizador» de todo lo existente: de lo femenino, de lo salvaje e «incivilizado». Desde su masculinidad y su carácter civilizatorio se erige en salvador y protector del «País de la Damas», empresa abocada al más estrepitoso fracaso, al ser incapaz de ver lo que ante él se configura como un mundo construido desde «lo no negado ni excluido». La indignación y frustración de Terry queda expresada a lo largo del libro: «Pero estas mujeres no son femeninas»; o bien «¡Es una pena! No tienen vicios de hombres, ni virtudes de mujeres... son neutras». Y es que en *Herland* no existe una polaridad de géneros.

Jeff, nuestro tercer personaje, más integrado que Terry, sigue sin embargo «viciado» por los valores y normas procedentes de la endoculturación occidental, que se proyectan en una imagen romántica de la mujer, frágil, preservada entre algodones.

Este mundo de Amazonas supone la liberación de la mujer de toda opresión patriarcal, de la «máscara de la belleza», del vivir para el varón. Aquí se critican desde detalles como la «ropa femenina» de sus contemporáneas americanas,

que vestían con enaguas, corsé de ballenas y zapatos estrechos, impidiéndoles todo movimiento libre, y que en ocasiones podía ocasionarles, como se dice en la introducción de libro, graves enfermedades e incluso la muerte, hasta el carácter ideológico de la religión y del lenguaje.

Es así *Herland* un espejo donde contemplar la imagen invertida de un mundo que todavía hoy no resulta igualitario.

Purificación Mármol Rodríguez

**LINDBERG, David C.: *Los inicios de la ciencia occidental. La tradición científica europea en el contexto filosófico, religioso e institucional (desde el 600 a. de C. hasta 1450)*, Barcelona: Paidós, 2002, 529 pp.**

No debiera parecer aventurada la siguiente afirmación: que esta obra de David Lindberg tome rumbo de convertirse en referente para todo aquel curioso que se atreva a acercarse y comprender los diversos desarrollos que ofrece el pensamiento científico durante la Antigüedad y la Edad Media, pero naturalmente también para el especialista en esta materia, por las razones que enseguida se aludirán. Lindberg proporciona en este estudio riguroso una inapreciable aproximación a los respectivos marcos histórico-culturales de esas dos épocas, consciente de que el adecuado tratamiento de estos temas exige destacar en primer término la simbiosis entre las teorías científicas y los contextos en que nacieron y se desarrollaron. *Los inicios de la ciencia occidental* resulta, así, un libro innovador por un doble motivo. Primero, porque constituye un ensayo de síntesis que aborda en un único volumen las exposiciones que sobre la ciencia antigua y la del Medievo han venido apareciendo hasta este momento por separado. Los estudios de conjunto más influyentes y ampliamente reconocidos y elogiados continúan siendo *Early Greek Science: Thales to Aristotle* y *Greek Science after Aristotle*, ambas de Geoffrey E. R. Lloyd, y el ya clásico *Augustine to Galileo* de Alastair C. Crombie —sobradamente conocido este último por estar disponible la traducción al castellano, en numerosas reimpresiones, con el título *Historia de la ciencia: de san Agustín a Galileo*—. El segundo motivo de novedad reside precisamente en la mencionada atención a los contextos institucionales y culturales en los que las teorías e interpretaciones científicas se crearon y difundieron a través de las diferentes épocas hasta

los albores de la ciencia moderna, con todos sus avatares y peculiares circunstancias. El lector tiene en sus manos una explicación del pensamiento científico, pero también del sentido del mundo y de la vida en que dicho pensamiento quedó circunscrito.

Si la exposición dedicada a la ciencia antigua es en buena medida deudora de la erudición de otros recientes intérpretes (en particular de la obra del ya citado G. E. R. Lloyd), sin ninguna duda la parte concerniente a la Edad Media es la más profunda y la más perspicaz. El pensamiento científico de este período constituye un terreno en el que Lindberg se siente seguro, pues no en vano a él ha dedicado buena parte de su ya larga labor de investigación. Es además aquí, en esta época señalada de recepción y transmisión del legado científico procedente de la Antigüedad, donde ha de buscarse el nervio central que vertebra la obra. El fenómeno de la recepción de las antiguas fuentes permite constatar *prima facie* no sólo la existencia de una, o unas, tradiciones científicas en el ámbito del mundo occidental por espacio de más de quince siglos, sino la propia reconducción de este legado que lo lleva, más allá de las interpretaciones del escolasticismo, hasta el tiempo del pensamiento científico de la modernidad temprana (siglos XVI y XVII). En este punto, arduamente debatido, Lindberg sitúa su línea interpretativa entre dos opiniones clásicas encontradas: la interpretación 'discontinua' y la 'continua'. La primera de ellas concibe la síntesis científica medieval (cristiana o aristotélica cristianizada) como una auténtica cesura entre el pensamiento científico clásico grecolatino y el de la modernidad. Esta opinión

prevaleció a partir de la 'invención' de la Edad Media como tiempo de oscurantismo y dogmatismo, impulsada por los juicios de Voltaire y Condorcet, hasta llegar a Jacob Burckhardt, un siglo después (ha de tenerse en cuenta la influencia que este célebre historiador suizo ejerció sobre la interpretación histórico-científica de su seguidor, el británico John A. Symonds, cuya opinión tuvo amplio predicamento y fue extremadamente influyente). La tesis continuista, por su parte, adquiere carta de naturaleza con los estudios de Pierre Duhem a principios del siglo XX. Duhem expuso y trató de demostrar la relación existente entre el desarrollo del pensamiento científico bajomedieval y el de la primera modernidad; los términos en que planteaba esa continuidad terminaban por ignorar la idea de *revolución* científica moderna, que tanta trascendencia iba a alcanzar, como se sabe, durante el pasado siglo. El *tertius datur* de Lindberg simpatiza —como él mismo reconoce abiertamente en este libro— con el punto de vista que sobre la cuestión mantuvieron Alexandre Koyré y, sobre todo, su discípulo A. Rupert Hall. Lindberg acepta, por tanto, el hecho de que los trascendentales cambios que se produjeron en el nivel metafísico (la nueva concepción de la naturaleza) y metodológico (fundamentalmente referidos a la preponderancia que adquiere el método experimental) sí resultaron ser cruciales para la eclosión de la llamada Revolución científica, y que, en definitiva, dichos cambios terminaron por repercutir, en mayor o menor medida, sobre el complejo entramado de la ciencia en su conjunto. Sin embargo, al mismo tiempo, pretende llamar la

atención sobre la imposibilidad de obviar la existencia de continuidades de diverso signo entre el pensamiento científico premoderno y el moderno (continuidades de tipo lingüístico, conceptual y teórico), cuyos pormenores sólo pueden ser considerados teniendo en mente de forma retrospectiva la totalidad del análisis que aborda a lo largo de la obra, y cuyo colofón es el capítulo dedicado a 'El legado de la ciencia antigua y medieval'.

Por consiguiente, las páginas de *Los inicios de la ciencia occidental* se centran en la poderosa imagen de la existencia de una tradición científica premoderna, y en la continuidad de dicha tradición entendida, pues, en su justa medida. Puede así hablarse, con toda propiedad, de una contribución científica medieval, que fue impulsada a partir de la traducción masiva de las fuentes procedentes de la Antigüedad. La recepción de este legado se produjo —como se sabe— sobre todo a partir de la labor desarrollada en el ámbito cultural islámico. Todas estas fuentes relativas a las diversas materias científicas, como la filosofía natural, matemática, astronomía, óptica y medicina, entre otras, se encuentran todas ellas disponibles en Occidente desde mediados del siglo XIV. Partiendo de estos presupuestos, los sucesivos capítulos de *Los inicios de la ciencia occidental* permiten un acercamiento más fiable y riguroso al análisis de un período histórico heterogéneo, complejo y vastísimo, que como reza el subtítulo en esta edición en castellano, se extiende del 600 a. de n. e. a 1450 de n. e.

José Javier Benítez Prudencio  
Facultad de Humanidades. Toledo

**MUÑOZ, Jacobo: *Figuras del desasosiego moderno. Encrucijadas filosóficas de nuestro tiempo*. Madrid, Editorial A. Machado Libros, 2002, 480 pp.**

En la escritura filosófica de nuestros días resulta ya tan habitual describir o poetizar metafóricamente la modernidad en términos pesimistas y aterradores, que parecemos insensibilizados ante el alcance crítico de dichas descripciones y metáforas y llegamos a olvidar el valor de emotividad que éstas encierran: malestar, descontento,

quiebra, fracaso, desgarramiento, fractura, perplejidad, incertidumbre, desasosiego, etc., son algunas de las voces con que se etiqueta la percepción que la filosofía moderna tiene de sí misma y de su época. Estas voces sirven de estandarte de una postura común a la pluralidad teórica de la que emanan: el diagnóstico según el cual la el proyec-

to ilustrado ha sido malogrado o incompletamente realizado.

Este libro del profesor —e infatigable traductor— Jacobo Muñoz se presenta a sus lectores enfundado en el estandarte del desasosiego. Sus cerca de 500 páginas constituyen un ejercicio de lucidez en el que se desgranar sosegadamente (pese al título) algunas de las manifestaciones de ese estado de perturbación que impide al pensamiento del siglo XX estar tranquilo o tener alegría. En términos de su autor, *Figuras del desasosiego moderno* pretende repasar las lecturas e interpretaciones más relevantes de las patologías de Occidente: «el acervo liberal y democrático; los derechos humanos y los límites del individualismo; el propio legado ético de la Ilustración; la función del mercado; el Estado y la cuestión del nacionalismo (o las naciones sin Estado); el sentido del progreso; la condición presuntamente 'instrumental' de la 'racionalidad occidental'; las profundas transformaciones de la naturaleza del trabajo; las nuevas tecnologías y su impacto social; el paso de la sociedad industrial a una presunta 'sociedad del riesgo'; las ideologías y utopías que pautaron hasta casi ayer mismo el desarrollo de la modernidad; sus condiciones económicas y sociales de posibilidad, incluyendo en ellas el propio conocimiento científico, convertido hace ya mucho tiempo, como la propia capacidad humana de manipular signos, en fuerza productiva directa; la evolución de sus antagonismos sociales constitutivos; su malestar presuntamente connatural...» (p. 13).

La obra produce la sensación, si se permite el símil musical, de estar escuchando una composición perteneciente al género de las variaciones, en el cual se desarrolla una elaboración del material temático inicial en diferentes voces y tonalidades. Cada una de las variaciones sobre el tema inicial es una «figura» musical diferente, aunque verse sobre lo mismo, aunque la sustancia sonora y la matriz armónica parezcan transmutarse. El tema inicial de las «variaciones sobre el desasosiego moderno» ofrecidas por Jacobo Muñoz corresponde a la voz de Max Weber, a su análisis certero del proceso de racionalización occidental. La racionalización encierra «una entraña paradójica

en la que emancipación y cosificación se aúnan» (p. 25), es un proceso de desacralización pero también de desilusionamiento; se plasma en él el ascenso implacable de la racionalidad teleológica (o mesológica, como prefiere Jacobo Muñoz), pero descubre «la esfera de la práctica humana simbólicamente mediada como la única fuente de sentido y validez de la que nos es dado disponer y, por tanto, como el único marco posible de referencia para los requisitos de validez intersubjetivos» (p. 28). En Weber hay huellas, más bien presagios, de casi todas las actitudes filosóficas reelaboradas por la posteridad: quiebra del sueño de una racionalidad integrada, conciencia de la impotencia ética de la ciencia, fragmentación, decisionismo, pesimismo postilustrado y conciencia trágica. Las variaciones sobre los temas introducidos por Weber («dioses y demonios» de la Modernidad, como reza el título del primer capítulo del libro) se suceden a continuación: los problemas del decisionismo ético, de la relación entre teoría y praxis y del valor de la cultura en Lukacs; la *Dialéctica de la Ilustración* y la *Crítica de la razón instrumental* en Adorno y Horkheimer; la *Dialéctica Negativa* de Adorno; las *Tesis de Filosofía de la historia* de W. Benjamin o la polémica entre Lyotard y Habermas.

El segundo capítulo («Creer, conocer, valorar») aborda diversas variaciones sobre el tema weberiano del desencantamiento. Un interesante ensayo disecciona los orígenes del nihilismo europeo, rastreando su nacimiento como concepto filosófico en la obra de Franz von Baader (un antiguo discípulo de Schelling, profesor de Dogmática Católica en la universidad de Munich) y de Jacobi. El idealismo alemán y sus postrimerías llaman la atención sobre el advenimiento de un proceso de negación radical de la existencia de Dios y del orden natural gobernado por la divinidad, paralelamente al cual se gesta otro proceso de ocupación por el hombre del lugar antes reservado a Dios. El idealismo intentó infructuosamente enmascarar esta inquietante suplantación por medio de una fusión racionalista entre el razonamiento y la fe, por una divinización de la razón que contribuyó a ahondar más el abismo que Jacobo Muñoz define así: «consumación negativa de la modernidad, cal-

cinada estación última de una cultura que, en su insaciabilidad racionalista termina devorándose a sí misma» (p. 265). La disolución de la metafísica y de una fundamentación trascendente del mundo trae consigo la desconfianza posmoderna en el contenido normativo de la historia y el agotamiento de la epistemología clásica, tal como denuncia Rorty en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Abandonada la creencia en un orden fijo y estable de la naturaleza, del que la razón humana puede adquirir un pleno dominio intelectual, la metafísica se disgrega en «un pensar que, incluso como *Andenken*, desfundamenta continuamente los contextos a los que se aplica, sometiendo a interpretación 'infinita' las palabras en que toman cuerpo, a un pensar, en fin, conmemorativo (retórico, hipotético) que sabe que toda interpretación es una tarea jamás definitivamente consumada, abierta» (p. 310). Jacobo Muñoz se regocija en el diagnóstico de la modernidad y de la «secularización» de la filosofía realizado por Vattimo, uno de los «ontólogos del presente» que entona con más claridad las notas del desasosiego moderno (aunque Vattimo, a fin de cuentas, no haga sino despertar nuestra atención sobre las sombrías y severas admoniciones de Nietzsche y de Heidegger). Tras este proceso que lleva «de la estructura fundada y fundamentante, al acontecimiento; de la trascendentalidad monoteorética a la historia plural de las teorías; de la búsqueda de principios a la retórica múltiple de las memoraciones y traducciones; de los «grandes relatos» al mero experimentar en el fragmento» (p. 311), la mente moderna se entrega de mala gana a un vacío que trata de conjurar con la búsqueda recuperadora del fundamento perdido: otra vez el desasosiego, otra vez la voluntad de fe, la rehabilitación de la religión... otra vez Vattimo, al que Jacobo Muñoz regresa en un interesante comentario de su *Creer que se cree*. El tercer capítulo, («Hacia el sujeto»), se abre con el ensayo «El sujeto de la vida dañada». Suena la voz de un sujeto hecho añicos, negado, ninguneado, un Yo desamparado al quedarse sin Dios y sin Mundo, sus acompañantes en la tríada mágica de la metafísica occidental. Los proyectos de reconstrucción del sujeto —libre, crítico y reflexivo— tratan de situar a éste en una nueva relación no cosificada

entre individuo y sociedad. La modernidad —de nuevo el implacable diagnóstico de Weber— «paradójicamente, a la vez que construye al individuo lo aniquila convirtiéndolo en un ser pasivo, gregario, mediocre y recluido en un devaluado sí mismo» (p. 388). Ese mismo fenómeno es analizado por la Teoría Crítica, que «descifra la expansión y el despliegue del individualismo moderno como un proceso internamente contradictorio en que el individuo ... se ve a un tiempo construido y aniquilado» (ibíd.). El *a priori* de la comunicación y la idea de comunicación libre de dominación son a la postre el único humus en el que acaso este sujeto puede revivir, aunque solo sea modestamente, como un sujeto *mínimo*. La Teoría Crítica («Frankfurt, estación final»), en la apuesta de Wellmer, opta por abandonar la dialéctica de desgarramiento y reconciliación en virtud de la cual confió, desde la tradición hegeliano-marxista, en que la modernidad podía ser capaz de generar una definitiva reconciliación utópico-radical desde sí misma. Reproduciendo una certera cita de Wellmer (*Finales de partida: la modernidad irreconciliable*), recuerda Jacobo Muñoz que «una idea de libertad racional en el mundo moderno sólo es posible sobre la idea de una constante liberación o producción de desgarramientos y disociaciones... esto constituye la irrebasable negatividad de las sociedades modernas: las tentativas de rebasar esa negatividad en una forma existente o futura de libertad comunal solo es posible al precio de la destrucción individual y comunal» (p. 397). Queda, tal vez, la tentativa de restituir al sujeto el rostro ocultado por la razón patriarcal, el sujeto femenino silenciado por la tradición androparlante.

En el capítulo final («Del otro lado del lenguaje») las variaciones comienzan a apagarse (aunque puedan reiterarse y reinventarse *ad infinitum*) y dejan paso al *aria da capo*, entonada por la voz de Wittgenstein, hacia el que Jacobo Muñoz no puede disimular una especial predilección. Wittgenstein, al que se ha intentado en vano encasillar escolásticamente en el ámbito de la filosofía analítica, nos ha dejado, con su concepción de «lo místico» y —en expresión de J. Muñoz— su «ética privada de la felicidad personal», «la reflexión

más dura sobre la errancia moral de nuestro tiempo», en un mundo «cuya vacía plenitud solo cabría —a lo sumo— buscar en el curso real de su difícil vida de resistente ético» (p. 476). Wittgenstein interpretó la ilustración con una intencionalidad crítica terapéutica, no exenta de nostalgia de algún tipo de modernidad más o menos mítica (tal vez la misma nostalgia que sintieron, cada uno a su manera, Nietzsche, Heidegger o Weber). La nostalgia reaparece en el *leit motiv* de los acordes finales, sendos textos de Nietzsche y Adorno. Una vez hecho añicos el optimismo ultrailustrado de Hegel, la adoración divina de lo dado se ha convertido en la promesa constantemente rota de *lo otro*, que se asoma una y otra vez por las grietas de un mundo resquebrajado.

Tras su lectura, el ensayo de Jacobo Muñoz produce la inquietante impresión de que el filósofo, además de reflexionar sobre el desasosiego de la experiencia del ser humano en el mundo, ha de reflexionar en nuestros días sobre el desasosiego resultante de constatar que todas las promesas de felicidad de la filosofía han sido, a la postre, promesas rotas, figuras de la ilustración inconclusa. Sin embargo, *Figuras del desasosiego moderno*, puede satisfacer los diferentes grados de curiosidad y exigencia de cuantos lectores se sientan interesados por desentrañar los balbuceos filosóficos del «siglo más corto de la historia»: esto hace de su lectura un acto tranquilizador, a la vez que placentero.

Juan Alberto Pérez Zamora

**PRIOR, Ángel: *Axiología de la modernidad. Ensayos sobre Agnes Heller*, Madrid, Cátedra (Colección Frónesis) / Universitat de València, 2002, 174 pp.**

Con esta obra el profesor Ángel Prior se consolida como uno de los más autorizados especialistas en el pensamiento de Agnes Heller, a la que lleva «frecuando» durante varios lustros. Pese a la desafortunada tendencia a que los insondables vaivenes de las «modas académicas» —muchas veces a expensas de una estimación adecuada de la valía filosófica de lo escrito— releguen a unos al puesto de «filósofos menores» —tal sería el caso de Heller— y encumbren a otros, rayando a veces en la insania y en el aburrimiento, al puesto de primeras figuras, Ángel Prior se ha asomado, en un sano ejercicio de independencia frente al gregarismo intelectual reinante, a través de las ventanas que el pensamiento de Agnes Heller abre hacia el paisaje de la reflexión sobre el *ethos*, la condición humana y la conciencia histórica del mundo moderno, las relaciones entre lo bueno y lo justo o las posibilidades de fundamentación de la ética, entre otros problemas. Basta constatar la enjundia de estos tópicos filosóficos para colegir que los ensayos reunidos en este libro no responden a una extravagancia miniaturista ni a la *causerie* incidental de una periferia filosófica de salón.

Algunos de los capítulos de este libro habían visto anteriormente la luz en forma de artículos de

la revista *Daimon*; este el caso de «Habermas y el universalismo moral», «Discusión axiológica, modernidad y *ethos* común en Agnes Heller» y «Ética y elección existencial en Agnes Heller», aparecidos respectivamente en los números 7, 16 y 17 de la citada publicación. No obstante, esta circunstancia no impide descubrir en su nueva lectura matices diferentes y reveladores, resaltados por el contexto de los materiales inéditos que configuran el hilo conductor de la obra.

El binomio conceptual del título (*Axiología de la Modernidad*, que, como veremos, bien pudiera haber sido «Axiología y Libertad» o incluso «Modernidad y libertad») revela el planteamiento del estudio del profesor Prior. El pensamiento de Agnes Heller es una criatura viva, un flujo de ideas caleidoscópico e interminable, pues su vitalidad poligráfica sigue dando frutos, casi a razón de un libro por año, como revelan sus recientes *The Time is Out of Joint. Shakespeare as a Philosopher of History* o *Die Auferstehung des jüdischen Jesus*. Sin embargo, tanto en su génesis como en su conformación actual, Heller ha prestado una destacada atención al concepto de valor. Desde sus comienzos lukacsianos, firmemente alineada en el paradigma marxista, hasta su actual posición kan-

tiano-kierkegaardiana (por simplificar, de alguna manera, los numerosos referentes conceptuales de su filosofía), Heller ha tratado de formular una teoría de los valores. El contenido y la función de la axiología de Agnes Heller ha oscilado y mudado en consonancia con los cambios de orientación de sus horizontes intelectuales. Las tres partes del libro de Ángel Prior presentan los tres horizontes intelectuales cruciales —ya por atracción, ya por repulsión— en la evolución filosófica de la húngara: Marx, Habermas y Kierkegaard. Señala Ángel Prior: «... si es cierto que en Heller se ha producido un cierto movimiento de Marx a Kierkegaard (en nuestra interpretación, pasando por Habermas), de la actitud básica de voluntad de cambiar el mundo a la de cambiarnos a nosotros mismos, también lo es que esos movimientos operan desde una base de permanencia que necesita ser identificada como sustentadora de unos rasgos propios de la personalidad filosófica de la autora, de su estilo propio» (pp. 23-24). Prior estima que el «estilo propio» de Agnes Heller consiste en la preocupación por la acción humana, definida primordialmente como acción racional con arreglo a valores.

El autor destaca que Ágnes Heller, en una primera etapa más apegada al paradigma marxista, remite al aspecto utópico del valor como algo que ha de ser construido en la práctica. Heller se desenvuelve, sin embargo, dentro de una ética individual pluralista que opera con el valor de la libertad, y se esfuerza por hacer compatible este valor con el marco conceptual necesitarista del marxismo. Tal operación es posible remitiendo en Marx el valor de la libertad al valor de *la riqueza humana*: «Puede pues decirse que en su primera etapa Heller interpreta a Marx en el sentido de haber subrayado la lucha de la humanidad a lo largo de la historia como una lucha por el desarrollo del género humano y su apropiación tanto por la especie como por el individuo. Dentro de esa riqueza estaría la libertad, considerada como categoría central de la ética» (p. 53).

La dimensión utópica de la axiología se intensifica en *Por una filosofía radical*, donde Heller expone una concepción de la filosofía como «discusión axiológica», como una manifestación más refinada o estilizada de la racionalidad axiológica

que tiene lugar en la vida cotidiana. La discusión axiológica filosófica procede a la universalización de las «categorías de orientación axiológica» (verdadero y falso, bueno y malo, hermoso y feo, etc.), desarrollando juicios de valor a partir de «ideales de valor». Los tres grandes ideales de valor del mundo moderno serían «a) la verdad, interpretada desde el ideal de comunicación sin dominación, b) el bien, entendido como reconocimiento incondicional de las necesidades de todos, y c) la belleza, como deber de autoperfeccionamiento y desarrollo de la riqueza humana, todos ellos supeditados a la libertad, sumo bien y valor supremo de nuestra época, por tanto, condición común de los tres ideales descritos» (p. 131).

El estudio de Prior permite percatarse de que, a medida que Heller enfatiza la importancia de la libertad y depura su conceptualización en el marco de una teoría de los valores, se va distanciando paulatinamente del paradigma marxiano. La concepción marxista entiende la «libertad absoluta» del hombre como una meta dada pero no consciente ni elegida, cuyo término sería la supresión de toda autoridad externa. Recuerda Prior las objeciones de Heller a Marx, en el sentido de que, si la libertad no es una meta consciente de la humanidad, no puede operar en rigor como valor o ideal regulativa, por lo que «Heller plantea la necesidad de rellenar las páginas vacías del discurso marxista, en el sentido de la aceptación de ciertas autoridades externas y de los valores morales como objetos de valor. Heller expone dos principios: de la libertad como idea de valor de toda la humanidad se sigue el postulado de no usar a la persona como medio; el otro sería el imperativo moral de «aliviar el sufrimiento»» (pp. 65-66).

Estas correcciones a la ética de Marx preludian la siguiente fase del pensamiento de Agnes Heller: el acercamiento crítico a la ética del discurso de Habermas y el intento de fundamentar la justicia (y, en general, lo político) en una concepción pluralista del bien que descansa en los valores universales de la libertad y la vida. Los ensayos de Heller «Habermas and Marxism» (que suscitó una suculenta réplica de Habermas), «The Discourse Ethics of Habermas: Critique and Appraisal» y la interesantísima *Más allá de la justicia* son algunos de

los hitos fundamentales de esta confrontación. Indica Prior que, para Heller, la ética del discurso es una lectura de la racionalidad práctica que puede servir como fundamento de la legitimidad política y de la justicia, como una alternativa a las teorías del contrato social, pero en absoluto como una guía para resolver problemas morales. Las insuficiencias de la propuesta habermasiana radican en haber olvidado «que la remisión a la justicia requiere de la puesta en escena de los valores de la libertad y la vida, a los que considera valores universales de nuestra época...» ya que «el discurso necesita requerir expresamente de la contrastación con la libertad y la vida como criterios de valor» (p. 33). La crítica de la ética del discurso contiene al mismo tiempo una reivindicación de la validez del imperativo categórico kantiano, que considera un procedimiento de universalización de máximas morales superior al «principio de universalización formulado por Habermas.

La última etapa (por ahora) del pensamiento de Heller está representada, entre otras obras, por el giro existencialista de su «trilogía moral», desplegada en *General Ethics, A Philosophy of Morals* y *An Ethics of Personality*, donde, partiendo del *factum* de la existencia de seres humanos buenos («las buenas personas existen: ¿cómo son posibles?») intenta categorizar y desarrollar una concepción normativa del bien adecuada a la experiencia del sujeto moderno. Según Agnes Heller, la contingencia existencial es la condición humana del mundo moderno, en la medida en que somos «arrojados al mundo» y nacemos como un haz de posibilidades, sin un *telos* determinado o fijado de antemano. Por su parte, el fundamento axiológico de la experiencia moral en la modernidad es la libertad, fundamento paradójico, en la medida en que sustenta la contingencia existencial, la cual es precisamente la ausencia de fundamento por excelencia. Desde su contingencia, el sujeto ha de «dar el salto», realizar una elección existencial, eligiéndose a sí mismo como una buena persona —momento kierkegaardiano, de inefable decisionismo— de acuerdo con una expresividad ética que define como «ética de la personalidad». Por su parte, esta concepción ético-antropológica de la contingencia va de la mano de

una teoría de la historia (o *Filosofía de la historia en fragmentos*, como reza modestamente en otra de sus obras) que abandona la teleología de los «grandes metarrelatos» (en su caso, las concepciones totalizadoras, mesiánicas y deterministas de inspiración hegeliano-marxista). Para Heller, el hombre moderno no puede albergar la esperanza en la realización plena del Espíritu Absoluto porque la experiencia contingente del hombre moderno se caracteriza por ser la conciencia histórica de un Espíritu Absoluto fragmentado. Recuerda Prior que «para Heller, frente a la gran narrativa, que configura un concepto universal de Historia al que le atribuye una *dynamis*, la (auto)conciencia posmoderna de la modernidad apela a la historia contingente» (p. 73). Se destaca asimismo el problema teórico que acarrea el concepto de «elección existencial» y las diferencias con su formulación original en Kierkegaard. Elegirnos existencialmente como buenas personas desde la categoría de lo universal significa para Heller destinarnos a convertirnos en las buenas personas que somos, y añade Ángel Prior, apoyándose en *A Philosophy of Morals*, p. 14: «Esta elección de «devenir lo que somos» implica la elección o aceptación de nuestra singularidad de modo completo, sin dejar ninguna de nuestras determinaciones, pues en la medida en que no son elegidas por nosotros mismos determinan nuestra vida y nuestra fortuna y por ello nos impiden ser libres. «Elegimos todas nuestras determinaciones y así nos hacemos a nosotros mismos libres»» (p. 159). Esta tercera etapa significa una transfiguración de la función del valor de la libertad en la axiología helleriana. «Heller se adhiere a la descripción existencialista del hombre como «ser arrojado al mundo» o «arrojado a la libertad», e interpreta ese arrojamiento como contingencia», especialmente, por lo que respecta a los humanos modernos, como contingencia existencial, «por la que el individuo queda como un manojito de posibilidades sin *telos*, desde el que sería posible el concreto arrojamiento a la libertad, ya que la «nada» de este arrojamiento particular de la modernidad cabe ser interpretada como libertad» (p. 155).

En definitiva, se trata de un magnífico estudio sobre la filosofía de Agnes Heller, que puede satis-

facer lecturas diversas: la de una introducción a su pensamiento, la de un estudio de la función del valor de la libertad como interpretación de la experiencia moral del sujeto moderno o, finalmente, la de una reflexión problematizadora en la que se muestran (en sentido wittgensteiniano) las aporías de la filosofía moral de nuestros días. Aun en su retórica en ocasiones grandilocuente y nostálgica, Heller propone una ética de mínimos, pero dirigida, a diferencia de las éticas universalistas, a un destinatario moral real: el sujeto contingente. En lugar de diseñar una concepción de «lo bueno» apta para seres humanos ideales o «angélicos»,

Heller trata de desvelar o explicitar los «movimientos» existenciales que la razón práctica ha operado en la pluralidad de modelos de vida buena de los hombres y mujeres decentes que ya existen, con el fin de que la experiencia moral de éstos nos sirva de enseñanza y modelo. Y no es poca cosa albergar todavía semejantes esperanzas en una modernidad que puso por dos veces a Agnes Heller en el brete de elegirse existencialmente frente a los dos totalitarismos más despiadados del siglo XX.

Juan Alberto Pérez Zamora

**RAWLS, John: *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*. Compilado por Barbara Herman, traducido por Andrés de Francisco, Barcelona, Paidós, 2001, 403 p.**

Como si presintiera su fin, el filósofo de Harvard que se había hecho célebre con la publicación de un solo libro, *A theory of justice* (1971), autorizó la edición en los últimos años de tres textos al menos y reeditó él mismo otros dos. Entre estos últimos, la edición revisada en 1999 de la primera obra tiene una importancia singular, porque en el Prefacio a la misma deja claro Rawls que, pese a los críticos que han pretendido ver cambios radicales en su evolución, no escribiría una obra diferente de la primera si tuviera que volver a escribirla. Los textos cuya publicación ha autorizado a cualificados discípulos proporcionan, por otra parte, un material de gran valor, para comprender la teoría de Rawls en todo su alcance y profundidad. En primer lugar, los *Collected Papers* (1999), obra editada por Samuel Freeman, reúne cronológicamente todos los trabajos publicados por John Rawls en revistas y en obras colectivas; la importancia de esta compilación es obvia, como fuente primaria del pensamiento del autor. En segundo lugar, autorizó a Erin Kelly la edición de las lecciones o clases impartidas en Harvard sobre filosofía política en la década de los ochenta, en las que fundamentalmente explicaba su teoría; de ahí el título: *Justicia como equidad. Una reformulación* (Paidós, 2002). Finalmente, el texto que presentamos, *Lectures on history of moral philosophy* (Harvard, 2000), es el que sirve de base de

las clases de Rawls sobre filosofía moral. Cuando se ha escrito que éste es el pensador más importante del siglo XX en filosofía moral y política, algún interrogante suscitó sin embargo el énfasis que puso él mismo sobre la dimensión política de su teoría. De hecho, *Political liberalism* (1993) no dio lugar a tanto impacto como la primera obra. Pero si quedaba alguna duda sobre la fundamentación ética de la teoría de la justicia como equidad, el texto traducido al castellano por Andrés de Francisco, no deja lugar sino para interpretación y la relectura.

«Poca duda cabe —escribe en el Prólogo B. Herman— de que la filosofía moral moderna fue transformada en 1971 con la publicación de *Teoría de la Justicia* de John Rawls. (...) Como profesor en Harvard desde 1962 hasta 1991, ejerció una profunda influencia en la forma de abordar la ética filosófica sobre muchas generaciones de estudiantes y, a través de ellos, en la forma en que esta disciplina se entiende hoy. En particular, sus clases dejaban traslucir un compromiso nada usual con la historia de la filosofía moral. Para su forma de entender esta historia es central la idea de que en los grandes textos de nuestra tradición nos encontramos con los esfuerzos de las mejores mentes para dar respuesta a las más arduas cuestiones sobre cómo debemos vivir nuestra vida» (p. 11). Es relevante observar, pues, no sólo la aten-

ción que Rawls concedió a la filosofía moral, sino también la base histórica de su teoría y, sobre todo, la aportación decisiva a una lectura original de la filosofía moral moderna. Había declarado con insistencia que la teoría de la justicia como equidad se inspira directamente en el modelo contractualista de Locke, Rousseau y Kant. Pero, en *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, si bien tiene un espacio privilegiado Kant, los dos primeros dejan su lugar a Hume, Leibniz y Hegel. ¿Hay en ello alguna desplazamiento de elementos básicos que afecten a la teoría? ¿Cabe hablar, incluso, de contradicción? Ni lo uno ni lo otro, si tenemos en cuenta el desarrollo coherente —coherencia compatible con cambios de énfasis en algunos de sus elementos— de la teoría de la justicia como equidad a lo largo de toda una vida académica. Con todo, el lector de la obra de Rawls tiene ahora la palabra.

Desde las Conferencias Dewey (1980), en la Universidad de Columbia, Rawls quiso «establecer con mayor claridad las raíces kantianas» de su teoría. Pero dada la dificultad del texto que explicaba a los estudiantes, decidió facilitarles copias del mismo bien directamente bien a través de sus ayudantes. «Desde 1978, Rawls se tomó el trabajo de preparar y actualizar regularmente las lecciones sobre Kant como parte de los materiales de su curso. Estas notas de clase cobraron algo así como vida propia y pasaron de una generación de estudiantes de Rawls a los estudiantes de éstos en cualquier otro sitio. Las lecciones de este volumen son las del último curso, impartido en 1991», nos cuenta Herman en la página 13, quien añade un poco más adelante: «Rawls nunca pretendió que se publicaran sus lecciones. Tal como veía las cosas, no eran investigaciones académicas serias, sino trabajos que aspiraban a ayudar a sus estudiantes y a él mismo a entender y a apreciar el pensamiento de una serie de importantes figuras de la historia de la filosofía moral, y Kant por encima de todos» (p. 17). Pese a tales resistencias, accedió a su publicación entre otras razones porque, dado el hecho de la circulación de múltiples copias y versiones en el tiempo, «era importante que la versión que sobreviviera fuese la mejor».

La versión publicada, la mejor de las que han circulado a lo largo de tres décadas por los Departamentos de Filosofía de la mayor parte de las universidades de EE UU, contiene veinte capítulos, de los cuales exactamente la mitad se ocupan de la filosofía moral de Kant. ¿Hegel o Kant?, fue el epígrafe de un Congreso celebrado en Alemania en 1981. Rawls, que nunca ha ocultado las raíces kantiana de su teoría, se interesa también por Hegel. Le interesa concretamente la noción de *Sittlichkeit*, en la medida en que permite ampliar el papel social de la moralidad. El libro comienza con Hume, a quien dedica cinco capítulos. La psicología moral de Hume, esto es, todo lo que tiene que ver con los deseos e intereses vinculados a la razón práctica, permite comprender mejor la teoría de Kant y, al mismo tiempo, la reelaboración de Rawls. Pero si Hume ya formaba parte de la teoría de la justicia como equidad —recordemos, por ejemplo, la descripción de las circunstancias de la justicia—, no era fácil adivinar que Leibniz también formara parte del horizonte teórico de Rawls. Pues bien, cuando éste se propone llegar hasta el fondo del constructivismo kantiano, se da cuenta de que no puede hacerlo sin estudiar también el racionalismo alemán que influyen Kant. Según Rawls, una figura dominante en la época como Leibniz tiene una presencia inequívoca en el pensamiento maduro de Kant, si bien de «una manera sorprendente y sutil». En definitiva, todo gira en torno a Kant. «Todos mis esfuerzos —declara Rawls— se centraron en tratar de entenderlo a fin de ser capaz de describir sus ideas a los estudiantes. A veces discutía las consabidas objeciones a su doctrina moral, tales como las de Schiller y Hegel, Schopenhauer y Mill. Detenerse en ellas es instructivo y clarifica las ideas de Kant. No obstante, nunca me sentí satisfecho con el grado de comprensión que alcancé de la doctrina de Kant en su conjunto» (p. 17).

¿Se sentirá satisfecho el lector? Este texto abierto, donde palpita sobre todo el diálogo entre Rawls y Kant, pero también el que mantiene nuestro presente con un determinado pasado, en el que está en juego la comprensión de nuestro ser histórico, es sin duda una invitación a la lectura.

Eduardo Bello

**SÁEZ RUEDA, Luis:** *El conflicto entre continentales y analíticos. Dos tradiciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 2002, 480 pp.

Hablar de «analíticos» y de «continentales» es hoy ya un tópico. Una taxonomía como esa forma parte del lenguaje común en el que se ha ido configurando la actualidad filosófica, una actualidad, por cierto, sembrada de oposiciones irresueltas o de diferencias manifiestas: ilustrados y hermeneutas, humanistas y antihumanistas, modernos y postmodernos. Lo peculiar de la fisura entre lo continental y lo analítico es que ha recorrido el siglo XX testimoniando una curiosa paradoja. El pensamiento de esta época, en efecto, vive por doquier bajo el hechizo del «giro lingüístico» y, sin embargo, un motivo tan unificante no ha podido contener la distancia tenaz entre estos dos estilos, que permanecen, salvo en raras excepciones, herméticamente cerrados uno respecto al otro. Semejante situación no deja de ser insólita en la historia de la filosofía, trabada más de polémicas que de indiferencias. En tal contexto, y como afirma J. J. Acero en su prólogo, el libro de Luis Sáez es pionero en una tarea que resulta necesaria sin demora: la de investigar de modo sistemático puentes y divergencias para una controversia fructífera.

Lo que constituye una novedad y es primer mérito del libro radica, en efecto, en que emprende un análisis sistemático y rigurosamente amplio. Lejos de confinar la investigación a hitos dispersos o a autores convocados por la oportunidad, Sáez Rueda recorre el camino que conduce, por una parte, de Frege a la más reciente filosofía de la mente y, por otra, de Husserl a Derrida. Y colocando a estos cauces frente a frente, el autor se interesa por los movimientos tectónicos o englobantes. Es cierto que el texto está plagado de contrastes entre autores concretos: Husserl-Frege, Gadamer-Davidson, Apel-Putnam, Heidegger-Wittgenstein, Merleau-Ponty-Searle, Dennett-Ricoeur, por citar algunas parejas en conflicto entre ese rico espectro. Pero tales estudios atómicos son puestos al servicio de un análisis que aspira a confrontar movimientos enteros, bien sea bajo la forma de escuelas expresas, bien bajo la de corrientes subterráneas y casi plásticas, que emergen en una red de enlaces.

Si el libro adopta esta configuración, es natural que despierte en el lector sospechas o inquietudes respecto a ciertos presupuestos. Se presupone, en efecto, que hay dos «tradiciones» bien definidas y que entre ellas existe un principio diferenciador específico y constante. Es en este punto donde se cifra lo más polémico y delicado del texto de Sáez Rueda, pero también, hay que decirlo, su apuesta más valiente y admirable, lo que de verdad merece ser debatido más allá de los detalles historiográficos y de las minucias academicistas. La tesis central que explicita ese riesgo está contenida en la afirmación de que entre la filosofía continental y la analítica existe, a lo largo del siglo XX, un paralelismo estructural en cuanto a su despliegue y, simultáneamente, un hiato ontológico que no ha cesado en todo ese decurso. En lo que concierne al paralelismo, el texto intenta mostrar cómo, a pesar de sus respectivas e internas heterogeneidades, cada una de estas dos tradiciones ha persistido en una aspiración unificante similar. En el caso de la tradición analítica, se trata de un proyecto de *naturalización del significado*. En el de la continental, de un proyecto de *mundanización del sentido*. Ambos procesos surgen, en parte, como reacción al idealismo compartido por Frege y Husserl y tienden a instalar los procesos de significación o de gestación del sentido en una inmanencia intramundana. En una precipitada aproximación podría parecer que la diferencia entre ambos procesos (y con ello entramos en lo fundamental) se ajusta a un tópico demasiado trillado: el analítico opta por una *ontología de la factualidad*, porque reconoce como real sólo aquello que es descriptible, designable o explicable; el continental se siente animado por una ontología en virtud de la cual atribuye a lo real un ser no objetivable y que es denominada por el autor *ontología del acontecimiento*. Ahora bien, hay que subrayarlo: la tesis de Sáez Rueda no se deja reducir fácilmente al tópico. Lo *factual* no coincide meramente con lo que llamamos *hechos* u *objetos* desde la perspectiva de la ciencia «natural». Es, más amplia y profundamente, aquello que puede ser objeto de una *representación*, de

una aprehensión en cuanto «contenido» acotable y definido (en virtud de ello se hace en ciertos casos, y secundariamente, descriptible o explicable). El acontecimiento, por su parte, no es una realidad allende el mundo sensible, sino, más bien, su nervadura íntima. Aunque aprehensible, no es representable, porque, en primer lugar, constituye un supuesto de lo factual y de su representación y porque, en segundo lugar, posee un ser dinámico, que es siempre *in actu*.

Insistiendo en las precauciones, es preciso señalar que la fuerza de este diagnóstico no se debilita apelando a la obvia existencia de planetas, átomos o genes. Aunque naturalización y mundanización implican dos inmanencias diferentes (el ámbito de las transacciones causales o de los hechos sociales y culturales, para el analítico; el mundo de la vida, para el continental), el autor muestra con detalle que asistimos, en cualquier caso, a un descenso hacia la naturaleza, de cuyo magmático suelo nutricio se hacen depender los procesos responsables de la constitución de un mundo o de la captación de lo real. Si hay un hiato, pues, no es el que existe entre un metafísico antinaturalismo y un naturalismo *tout court*. Continentales y analíticos son monistas: para ellos ya sólo existe un mundo, el natural. La diferencia, entonces, atañe a la comprensión de lo «natural» que cada uno de los contendientes en juego presupone.

Algunos ejemplos del hiato de marras ilustrarán el conflicto. En una ontología de la factualidad los «juegos lingüísticos» pensados por Wittgenstein reposan siempre sobre una materia designable y pragmáticamente tangible: las costumbres enumerables (Kripke) o las prácticas sociales descriptibles (Rorty). En una ontología del acontecimiento expresan, además, una realidad *vertical* experimentable y actual: el mostrarse mismo de una forma de vida o el juego en cuanto tal, como realidad que acontece en ejercicio. De forma similar, Putnam argumenta a favor de una

verdad contrafáctica, pero Apel apuntala su valor en el acto mismo de su anticipación; Searle invita a reconocer un Transfondo de la intencionalidad o un cerebro con contenidos cualitativos, mientras que Merleau-Ponty piensa en un «trasfondo» y en una corporalidad cuya cualidad no es «contenida», sino que asiste e in-siste en *estado naciente*; Dennett reconoce una mente-máquina que actualiza oscuros algoritmos, Deleuze piensa en máquinas deseantes cuya «extensión» incorpora una «intensión» que acontece.

Este último ejemplo nos permite iniciar ya con Sáez un diálogo. Y es que, aunque su investigación incluye alusiones a los movimientos de la *postmodernidad*, comparando incluso modos de la analítica «muerte del significado» y de la continental «muerte del hombre» o «disgregación del sentido», ciñe su análisis en este campo al esbozo o a la sugerencia esporádica. Cabe preguntarse si en nuestra época, en la que los «dioses» se enfrentan a su ocaso, la categoría de *acontecer* resiste la prueba de su posible disolución, al menos en la forma en que ha sobrevivido hasta el momento. Una atención mayor al *pensamiento de la diferencia* habría obligado, quizás, a reelaborar la noción de *acontecimiento* y a resituar consecuentemente el campo de juego de la polémica entre los contendientes.

En cualquier caso, con *El conflicto* nos encontramos ante un texto, no sólo profundo, sino también inquietante. Pues nos reta a todos, a los continentales y a los analíticos: sólo reconociendo con rigor nuestros motivos para la enemistad podemos hacer justicia, como desea Sáez, a la necesidad de inventar un nuevo espacio de juego, en el que la indiferencia mutua y el prejuicio recíproco hayan sido desplazados, aunque sea por el *polemos*.

Gustavo Galván Rodríguez

Departamento de Filosofía. Universidad de Granada

**SÁNCHEZ MUÑOZ, Cristina: *Hannah Arendt: el espacio de la política*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003.**

En la última década —y, por tanto, con un cierto retraso con respecto a países como Estados Unidos, Alemania, Francia e Italia—, las obras de Hannah Arendt han comenzado a ser leídas y estudiadas por los filósofos, politólogos y juristas españoles. Aunque, más bien, tendríamos que decir «por las filósofas, politólogas y juristas españolas». Porque, en efecto, y con algunas contadas excepciones, han sido sobre todo unas cuantas autoras españolas (Fina Birulés, Carmen Corral, Elena Martínez Rubio, Anna Masó, Helena Béjar, etc.) las que han reivindicado la figura de Hannah Arendt como una de las grandes pensadoras del siglo XX. Aquí se ponen de manifiesto dos fenómenos diferentes: el destacado papel que ha tenido el pensamiento feminista en la recuperación de la obra de Hannah Arendt —un fenómeno que es de ámbito internacional— y la escasa atención que siguen concediéndole a esta autora los filósofos, politólogos y juristas españoles —un fenómeno que es distintivo de este país y en el que se revela el olvido histórico al que ha sido sometida nuestra propia tradición republicana.

Pues bien, entre las estudiosas españolas de Hannah Arendt, ocupa un lugar muy destacado Cristina Sánchez Muñoz, profesora de Filosofía del Derecho en la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid. Ya en 1994, participó en el volumen colectivo editado por Manuel Cruz y Fina Birulés (*En torno a Hannah Arendt*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994), con un artículo titulado «Hannah Arendt: paria o ciudadana del mundo». Un año después, apareció su contribución «Hannah Arendt», en la *Historia de la teoría política* dirigida por Fernando Vallespín (vol. 6, Alianza, Madrid, 1995). Luego, siguieron dos breves notas («Arendt y Heidegger: cuestiones privadas, consecuencias públicas», en *Revista de libros*, 10, octubre 1997, y «Hannah Arendt: comprender el mal», en *Raíces*, 36, otoño 1998) y un artículo especialmente dedicado a analizar la crítica y la relectura feminista del pensamiento arendtiano: «La ciudadanía de las mujeres: reinterpreta a Hannah Arendt»

(en Margarita Ortega, Cristina Sánchez y Celia Valiente, *Género y ciudadanía. Revisiones desde el ámbito privado*, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 1999). Además, los lectores de *Daímon* la conocen por sus dos colaboraciones en el número monográfico dedicado recientemente a Hannah Arendt (*Daímon*, 26, mayo-agosto 2002): una traducción del texto «Comprensión y política» y un artículo titulado «Hannah Arendt: ¿Jerusalén o América? La fundación de la comunidad política».

Por fin, ahora acaba de aparecer su monografía sobre Hannah Arendt, en la que ha venido trabajando durante los últimos años. Esta obra es su tesis doctoral, dirigida por Elías Díaz y presentada en el año 2001 ante un tribunal compuesto por Javier Muguerza, Rafael del Águila, Carlos Thiebaut, Francisco Laporta y Amelia Valcárcel. A estos nombres hay que añadir el de Seyla Benhabib, dado que Cristina Sánchez recibió el apoyo, el consejo y la influencia intelectual de esta notable filósofa norteamericana, durante la estancia que realizó en el Centro de Estudios Europeos de la Universidad de Harvard.

Desde la primera página de su libro, Cristina Sánchez nos presenta a Hannah Arendt como una de las pensadoras políticas más importantes del siglo XX. De entrada, subraya la originalidad de su pensamiento y su independencia con respecto a las principales corrientes filosóficas de su tiempo, pero al mismo tiempo añade que su condición de «paria consciente» no le impidió alimentarse de diversas fuentes intelectuales: desde los clásicos griegos y latinos hasta Kant, Marx, Nietzsche, Heidegger, Benjamin y la tradición del «republicanismo cívico» (Maquiavelo, Montesquieu, Tocqueville, etc.). La autora formula así el «hilo conductor» de su estudio sobre Arendt: «La afirmación de la esfera pública como el espacio donde vivimos nuestras vidas en compañía de «los que son iguales pero diferentes» y donde desarrollamos la actividad que nos distingue como humanos: la *praxis*».

El primer acierto de este libro es que no adopta como «hilo conductor» la biografía intelectual

de Hannah Arendt, sino que se enfrenta al conjunto de su obra de una forma temática o problemática: sus cinco grandes capítulos están ordenados como una serie de círculos concéntricos que nos van aproximando poco a poco al núcleo central, «El espacio de la política», que es el título del último capítulo y es también el título del libro. Su segundo acierto es que no expone de forma acrítica y descontextualizada el pensamiento arendtiano, sino que va indicando sus diversas lagunas, insuficiencias y contradicciones, y al hacerlo se hace eco de todas las polémicas e interpretaciones que la obra de esta filósofa ha suscitado en las últimas décadas. En efecto, Cristina Sánchez revela en esta monografía un notable conocimiento no sólo de la obra arendtiana sino también de sus múltiples resonancias, afinidades y contrastes en el conjunto del pensamiento político contemporáneo.

En el primer capítulo, «Contra el método», la autora nos muestra que tras la aparente asistemática del pensamiento arendtiano hay una muy original y coherente metodología, que tiene su punto de partida en el esfuerzo por «comprender» la novedad histórico-política del totalitarismo. Esta metodología «comprensiva» llevará a Hannah Arendt a enfrentarse con el paradigma positivista dominante en la ciencia política y, en general, en las ciencias sociales de su tiempo, pero también con la «gran tradición» de la filosofía política occidental, que ha tratado de contraponer filosofía y política.

El segundo capítulo, «Narración y juicio», explora dos aspectos fundamentales de la metodología arendtiana, sobre los que han llamado la atención los estudios más recientes: la «narración de historias», como una forma de comprender la trama constitutiva de la vida humana, y la actividad del «juicio», como un nexo crucial entre el actor y el espectador, entre la *vita activa* y la *vita contemplativa*, entre la política y la filosofía. Éste es uno de los capítulos en donde Cristina Sánchez muestra claramente su deuda con Seyla Benhabib.

En el tercer capítulo, «La vida activa», la autora trata de señalar la novedad del pensamiento arendtiano con respecto a la tradición de la filosofía política: tanto su «antiplatonismo» como su

deuda con Aristóteles. Al mismo tiempo, y en contra de otras interpretaciones recientes, trata de inscribir *La condición humana* en el conjunto de la obra arendtiana, y especialmente en el debate que Arendt sostuvo con el pensamiento de Marx. Por último, Cristina Sánchez señala las insuficiencias de la conceptualización arendtiana de la «labor», y en este punto se hace eco de las críticas formuladas desde la teoría feminista.

El cuarto capítulo, «La acción», circunscribe un ámbito más restringido dentro del campo de la vida activa, precisamente el campo de la «acción» y del «discurso», como un ámbito claramente diferenciado del «trabajo» y de la «labor». Tras señalar los rasgos fundamentales de este campo (la pluralidad de los agentes, la revelación de la identidad del agente, la irreversibilidad e impredecibilidad de los asuntos humanos), la autora aborda las dos caras de la concepción arendtiana de la acción, que han dado lugar a muy distintas interpretaciones: la «acción agonal» del héroe y la «acción compartida» del ciudadano. Cristina Sánchez niega que se trate de una alternativa excluyente («Nietzsche o Habermas») y defiende la interpretación más conciliadora de Benhabib, aunque admite que en la propia Arendt se da una tensión no resuelta entre ambas caras de la acción. El capítulo concluye con un análisis de la figura del «paria», tan crucial en el pensamiento arendtiano.

Por último, el quinto capítulo, «El espacio de la política», se centra en el análisis del «espacio público» como espacio político por antonomasia. La autora compara las perspectivas de Arendt y de Habermas, para mostrar que el espacio público defendido por la filósofa judía se encuentra lejos del modelo «liberal» y a medio camino entre el modelo «republicano» y el modelo de «democracia deliberativa» defendido por el propio Habermas. En este punto, Cristina Sánchez señala las insuficiencias del republicanismo arendtiano y su concepción restrictiva del espacio público; por el contrario, se muestra más próxima a la democracia deliberativa de Habermas y de Benhabib, porque en este tercer modelo de democracia se defiende una concepción ampliada de la «acción» y del «discurso» que puede aplicarse a todos los ámbitos sociales. En cambio, la autora elogia la «fun-

damentación ontológica» del espacio público llevada a cabo por Arendt y va desgranando sus diversos significados: «espacio de apariencias», «mundo», etc. En cuanto a la distinción arendtiana entre «lo social» y «lo político», Cristina Sánchez vuelve a señalar los aciertos y las insuficiencias de esta distinción, y, como han hecho otros muchos críticos, reprocha a Arendt su incapacidad para pensar los problemas de la justicia social tal y como se plantean en la sociedad contemporánea.

En los dos últimos apartados, la autora subraya la artificialidad de la esfera pública como la aportación fundamental del pensamiento político de Hannah Arendt, y para ilustrar esta idea compara los dos grandes modelos históricos de los que se ocupó la filósofa judía: la «construcción errónea» del Estado de Israel, fundado sobre el criterio «natural» de la homogeneidad étnica, y la construcción acertada de los «padres fundadores» de la Constitución americana, fundada sobre el criterio artificial de la ciudadanía. Pero, en los años cincuenta y sesenta, primero con el macarthismo y después con la guerra del Vietnam, la política de Estados Unidos sufrió una deriva que Arendt denunció como la «crisis de la República». Es en esos años cuando surgen nuevos movimientos sociales que critican las insuficiencias de la democracia representativa y

defienden una democracia más participativa. Arendt sintoniza con estos nuevos movimientos, cuestiona los límites de la «partidocracia» y trata de rescatar la «democracia de consejos» como el «tesoro perdido» de la tradición revolucionaria. Cristina Sánchez subraya la fecundidad de estas ideas y, en particular, su desarrollo en el seno del movimiento feminista contemporáneo.

Finalmente, la autora concluye con un canto a la política como espacio de realización de la libertad y la pluralidad humanas. Y, citando las palabras de la propia Arendt en «¿Qué es la libertad?», reivindica «la alegría y gratificación que nacen de estar en compañía de nuestros iguales, de actuar en conjunto y aparecer en público, de insertarnos en el mundo de palabra y obra, para adquirir y sustentar nuestra identidad personal y comenzar algo nuevo por completo».

En resumen, el libro de Cristina Sánchez no sólo nos ofrece una excelente y documentada introducción al pensamiento de Hannah Arendt, sino también un amplio panorama de las diversas interpretaciones críticas que su obra ha suscitado en el conjunto del pensamiento político contemporáneo.

Antonio Campillo

**SEVILLA, José Manuel: *Ragione narrativa e ragione storica. Una prospettiva vichiana su Ortega y Gasset*. Introducción de Giuseppe Cacciatore. Perugia, Guerra Edizioni, 2002, 272 pp.**

Lo que comenzó siendo, hace ahora algo más de quince años, un prolijo trabajo de análisis de la obra del gran pensador napolitano, Giambattista Vico<sup>1</sup>, ha ido adquiriendo con el curso del tiempo espesor reflexivo y densidad conceptual, hasta llegar a componer una estimulante propuesta de reinterpretación del sentido de la racionalidad en el mundo contemporáneo que, inspirada inicialmente en la réplica vichiana al modelo cartesiano de una razón abstracta y puramente formal, se reclama deudora igualmente del raciovitalismo

orteguiano y de su oposición al idealismo moderno. Al frente de uno de los más activos centros de investigación internacional sobre la figura de Vico con sede en la Universidad de Sevilla, donde desarrolla asimismo su labor docente, el profesor José Manuel Sevilla ha sabido compaginar el tratamiento historiográfico de un autor notable con la proyección filosófica de sus ideas en un contexto de plena actualidad, enlazando además esta tarea con un reto generacional que se le ha ido imponiendo cada vez con mayor evidencia a la nueva filosofía española: el de ajustar cuentas con la propia tradición de pensamiento hispano, recobrando los nexos con esa herencia difuminada tras la Guerra Civil para volver a plantear, en

<sup>1</sup> J. M. Sevilla, *Giambattista Vico: Metafísica de la mente e historicismo antropológico*. Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1988.

nuevos y personales registros, «el tema de nuestro tiempo»: la crisis de una determinada configuración de la razón: de una razón, por tanto, situada históricamente, en concreto, en el ámbito de lo que el autor denomina la «modernidad problemática».

De este modo, el sustancioso libro que ahora nos presenta José Manuel Sevilla es algo más que una serie recopilatoria de ensayos sobre el pensamiento de Ortega y Gasset, en los que el reputado estudioso de Vico viniera a establecer paralelismos más o menos afortunados entre las ideas del creador de la *Ciencia Nueva* y las del filósofo madrileño. Ni siquiera el capítulo que en principio parece responder más bien al empleo en tales menesteres —el capítulo tercero, que contiene un curioso estudio comparativo de las concepciones de la historia de Ibn Jaldún, Vico y Ortega— se limita a este enfoque extrínseco de los problemas que es propio del erudito, conocedor profundo de autores y brillante analista de los requiebros de sus textos, pero carente de idea filosófica propia. Al contrario: hay una honda sintonía entre todas las tematizaciones desarrolladas en este libro, porque hay una filosofía propia en ciernes, que pugna aquí por expresarse de manera rigurosa y salir al mundo a través de la palabra de interlocutores privilegiados. Potenciando el alcance teórico de rótulos legados por algunos de estos grandes pensadores de la historicidad de lo real y de su formulación discursiva, José M. Sevilla dirige su andadura intelectual en pos de una nueva ciencia de la racionalidad histórica y narrativa, que comienza a cuajar en los términos proemiales de una «razón problemática»: no simplemente, pues, de una razón que ejerce la crítica desde su moderna atalaya tribunalizadora de cuanto existe y se autofunda en su condición de absoluto-absuelto de todo juicio: sino de una razón que comprende que lo real mismo es constitutivamente crisis, proyecto, pero también fractura, precario despliegue de entidades, inquieto devenir irreductible a la doma dialéctica del concepto, ya que todo cuanto es, incluida la propia razón, en cuanto procedente de esa *Ur-teilung*, de ese enjuiciamiento y partición originarias, que diría Hölderlin, se nos da siempre en remisión a un fondo último nunca dilucidable del todo. Lo real y racio-

nal procuran su ajuste, mas sin lograrlo nunca plenamente.

De ahí la necesidad de un pensar metafórico para intentar captar y decir también ese desajuste, para procurar nombrar de forma no reduccionista ese extravío crítico por el que discurre buena parte de la existencia. En el capítulo titulado «Dire metafórico e pensiero etimológico di Ortega y Gasset (Il filosofo è un 'decidor')», esta relación entre crisis y metafóricidad de lo existente se expone con especial penetración por lo que respecta al núcleo viquiano-orteguiano de la propuesta filosófica de J. M. Sevilla, conectando la crítica de Ortega al idealismo con la tradición del humanismo retórico renacentista y barroco, que tuvo en España algunos de sus desarrollos más importantes. Sigue quedando abierta aquí, con todo, la posibilidad de una confrontación más detallada con Heidegger, a fin de revisar el dictamen de Ernesto Grassi, para quien el maestro de Todtnauberg desconoció la vertiente del humanismo latino y retórico y por ello redujo sus rasgos teóricos a los de la filosofía de la subjetividad de la metafísica moderna. Ahora bien, es evidente que la reivindicación hecha por J. M. Sevilla de las aportaciones, no meramente pre-cursoras, sino, como él gusta decir, *post-cursoras* de esta deriva de la modernidad problemática permiten reevaluar de manera más generosa ciertos elementos del pensamiento de Ortega, que en estos tiempos de giro lingüístico revisten una plena vigencia. Así, por ejemplo, alejándose de las lecturas que reducen la voluntad de estilo orteguiana a muestra de una presunta debilidad teórica, Sevilla insiste en la dimensión ontológica de esta reflexión sobre el lenguaje, que hace de la palabra un ámbito de apertura al trato concreto, circunstancial, con el mundo histórico en que nos hallamos arrojados en cada caso. La predilección de Ortega por un decir metafórico, su interés por la ocasionalidad del recurso retórico forman parte de su proyecto filosófico de superación del idealismo: «Llevar la razón más allá del límite de la filosofía tradicional, convertirla a la vida, poner a la razón en su lugar real, son directrices en las que hay que admirar el valor cognitivo y creador de la metáfora», leemos ahí, comprobando cómo gnoseología, filosofía de la

historia y filosofía del lenguaje se articulan en torno al programa de una nueva crítica de la razón problemática, que esboza sus prolegómenos en el capítulo cuarto.

Nos encontramos por todo ello, sin duda, ante una obra de madurez. No es raro que su teoría del historicismo crítico-problemático haya despertado interés más allá de nuestras fronteras, hasta cuajar en esta publicación en italiano. La perspectiva viquiana desde la que el autor nos aproxima con suma eficacia al pensamiento de Ortega y Gasset es, además, sobre todo, un itinerario reflexivo que lo lleva a él mismo a las puertas de su propio posicionamiento filosófico ante el mundo contemporáneo, ante sus dilemas y sus retos. Al dilema de la crisis de la modernidad responde el capítulo primero con una *filosofía matinalista*, que desmiente la caracterización posmoderna de la época moderna como era de los metarrelatos y le contrapone su «configuración problemática», conforme a una lectura polémica que compartimos y que nos llevó a colaborar en la edición del volumen colectivo *Metáfora y discurso filosófico* (Tecnos, 2000). Al reto de una futura Unidad europea responde el capítulo quinto con una preciosa reflexión sobre el valor de la creencia orteguiana en Europa, al hilo de una serie de reflexiones en las que el mejor Ortega (pues algo velada queda aquí la faceta menos amable de su teoría de la minoría selecta) se muestra, a mi modo de ver, bastante deudor de las consideraciones sobre los buenos europeos formuladas por Nietzsche en algunas obras de su «período ilustrado». En conjunto, la ontología del

problematismo pergeñada a lo largo de las páginas de este libro recoge muchas estimables contribuciones del giro retórico y hermenéutico de la filosofía actual, para reavivar nuestra propia tradición de pensamiento.

Por eso, este libro también narra, *suo modo*, una odisea intelectual: inacabada, como no podía ser menos, pero enhebrada ya a partir del punto de viraje desde el destierro y el extravío hacia la faena de retorno al hogar. Uno de los apéndices del libro lo dedica Sevilla a la joven generación de filósofos españoles a la que ambos pertenecemos. Fue destino común de esa generación, en medio de un clima cultural todavía agostado por las secuelas de rancios escolasticismos y la abstracta exportación de modas intelectuales foráneas, la busca personal, callada y solitaria, de puntos de contacto con un filosofar vivo y radical. Esa pesquisa nos llevó lejos: remontamos el curso declinante de una era de deconstrucciones y post-ismos hacia las fuentes de esa modernidad problemática e inagotable: Vico, Hegel, Hölderlin o Nietzsche fueron algunos de los nombres de esos inquietantes y estimulantes hospederos. Más tarde, recobrados los ánimos, fortalecidos por sus enseñanzas, iniciamos el difícil trayecto de reencontro con lo propio a partir del aprendizaje de lo extraño. En ello estamos. Y José Manuel Sevilla demuestra aquí, como pocos, saber estar en lo que hay que estar.

Manuel Barrios Casares  
Universidad de Sevilla

**SEVILLA, Sergio: *Crítica, historia y política*, Madrid, Cátedra / Universitat de València, 2000, 295 pp.**

La revisión del canon clásico de la filosofía moderna se ha convertido, sin duda, en uno de los caminos más transitado por el pensamiento de las últimas décadas. Por él dirige ahora Sergio Sevilla sus pasos desde la convicción —que muchos harían suya— de que «lo que las transformaciones sociales de los últimos decenios plantean a la reflexión filosófica es mucho más que el fracaso político del marxismo tomado como doctrina, la autocrítica

del optimismo ilustrado, o la pérdida de conexión entre razón, acción y emancipación». Estamos, pues, ante un empeño ambicioso, al que los intelectuales e vocación ético-política no han dejado de rendirse una y otra vez: el de trenzar conjuntamente «explicación» (o interpretación) y «transformación» del mundo. Sólo que el autor de esta obra tan incitante como polémica sabe bien —como mochos de los autores que cruzan sus páginas— que

tras las «decepciones trágicas», vividas por la humanidad en el pasado siglo, cualquier propuesta de ajustar cuentas con el legado ético-político de la Ilustración y repensar lo político sin renunciar a los ideales ilustrados radicales tiene que hacer justicia a la fragilidad y fragmentariedad del tiempo presente. Como debe atender también, más allá de toda ambición acrítica, de universalismo, a esa sensibilidad particularista, contextualista y falibilista, que tanto terreno ha ido ganando en las últimas décadas.

«No parece haber», en efecto, «hilo conductor privilegiado para trazar un mapa completo de la estructura de la racionalidad humana, teórica y práctica». De manera, pues, que si no se opta —como no dejan de hacer algunos— por intentar refundar una razón «fuerte» recurriendo a paradigmas premodernos, habrá que partir de la conciencia del fin de una Gran Ética, de un Gran Proyecto Redentor y de un gran relato, el del final, en una palabra, de la creencia —que hunde sus raíces en la venerable *Heilsgechichte* de inspiración cristiana— en el progreso de la historia humana en su caminar hacia un «nuevo» (y, según se decía, definitivo, en este mundo o en el otro) estadio de felicidad y armonía, variantes todas ellas, ayer fascinadoras, cuando no decididamente consoladoras, y hoy caídas en descrédito, de los sempiternos «sueños de la Razón».

¿Es posible rescatar el núcleo racional de esos sueños sin caer una vez más en la tentación de universalizar nuestros valores —y nuestros más profundos empeños— dándoles un alcance cuasi-trascendental? ¿Es posible recuperar activamente la ecuación kantiana entre «intereses de la razón» e «intereses de la humanidad» sin una filosofía de la historia proclive siempre, lo sepa o no, lo quie-

ra o no, a usar la razón para dar un sentido positivo al trágico destino de las víctimas... o simplemente «un» sentido? En apasionado diálogo con Kant, Hegel y Marx, pero también, y sobre todo, con Adorno y Habermas, Sergio Sevilla así parece creerlo. Y así lo argumenta. Aunque —todo hay que decirlo, sin dejar de cubrir las espaldas con un apenas perceptible gesto de prudencia, que a primera vista puede parecer, simplemente, sabiduría. Esa —digámoslo así— que siempre hizo del escepticismo, trágico o no, un momento suyo.

Y al hilo de esta reflexión «epocal», que no renuncia al empeño de la crítica —entendida tanto como cuidadosa elaboración de un mapa de la razón cuanto como desciframiento tentativo de la contradicción del subsistema económico con vistas a ubicar la práctica transformadora—, Sergio Sevilla reconstruye con el mayor rigor conceptual cuestiones como las transformaciones materialistas de la filosofía trascendental, la relación de la Teoría Crítica y los procesos de modernización y, en fin, entre Teoría Crítica y racionalidad, con una magistral disección —al margen— de la noción adorniana de constelación.

Un libro incitante, en suma. Y, a la vez, provocador: por lo «intempestivo» y, en paradoja sólo aparente, por lo candentemente actual. Esperemos que su autor —uno de los más caracterizados representantes del materialismo crítico de tercera generación en nuestro medio cultural— culmine su reflexión llevando hasta el final las tareas que deja abiertas. La de pensar hasta, el fondo, por ejemplo lo político en la hora de su «déficit». Si es que eso es ya —o aún— posible...

Jacobo Muñoz  
Universidad Complutense

**VICO, Giambattista: *Obras. Oraciones inaugurales. La antiquísima sabiduría de los italianos.* Traducción del latín y notas de Francisco Navarro Gómez, Presentación de E. Hidalgo-Serna, Introducción de J. M. Sevilla. Barcelona, Anthropos, 2002, 223 pp.**

La colección Humanismo, dirigida por Emilio Hidalgo Serna y José Manuel Sevilla, continúa satisfaciendo la necesidad de hacer más visibles las contribuciones de filósofos italianos y españoles entroncados con una tradición esencial al pensamiento de Occidente, aunque quizá no del todo comprendida, en especial por quienes han marcado las pautas (Descartes, Hegel, Heidegger). Se trata de una prueba más del empeño que iniciara Ernesto Grassi, el gran intérprete del humanismo filosófico italiano al crear en Berlín a finales de 1942 el Instituto *Studia Humanitatis*. En 1991, una nueva Fundación heredaría el mismo nombre y el mismo espíritu, continuando también con entusiasmo similar la labor grassiana. Desde la Fundación se está desarrollando un encomiable esfuerzo editor y promotor a través de un enriquecedor contacto interinstitucional para la organización de congresos, seminarios, conferencias y proyectos de investigación. La red ha implicado muy estrechamente al *Istituto Italiano per gli Studi Filosofici* de Nápoles y al *Centro de Investigaciones sobre Vico* de Sevilla, y el eje Berlín/Zurich-Nápoles-Sevilla se concreta en esta última publicación, la traducción directa del latín y la edición crítica que Francisco Navarro ha realizado sobre la base de los textos que ya habían visto antes la luz en sucesivos números de la revista *Cuadernos sobre Vico*.

Visto orteguianamente, Vico es un clásico muy actual, porque genera problemas y empuja a la reflexión, porque intuye interpretaciones que pueden ser retomadas desde el presente. Sus ideas propician una útil complicidad con las cuestiones radicalmente humanas, ya que -como la califica J.M. Sevilla- la viquiana es una «razón problemática». Su actualidad se debe, pues, a que es un filósofo de la crisis, de la de su tiempo y de la del nuestro, es decir, de la que en definitiva marca la impronta del ser humano, mutable, adaptativo, en crecimiento continuo hasta la muerte.

Es por ello que hay que leerlo genética y críticamente, siguiéndolo en su discurrir a través de una realidad dinámica y multiversal. A Vico hay

que enfrentarse pertrechados de fantasía y de imaginación histórica para captarlo bajo el ropaje de un estilo peculiar, un estilo que a la vez atrae y repele, pero que es el resultado lógico de que deriva de la novedad de los temas abordados, la que obliga a imprimir un giro epistemológico y metodológico que termina por desembocar en una argumentación extraña a la que estaba al uso, una argumentación ingeniosa y deductiva que penetra mucho más profunda, más humanamente en el corazón de los problemas. F. Navarro, en su inicial «nota del traductor», defiende con autoridad y conocimiento de causa al napolitano frente a quienes a lo largo de la historia han malinterpretado la rareza de su forma de razonar y relatar, acusándolo de utilizar un mal latín, y apunta algunas claves hermenéuticas filológicas que avisan al lector sobre el barroco estilo expositivo empleado por este catedrático de retórica, opuesto a la corriente francesa por entonces en boga.

Precisamente es su calidad de catedrático de retórica la que le exige el encargo anual de abrir el curso en la universidad partenopea con una disertación para alumnos, profesores y autoridades. Pero, a pesar de que se tratara de una obligación académica, las *Oraciones* han de ser entendidas como algo más que un mero ejercicio formalista, ciceroniano o neoplatonizante, como algo más que simples apuntes, porque él las presenta como elementos imprescindibles para la comprensión del complejo total de su obra, como vehículos para describir sus posicionamientos teóricos con respecto a las cuestiones educativas, para imponer el respeto por la devaluada enseñanza de la retórica, para invitar a los estudiantes a no considerarla como vano pasatiempo y para reivindicar su nobleza y preeminencia ante las demás disciplinas.

En la primera oración nos habla del saber como acción y autoconquista de nuestra libertad y como permanente posibilidad de perfeccionamiento únicamente humana, es una exaltación del hombre y de su naturaleza divina que retoma la

tradicción renacentista. La segunda se refiere a la felicidad del sabio como culmen de su lucha constante contra la ignorancia, de su liberación mediante un proceso continuo de humanización, dominio de sus pasiones y aproximación a la verdad y a la virtud. En la tercera subraya el valor de la libertad humana, muestra las limitaciones de nuestro pensamiento finito y lanza diatribas contra los falsos eruditos. En la cuarta discute las posibilidades del conocimiento, siempre regulado por la prudencia, e insiste en la dimensión social que debe tener la formación, en su utilidad civil. La quinta hace hincapié en la conexión existente entre el cultivo de las letras y las ciencias y el progreso de las naciones, y además muestra el poder educativo de la emulación. Y en la sexta vuelve a reafirmar su principio de una educación integral que respete el desarrollo natural de los individuos y los pueblos, sin forzarlo, sugiriendo objetivos, materias, orden y método para hacerlo.

Esto último, en expresión filosófico-pedagógica más madurada, es lo que encontramos en el *De nostri temporis studiorum ratione*, la séptima de las oraciones, la única publicada porque en 1708 la ceremonia de apertura fue más solemne y contó con la presencia del virrey. En esa ocasión —en la línea del todavía vivo realismo pedagógico y de la *Querelle* entablada por esos años en Europa— disertó sobre las ventajas y desventajas del sistema de estudios vigente, comparándolo con el de los antiguos, gracias al cual piensa que pueden compensarse algunos inconvenientes. El *De mente heroica* es la última de las oraciones, aunque casi nunca se cita como tal debido al tiempo transcurrido desde la lectura de la anterior, es un texto hermosísimo, una brillante arenga académica incitando al esfuerzo del aprendizaje y al heroísmo por medio del conocimiento. En medio, en 1710, escribe el *De antiquissima*, pensado como volumen inicial de una trilogía no acabada, donde descubre un principio común, una etimología

universal en el origen de todas las lenguas que le da pie a defender la sabiduría de las humanidades ante la ciencia de los modernos, y a enunciar por primera vez su fórmula del *verum ipsum factum*, matriz de su doctrina epistemológica.

En las *Oraciones inaugurales*, por tanto, vierte ante todo una crítica a la racionalidad de su época, impregnada por la frialdad y artificiosidad del cartesianismo. A esa labor develadora seguirá en *La antiquísima sabiduría* y en la *Ciencia Nuova* la parte constructiva de su proyecto: el despliegue de una nueva razón histórica y narrativa. Las *Oraciones inaugurales* (incluidas *Del método de estudio de nuestro tiempo* y *Sobre la mente heroica*) y *La antiquísima sabiduría* son dos piezas más en el edificio doctrinal viquiano, rematado por la bandera de su nueva ciencia, son dos escalones en el ascenso hacia un saber de lo que el hombre conoce porque lo hace (historia, derecho, arte, lenguaje, sociedad, cultura), poniendo en el empeño todas las posibilidades de las modificaciones de su mente (sentidos, imaginación, ingenio, razón).

Lo humano en su sentido más amplio es, en resumen, la medida empleada por Vico en sus obras y la historia es su ámbito de desenvolvimiento por excelencia. Vico hace, pues «humanología» —diría P. Piovani— como antídoto frente a los monismos y antihumanismos que han provocado igualmente la crisis de nuestro tiempo, tan parangonable, salvadas las distancias, a la del suyo. Sus propuestas de historicismo antropológico y de pluralismo cultural están ahora también a nuestro servicio y la versión que nos ofrece Anthropos de las obras mencionadas permite un acceso mucho más cómodo y certero a esas perspectivas para los investigadores de lengua castellana, convirtiéndose en un eficaz instrumento que habíamos echado en falta.

María José Rebollo Espinosa  
Universidad de Sevilla

**ZAMBRANO, María: *Unamuno*, Edición e Introducción de Mercedes Gómez Blesa. Debate, Barcelona, 2003.**

Durante más de sesenta años ha permanecido inédito este largo ensayo zambraniano sobre Unamuno en el que nuestra autora desgrana la compleja personalidad del pensador vasco. Según cuenta en la Introducción Mercedes Gómez Blesa, este texto fue escrito durante el binomio de 1940-42, años en los que Zambrano estaba exiliada en Cuba y en los que realizaba frecuentes viajes a Puerto Rico. En este último país, impartió un ciclo de conferencias en el Ateneo de San Juan durante el verano de 1940 sobre Unamuno que constituye, según la editora, el núcleo inicial del que nace el libro. Viéndose, posteriormente, frustrada su publicación, éste quedó trasapelado entre las carpetas de nuestra autora. De ahí la labor encomiable de la editora al rescatar este interesante ensayo que se presenta como una de las primeras reflexiones escritas en castellano sobre el pensador vasco, hecho meritorio de Zambrano ya que no se contaba en aquella época con una edición completa de la obra unamuniana.

La pensadora malagueña enmarca la figura de Unamuno dentro de una de las problemáticas fundamentales de la filosofía de principios del XX: la dialéctica de lo racional e irracional. De hecho, considera al pensador vasco contemporáneo de Freud, Husserl y Bergson, e interesado, al igual que ellos, por los límites de la conciencia. Nos presenta, por tanto, una imagen europeizante de Unamuno, destacando que la comprensión precisa de su obra sólo es posible desde la crisis de la razón que sufre Europa desde finales del XIX. Desde esta perspectiva, Zambrano supo ver en Unamuno a aquel pensador que protagonizó una doble hazaña: por un lado, acabó con lo que nuestra autora denomina la *inhibición española*, esto es, con tres siglos de hermetismo del pueblo español al desvelar con sus afiladas palabras las verdaderas causas de la decadencia española. En este sentido, Unamuno es definido por nuestra autora como «un

genio de la expresión y de la revelación por la palabra», pues se atrevió a decir, sin tapujos, las verdades más hondas, aquellas que en España habían permanecido durante tanto tiempo calladas, contribuyendo, con ello, a su resurrección, a su regeneración. Por otro lado, el pensador vasco también ayudó a desatar el terrible nudo de la *inhibición europea o inhibición religiosa*. Zambrano, bajo este término, extraído de la escuela freudiana, engloba el auténtico fenómeno desencadenante del nihilismo occidental: la represión que ha llevado a cabo el europeo de su sentimiento religioso, dejando vacío el lugar ocupado por la divinidad. La muerte de Dios proclamada por Nietzsche no es más que el hecho constatable de este proceso inhibitorio. La principal consecuencia de la represión del sentimiento religioso es, según nuestra autora, la asfixia del espacio interior del hombre. Desde esta problemática, Unamuno aparece, bajo la mirada zambraniana, envuelto en un cierto halo heroico al ser uno de los pocos europeos de su época que encaró, quijotesca, el problema religioso. Es más, hizo de este problema el principal tema de reflexión de su filosofía y el principal drama de su existencia: esa avidez de ser que determinó su lucha agónica con Dios.

Este volumen se completa con una recopilación exhaustiva de los textos publicados por Zambrano sobre el pensador vasco a lo largo de toda su trayectoria intelectual y que son hoy de difícil acceso, pues muchos de ellos fueron publicados en revistas americanas en las décadas de los cuarenta, cincuenta y sesenta. Se han reunido un total de seis ensayos que nos dan cuenta del reiterado y constante interés de la pensadora malagueña por Unamuno, quien fue, sin lugar a dudas, una importante fuente de inspiración de su filosofía.

*Luis García Jambrina*  
Universidad de Salamanca

ZÚNICA, Isabel: *La metafísica de Arnold Geulincx*, Murcia, Ediciones Isabor, 2001, 120 pp.

El hilo conductor que lleva de Descartes a Kant ha sido muchas veces estudiado desde una perspectiva kantiana: conociendo el fin se buscan sus antecedentes. Sin embargo, se echan en falta estudios que reflejen el desarrollo histórico, real, del pensamiento: no abundan en nuestro país investigaciones centradas en el desarrollo del cartesianismo a través de sus autores «secundarios». Por eso, no es de extrañar que un pensador, de primera magnitud en fuerza especulativa, como fue Arnold Geulincx (1624-1669), sea desconocido en el panorama filosófico español.

En este sentido, la investigación que presentamos es una auténtica novedad: es el primer libro que se publica sobre este autor en lengua castellana. Esto no quiere decir que Geulincx sea un filósofo sin importancia, pues, aunque su corta vida le impidió completar los numerosos proyectos comenzados, se encontró «situado en una encrucijada intelectual en la que, además de la problemática característica del racionalismo, se debaten las cuestiones religiosas, éticas y científicas más decisivas de la modernidad europea» (p. 5). Su posición en las controversias de su época hizo que, siendo profesor en Lovaina, sufriera la persecución de los tradicionalistas, que consiguieron expulsarlo de la Universidad, pues Geulincx prefirió el destierro y la miseria antes que doblegarse. Sus investigaciones filosóficas son un desarrollo del cartesianismo, y se adelanta a tratamientos y soluciones de Malebranche, Spinoza y Leibniz, pero, al poner en el centro de sus preocupaciones la *conditio humana* y el principio *quod nescis*, avanza también hacia posiciones que, en muchos aspectos, preanuncian las soluciones kantianas.

Dado el desconocimiento en España de este pensador, la autora tiene el acierto de comenzar el trabajo con una presentación del hombre Geulincx, de su tarea filosófica y su repercusión histórica. El resto de la investigación está dedicado a los fundamentos teóricos de la filosofía de Geulincx, en concreto a los metafísicos, aunque la autora promete ampliar en un futuro su investigación a los demás aspectos de la filosofía de este autor.

El capítulo segundo expone el enfoque y estructura generales de la metafísica de Geulincx, centra-

da en el problema del conocimiento humano. La cuestión de la ciencia, de su método y el lugar de la metafísica en el *corpus* científico, ocupa la totalidad del capítulo. Emerge con fuerza la problemática de un pensador que se va haciendo consciente de los límites del cartesianismo, pero que no quiere abandonar esta nueva filosofía. La tensión entre un racionalismo y un irracionalismo se plasma en su famoso teorema *quod nescis*, que permea el nuevo planteamiento de la duda cartesiana (cap. III), mucho más fecundo y moderno, y que abre camino hacia un constructivo de tipo viquiano o kantiano.

El resto de la investigación se despliega en tres capítulos, correspondientes a los tres grandes objetos del racionalismo: la *autología* o ciencia del yo (cap. IV), la *somatología* o ciencia del cuerpo (cap. V) y la *teología* o ciencia sobre Dios (cap. VI). Ciertamente en la *autología* aparecen temas típicos del cartesianismo, como son el *cogito* y su relación con el *sum* y con Dios, pero también brillan con fuerza nuevos tratamientos y soluciones: la cuestión de la *condición humana*, con tesis sorprendentes («Mi condición no depende de alguna naturaleza o necesidad, sino del arbitrio»), y soluciones radicales (la incomunicabilidad entre mente y cuerpo), que conducirá a un ocasionalismo, anterior al de Malebranche. También su teología expone novedades sorprendentes a partir del principio *quod nescis quomodo fiat id non facis*, con soluciones que, evitando un panteísmo al estilo spinozista, avanzan hacia un panenteísmo de tipo krausista.

La lectura del texto es ágil, y se agradece la claridad y precisión de la exposición. Se agradece igualmente la bibliografía final, pues suministra información sobre las ediciones de Geulincx y las investigaciones más importante publicadas sobre su obra, de las que la autora muestra un notable conocimiento. Sólo deseamos que esta exposición de los fundamentos y líneas de fuerza de la filosofía de Arnold Geulincx se vea continuada en breve con los restantes temas tratados por este pensador.

Jerónimo Molina  
Antonio Saorín