

RESEÑAS

CASSIRER, E.: *Geist und Leben. (Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunts, Geschichte und Sprache)*, Reclam, Leipzig, 1994.

El trabajo editorial de las obras inéditas de Ernst Cassirer (1874-1945) sigue avanzando con la edición de estos escritos cuyo interés aumenta aún con sus variedades. Se trata de textos que fueron redactados en el período en el que concibió su *Filosofía de las formas simbólicas*, esto es, entre 1923 y 1945. Los diez trabajos aquí reunidos —a los cuales se ha añadido el prefacio y la introducción de la primera edición de *El problema del conocimiento en la filosofía y en las ciencias modernas*— son artículos, discursos o conferencias que ya no se podían encontrar con facilidad.

La diversidad de los temas tratados impide hacer un resumen de un libro que encuentra su unidad en el desarrollo de un pensamiento que, cualquiera que sea su ámbito de trabajo, mantiene siempre unos rasgos que irán acentuándose hasta la muerte del autor, en exilio en Estados Unidos. Se lo podría considerar incluso como síntesis de su obra polifacética, tratando tanto del lenguaje como de la física de Einstein, del mito como del arte o la política.

La primera de las tres partes del libro empieza con un documento del más alto interés, puesto que se trata de una conferencia que pronunció Cassirer en Davos, en 1929, durante su confrontación con Heidegger, que da nombre al libro. El texto estudia un motivo que se repite una y otra vez en historia de la filosofía, y que tomó una forma más pregnante en el pensamiento alemán de principios de siglo, a saber, la contraposición entre la vida y el espíritu, por ejemplo en la obra de Max Scheler. A Cassirer le permite expresar su teoría de la formación simbólica como arte del rodeo (*Kunst des Umwegs*), que distingue al ser humano del animal. La introducción de una mediación permite salir del espacio práctico de los eventos, para

acudir al mundo infinito de las creaciones espirituales. Comentando la noción de juego en Schiller, cuyas *Cartas sobre la educación estética de la humanidad* se definen como obra básica de la moderna antropología filosófica, la remite a la parte más difícil pero también la más fructífera de la *Crítica de la razón pura*, la que trata de la función de la imaginación productiva. Esta facultad es la que alza la mirada desde el mundo de lo real al mundo de lo posible, que libera del carácter absoluto y monista del ser, ya que es la potencia que da forma a todo material intuitivo. Esta capacidad de formación (*Bildung, Gestaltung, Formung*) es precisamente la que toma la vida en su eterno combate contra sí mismo, pero viene de esta potencia creadora la salvación de la negación de la vida por sí misma.

El concepto goetheano de *Bildung* no permite salir del enfrentamiento dialéctico de la vida contra sí mismo, pero facilita la comprensión del carácter constitutivo de la vida. La solución propuesta por Cassirer es la misma que dio, unos años antes de morir, en su libro *Logik der Kulturwissenschaften*, a la *Tragedia de la cultura* de G. Simmel: las potencias creadoras del espíritu se enfrentan siempre a sus antiguos productos. Por eso constituyen una capacidad tanto formadora como destructora, no tanto un *Ergon*, cuanto una *Energeia*, la fuerza de un proceso indefinido, puesto en obra por la imaginación productiva.

Así entendido, se ve que Cassirer no es el filósofo del entendimiento, el cientifista de Marburgo, como nos lo presenta cierta tradición. Al contrario, toma como punto de partida la imaginación, como Heidegger. Pero Cassirer no se limita a la sola capacidad intuitiva; al contrario, la sitúa en el todo de la obra kantiana como potencia moral infinita, la que nos permite en-

frentarnos con la *Geworfenheit* heideggeriana, y como único apoyo para resistir al totalitarismo. Este motivo recorre los otros dos estudios de la primera parte, dedicados a la idea de *Bildung* en Goethe y a otra víctima del nazismo, Th. Mann.

La segunda parte está constituida por ensayos más técnicamente filosóficos, entre los cuales se encuentra el texto introductorio a la primera edición de *El problema del conocimiento*.

Los cuatro estudios de la tercera parte están dedicados al problema del lenguaje y de sus implicaciones filosóficas. Reanuda las críticas que Hamann asimila a la razón misma, para encontrar en la obra de W. von Humboldt un punto de partida a un análisis crítico del fenómeno del lenguaje. Lo define como el nuevo concepto crítico del objeto, que corresponde a una función correlativa del conocimiento.

Determinar las características y las capacidades de esta función será uno de los temas más relevantes de la obra de Cassirer desde los años veinte. Empieza así una reflexión que será cada vez más importante a lo largo del siglo XX:

hacer del lenguaje la condición de una nueva revolución filosófica, como nos lo enseñan los pensadores del Renacimiento, que encontraron en la reflexión sobre el lenguaje el comienzo de la liberación de la tradición escolástica medieval. Siguiendo la idea de Leibniz de una *characteristica generalis*, hace del lenguaje un motivo básico del desarrollo científico.

Acaba este sugerente volumen con el texto *Estructuralismo en la lingüística moderna*, que se puede leer tanto como un testamento (ya que fue editado en 1945, año de la muerte de Cassirer) como una predicción del éxito que tendrá este método en las ciencias humanas de la segunda mitad de nuestro siglo.

Se puede conservar, así, la imagen de un pensador que mira hacia un futuro que, si bien ya no lo verá, está capacitado para un profundo conocimiento de la historia propio de los grandes genios.

Olivier Feron

DOMÍNGUEZ, Atilano (ed.): *Spinoza y España*. Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1994, 348 págs.

La suerte de Spinoza en nuestro país va unida muy estrechamente a la labor del catedrático de Filosofía de la Universidad de Castilla-La Mancha, profesor Atilano Domínguez, que en los últimos años ha traducido en versiones fieles y elegantes la casi totalidad de la obra de Spinoza (a excepción de la *Ética* de la que ya contábamos con una buena versión de Vidal Peña). Asimismo, a Atilano Domínguez, se le debe también la formación del «Seminario Spinoza», que cuenta con insignes estudiosos nacionales y extranjeros del autor, la creación de una «Biblioteca Spinoza», que sirve de apoyo al seminario, y la celebración, cada dos años, de un Congreso Internacional.

El Primer Congreso Internacional sobre Spinoza se celebró en la bella localidad de Almagro, convertida en sede de estos congresos, los días 24-26 de octubre de 1990 (actas publicadas en 1992, dentro, de la misma colección) y su temática era «La Ética de Spinoza: Fundamentos y significado». En él se contempló con profundidad el grueso de la obra de Spinoza, en base a ciertas tensiones, como el problema de la ética de la libertad dentro de una metafísica racionalista-determinista, la tensión razón-pasión en la ética, o la relación ética-política. El congreso puso de manifiesto la «modernidad» del pensamiento de Spinoza y su vigencia al tratar temas tan actuales como la tolerancia y los límites de la libertad.

Este Segundo Congreso, celebrado los días 5-7 de noviembre de 1992, no desmerece en nada al anterior, si bien su perspectiva es distinta, ya que se centra en las influencias de España en Spinoza y de Spinoza en España, antecediéndole una serie de estudios que muestran el buen estado de salud de los estudios spinozianos en otros países.

Respecto al primer punto, «España en Spinoza», Spinoza fue un filósofo judío ligado a la sinagoga de Amsterdam, cuyo ámbito cultural era el judaísmo hispánico, llegando a redactar su apología, tras la expulsión de la sinagoga, en castellano. Además, su biblioteca contenía numerosos volúmenes de autores españoles barrocos (Cervantes, Góngora, Gracián, Quevedo, Saavedra Fajardo, Antonio Pérez...), prueba ésta de la influencia española.

Si bien la influencia del pensamiento hispano-judío es clara en Spinoza y ha sido estudiada profundamente por autores como Henry Méchoulan o Gabriel Albiac, en este Congreso se insistió en otras influencias, referentes al pensamiento de Al-Andalus (Rafael Ramón Guerrero), a los literatos Quevedo y Gracián (Carmelo Blanco Mayor y Julián Carvajal), al pensamiento político español de Antonio Pérez y Saavedra Fajardo (Atilano Domínguez y Jesús Blanco Echauri), así como a la Escolástica tardía española (Francisco José Martínez), entre otras.

En un plano metafísico, según nos cuenta el profesor Francisco José Martínez, Spinoza no estuvo al margen de la polémica entre «molinistas» y «bañezianos», sobre la controversia *auxiliis gratiae*, esto es, el problema del libre arbitrio. Aunque Spinoza someterá los conceptos claves de la escolástica a una «radical inversión-subversión», al obviar en su filosofía al «Dios trascendente», creador y providente, y por tanto la idea de pecado y de moral de salvación-condenación.

En torno a estos problemas, una traducción al castellano de *La Institución de la religión cristiana* de Calvino, que evitaba cierta rigidez de su doctrina, dándole un sentido «naturalis-

ta», pudo haber influido también en Spinoza, según Miquel Beltrán.

Referente a la doctrina del Hombre, interesantes son las apreciaciones acerca de las «resonancias» de Gracián en Spinoza. Ambos autores, según Julian Carvajal, reconocen la fuerza de las pasiones y la miseria del hombre sometido a ellas y cómo, a partir del conocimiento de las mismas, el hombre puede llegar a dominarlas, si bien no a eliminarlas (solución estoica), pues tal cosa será insensibilidad.

En cuanto al pensamiento político, clara parece la influencia del célebre y perseguido secretario de Felipe II, Antonio Pérez, y aquí Atilano Domínguez desarrolla la hipótesis de Méchoulan, según el cual Spinoza se inspiró en éste para formular sus ideas sobre «los peligros del despotismo» y sobre la posibilidad de un régimen en el que se mantenga «la libertad política». Y, así también, las *Empresas políticas* de Saavedra Fajardo, apología del gobierno monárquico, y uno de los libros más leídos en la Europa de entonces, debió de servir a Spinoza para situar la disputa entre los republicanos y orangistas, partidarios éstos de un régimen monárquico, tal como nos indica Jesús Blanco Echauri.

En relación a la influencia del pensamiento spinozista en España hemos de señalar su rechazo inicial por parte de los pensadores españoles, tanto del padre Balmes y los krausistas, que lo consideran como peligroso «ateo», como del célebre político republicano Pi y Margall, que aunque próximo al pensamiento de Spinoza en cuanto a su «panteísmo», se separa de él por parecerle que niega la libertad e individualidad humana.

Será en el siglo XX cuando se note cierta presencia de Spinoza en la filosofía española, si bien, a veces, es más utilizado que estudiado, como es el caso de las *Meditaciones del Quijote* de Ortega y Gasset, donde en el pasaje introductorio dirigido «al lector» reformula la famosa expresión spinozista de Ética V explicando que se mueve por el «amor intellectualis» sin

hacer referencia explícita, como Spinoza, a Dios. Sin embargo, como nos dice Jaime de Salas, hay una sensibilidad hacia la naturaleza, compartida por ambos autores.

El destino de destierro-exilio de Spinoza fue también compartido en nuestra reciente historia contemporánea por María Zambrano y Enrique Tierno Galván. Late en María Zambrano una pasión común, su «razón poética» no se opone sino que incluye la «razón geométrica» spinoziana.

Por su parte, la edición incompleta de la obra política de Spinoza realizada por el profesor Tierno Galván se integraba en un proyecto más amplio: el de editar los clásicos políticos

(Montesquieu, Hobbes, Rousseau,...), como estímulo reflexivo en una situación políticamente difícil. Pero, como señala Eduardo Bello, Tierno Galván no alcanzó a comprender todo el potencial «democrático» de Spinoza, al interpretar de forma incorrecta ciertas doctrinas.

Una obra ésta, en su conjunto, coherente e interesante, que recupera para nuestra tradición un pensamiento filosófico clave, desde el cual se pueden volver a plantear y desvelar las encrucijadas del hombre moderno.

Purificación Mármol Rodríguez

GARCÍA MARQUÉS, A. y GARCÍA-HUIDOBRO, J. (eds.): *Razón y Praxis*, Valparaíso, Edeval, 1994, 400 pp.

Un simple vistazo a los catálogos de publicaciones filosóficas, pone de manifiesto que los profesores de esta materia se orientan preferentemente por investigaciones de carácter histórico, aunque quizá no totalmente exentas de intención especulativa. Distanciándose de esta orientación, nos encontramos con *Razón y Praxis*, una publicación que hace gala no sólo de un interés teórico, sino incluso sistemático; y que, además, por si fuera poco, se atreve a tocar temas considerados hoy día tabú en muchos ambientes filosóficos. Sorprende, además, que este libro, según exponen sus editores en el *Prólogo*, es fruto de una amplia serie de debates internacionales realizados por sus trece autores en muy diversos ambientes: tres *Encuentros Internacionales* en Münster, y una serie de seminarios y reuniones filosóficas, en Alemania, España y Chile, con el apoyo de la cátedra del Prof. F. Inciarte, del CIRCAE (*Centro de Investigación de las Relaciones Culturales entre América y Europa*), del Fondecyt (Chile) y del Grupo de Investigación *Fundamentos lógicos y antropológicos de la Inteligencia Artificial* (Universidad de Murcia).

Todo esto ha originado un amplio material, tratado desde muy diversos enfoques, que, no obstante, presenta una clara y articulada sistematicidad en torno a cuatro núcleos temáticos conectados, a su vez, entre sí. De entrada, el libro arranca con tres capítulos dedicados a cuestiones de fundamentación, que, de un modo u otro, están operantes a lo largo de los restantes capítulos. Comienza A. García Marqués (cap. I) exponiendo una concepción de la metafísica no ya peculiar sino de indudable originalidad, merced a la cual puede sostener tanto el rigor del discurso que se retrotrae hasta los últimos presupuestos de cualquier discurso, científico o no, como su contundente validez a la hora de dar razón de cualquier intento de comprensión de la realidad. En el capítulo segundo, A. Vigo explora una de las líneas de fuerza presente en esa fundamentación: la teoría de la finalidad y su fecundidad explicativa; mientras que, en el tercero, de nuevo A. García Marqués profundiza en otra de las dimensiones capitales de la racionalidad, por no decir la dimensión capital: el problema del último fundamento, de la última racionalidad, de las últimas respuestas posibles:

la cuestión de la divinidad y su posible tratamiento racional.

Todo este discurso conduce a un motivo operante en cualquier racionalidad científica: ¿qué es la verdad? Expone F. Inciarte —cap. I de esta segunda parte—, a través de un conjunto de sorprendentes análisis por su rigor y lucidez, un tema casi siempre olvidado en estos tratamientos: la dimensión pragmática de la verdad. M. Ballester —cap. II— discute sistemáticamente las posibles argumentaciones conducentes a obtener la verdad, aunque manteniendo un diálogo crítico con pensadores contemporáneos como Wittgenstein, mientras que A. Vigo —cap. III— desarrolla el tema desde una perspectiva histórica, mostrando la importancia ¿decisiva? de la interpretación heideggeriana del concepto aristotélico de verdad. La discusión en torno al concepto de verdad práctica corre a cargo de J. García-Huidobro, cuya principal aportación es abrir la posibilidad de una argumentación suficiente en el cambiante y resbaladizo campo de la razón práctica.

El tercer núcleo temático está constituido por lo que me atrevería a decir que es, hoy día, el quicio de toda la filosofía sistemática: el sujeto humano. Comienza esta tercera parte debatiendo un tema ajeno a las modas actuales: el estatuto físico y metafísico del alma; tema que, a juicio de su autor —J.M. Barrio—, es una indispensable clave hermenéutica para intentar esclarecer qué es eso que llamamos hombre. Los restantes tres capítulos abordan la problemática humana en sus dos dimensiones fundamentales: lo intelectual y lo conativo. Respecto a lo primero, L. Alvarez Munárriz lleva a cabo una actualizadísima exposición de las diversas concepciones de la mente, elaboradas a lo largo de las tres etapas (cibernética, simbólica y neoconexionista), recorridas por las investigaciones realizadas desde la perspectiva de la inteligencia artificial. La dimensión conativa es debatida por L. Gordillo, con un enfoque histórico (el acto voluntario en Aristóteles), y por J.

Peña, que analiza sistemáticamente las estrategias libertarias.

La cuarta y última parte está dedicada al análisis de los temas nucleares de la filosofía práctica. El recorrido se inicia discutiendo —C.I. Masini-Correas— cuál es el principio que origina ese ámbito de realidad que llamamos, en general, praxis humana con el correspondiente saber sobre ella. A continuación, el eterno problema de la acción ética es debatido por J. Finnis, desde una dimensión muy discutida en la actualidad: ¿hay o no absolutos morales?, ¿tenemos razones para establecerlos? Los dos últimos capítulos están consagrados a dos ámbitos bien delimitados, pero de enorme importancia en nuestra sociedad occidental: el derecho y la economía. El primero es expuesto por J. Martínez, buscando ante todo una clarificación conceptual, que excluya algunos de los básicos malentendidos que malogran hoy día muchas discusiones en este ámbito. La naturaleza de la acción económica, con especial referencia a sus dimensiones éticas, es debatida por F. Basáñez, quien a través de interesantes y audaces tesis, llega a sostener que “el comportamiento económico ha de ser ético como condición para ser verdaderamente económico” (p. 397).

En esta breve reseña se hace imposible dar cumplida cuenta de la riqueza y sorpresas que se encierran en un texto en que gravitan algunos de los problemas más difíciles de la filosofía y no por eso menos necesarios de esclarecer. Es posible que algunas o muchas de las soluciones que se apuntan aquí o allá no satisfagan al lector, sin embargo, eso no excluye el indudable estímulo que representa la lectura de un libro en donde el tratamiento de las cuestiones —riguroso, sugerente, a veces original— conduce a descubrir nuevos modos y enfoques para continuar la eterna tarea de la filosofía.

Isabel Zúnica

FLÓREZ MIGUEL, C.: *Mundo técnico y humanismo*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1994, 106 pp.

«¿Tiene sentido reivindicar el humanismo en nuestra civilización científico-técnica?» Tal es, creemos, la pregunta fundamental que el autor se plantea en este libro y cuya respuesta —afirmativa— articula en torno a tres problemas o núcleos temáticos: la crítica de la razón tecnológica moderna, la estructura del saber hoy día y, finalmente, la posibilidad de recuperar el humanismo renacentista.

Ahora bien, ¿en qué consiste tal humanismo? ¿Tiene sentido recuperar dicho humanismo asumiendo el hecho irreversible de la revolución científico-técnica? El autor responde a la primera pregunta inspirándose sabiamente, por una parte, en la posición teórica de pensadores como Dante, Petrarca, G. Budé y Pico de la Mirandola y, por otra, distinguiendo entre dos tipos de humanismo. Entiende C. Flórez que «la esencia del humanismo reside en el hecho de que concibe la naturaleza humana como materia moldeable a partir de la doctrina sembrada en el espíritu (cultura). Para el humanismo el saber no es conocimiento puramente teórico, sino que tiene una dimensión formadora y configuradora del hombre» (p. 17). Pero esta tarea del saber va a quedar relegada por la función científico-técnica del mismo al comienzo de la modernidad. Tiene sentido, pues, volver a este punto inicial no sólo con el fin de desmitificar desde ahí la hegemonía de la segunda función del saber, sino también para identificar con precisión el tipo de humanismo que buscamos.

El autor distingue dos ideas de humanismo en nuestra civilización científico-técnica. La primera forma de humanismo, heredera del idealismo alemán, al radicalizar la diferencia entre vida teórica y práctica e identificar el ideal de hombre con la teoría (filosofía, ciencia pura), convierte tal modo de vida en un «ideal aristocrático». La segunda forma de vida humanista —por la que opta finalmente C. Flórez— considera que el hombre construye su esencia no en

la pura contemplación de la teoría, sino en la actividad creadora del trabajo, entendido en la línea que va del *verum-factum* de Vico a la *praxis* de Marx. Si cabe reivindicar alguna forma de humanismo, asumiendo por otro lado la actual situación científico-técnica, hemos de centrar la atención como Marx en la producción de los objetos técnicos por parte del hombre, porque es en dicha producción en donde se configura a la vez la forma de vida y el ser mismo del hombre.

El argumento fundamental para tal reivindicación no es sino la crisis de la razón tecnológica moderna —cuyo significado y límites se analiza con sagacidad en el libro—, que nos ha llevado por dos caminos irreductibles entre sí, igualmente insatisfactorios: uno, el de la tecnología como saber hacer, esto es, como lugar o ámbito de los expertos; otro, el del vacío interior o nihilismo que genera como parte de su propia esencia el mundo técnico. De ahí la necesidad de recuperar aquella función del saber renacentista como estilo o forma de vida, que de Dante a Leonardo, Vico y Marx se alza como opuesto al mero saber técnico y al conocimiento simplemente informativo.

No se trata de la concepción del saber vinculado al poder y al afán de dominio, denunciado reiteradamente por Foucault, sino de esa otra función formadora de la persona, que Kant esbozó como proyecto de emancipación.

La vuelta al *sujeto* es la principal consecuencia de la reivindicación del humanismo renacentista. Pero ello no significa el regreso al sujeto cartesiano interpretado como 'res cogitans'; tampoco se trata de volver al sujeto antropológico que Mandeville resume en la idea de interés utilitarista, sino del sujeto moral que desde Rousseau y Kant constituye el fundamento de derechos y libertades y funda, al mismo tiempo, la posibilidad de la acción responsable. Recurriendo con ingenio no a la fábula de las abe-

jas sino a la de Hércules, C. Flórez sintetiza así «la idea de sujeto que la razón tecnológica olvidó y que la utopía renacentista ha sabido mantener viva» (p. 98). Sugiere que nos situemos en las tres encrucijadas en las que Hércules tuvo que decidir entre el camino de la *feritas* o el de la *humanitas*: la encrucijada entre la prudencia y la fascinación del placer, la encrucijada entre el libre arbitrio y el servo arbitrio y la encrucijada entre la amistad y la guerra. Tal es el lenguaje del discurso humanista alternativo.

Ahora bien, la reivindicación de la dimensión autoformadora del saber es inseparable de la opción por el modelo educativo que, lejos de privilegiar la formación de los expertos, se plantea en cualquier caso la posibilidad de articular esta función del saber con la que se pretende recuperar, a saber, la formación de los actores: «Nuestra realidad social no es la del siglo XIX y por eso ya no sirven los modelos ideológicos y educativos de dicho momento. La estructura de la educación tiene que perder la rigidez de los viejos modelos liberales y adaptarse a un

sistema más flexible de cambios» (p. 73). De ahí el auge del reciclaje y de la formación permanente, de ahí la necesidad de la interdisciplinariedad y de los planes de estudio como sistemas abiertos, de ahí en fin la estructura del saber como construcción y experimentación, en lugar de la sistematización enciclopédica e inmovible.

«Si entendemos por humanismo una forma de vida que enseña al hombre a ser ciudadano configurándole su *humanitas* a través de una serie de virtudes cívicas y políticas, nunca más que en nuestro tiempo se hace necesaria una reivindicación del humanismo y de concederle la gran importancia que le corresponde en el conjunto de la república del saber en nuestros días» (pp. 103-4). No se puede sino proclamar con C. Flórez —en su libro o Discurso de apertura del curso académico 1994-95— que, sin renunciar al potencial científico-técnico, nuestra sociedad actual necesita imperiosamente apostar por tal humanismo.

Eduardo Bello

HOBBS, Th.: *Libertad y necesidad y otros escritos*, ed. de B. Forteza Pujol, Barcelona, Península, 1991, 207 pp.

No era fácil defender la tesis de la libertad en el siglo XVII. En su ensayo, «La liberté cartésienne», sostiene Sartre que en Descartes, por ejemplo, la libertad humana sólo es una libertad negativa, esto es, el poder de decir 'no' al no-ser a la no-verdad. No es aún libertad creativa o productiva. Esta sólo corresponde a Dios. De ahí su polémica conclusión: «Han sido necesarios dos siglos de crisis —crisis de la fe, crisis de la ciencia— para que el hombre recupere esta libertad creadora que Descartes ha puesto en Dios».

Lo curioso es que Hobbes, que vive la crisis de la fe ya en el XVII, aunque no la de la ciencia —a la que contribuye en cierto modo a fundamentar filosóficamente—, no coincide con Descartes ni mucho menos con Sartre. En *Li-*

bertad y necesidad (1646) Hobbes defiende la tesis determinista en el marco de una dura polémica. Como relata B. Forteza en la Introducción, entre los personajes ingleses que huyen a París a mitad de siglo se encuentran el obispo J. Bramhall, Hobbes y los Cavendish. Estos organizan entre otras tertulias una discusión sobre el problema libertad/necesidad, en la que participan los dos primeros, es decir en la que se confrontan las respectivas posiciones de un teólogo arminiano y de un filósofo mecanicista. Pese a haber prometido no hacer públicos los correspondientes escritos, el de Hobbes fue publicado en 1654 por un joven entusiasta de su teoría. Bramhall responde polémicamente al año siguiente en *A Defense of the true liberty of human actions*. Y de la serie de escritos inter-

cambiados entre el obispo y el filósofo, se recoge aquí un fragmento del último de Hobbes —«Una respuesta al libro *La captura del Leviatán*»—, redactado al enterarse de otro de su adversario ya fallecido, en el que tacha a Hobbes de mentiroso, impío, blasfemo, etc.

En *Libertad y necesidad* Hobbes se muestra como hábil polemista, controlando tanto el espacio de los argumentos del teólogo como, sobre todo, la coherencia lógica de su propia argumentación. Así, con el dominio de la Escritura que caracteriza al autor de *De Cive* y de *Leviathan*, opone a los pasajes citados por el obispo otros en los que los textos sagrados pueden apoyar lo contrario. Por otra parte, se divierte Hobbes mostrando con frecuencia el galimatías escolástico de las distinciones terminológicas, usadas como base teórica por el teólogo. Finalmente, Hobbes somete a un riguroso análisis todos los términos y expresiones que suelen utilizarse en la tesis de la libertad —*deliberación, acción voluntaria, voluntad, libertad, agente libre, etc.*—, para concluir con implacable lógica que el comportamiento humano no obedece al imperativo de la libertad, sino a la ley de la *necesidad*. «Así —argumenta Hobbes—, mientras está fuera de discusión que la *voluntad* es la causa *necesaria* de las acciones *voluntarias* tienen todas ellas causas *necesarias* y por tanto están *determinadas*» (p. 166).

Uno está tentado no ya a seguir la historia de este determinismo 'suave', en expresión de I. Berlin (*Cuatro ensayos sobre la libertad*), sino más bien a comparar la teoría de la obediencia a un poder absoluto (*Leviatán*) con la teoría de la libertad en el *Tratado teológico-político* de Spinoza. Ahora bien, como señala con acierto B. Forteza, tal vez convenga olvidarnos por un momento de la imagen de Hobbes como filósofo político, para interesarnos solamente por el metafísico de los primeros escritos. De todos ellos, se publican tres más en la presente edición que constituyen —al menos en algún caso— las fuentes teóricas del mecanicismo de Hobbes, fundamento evidente de su determinismo.

En el *Breve tratado sobre los primeros principios* (1630) el lector puede descubrir tres elementos de la filosofía de Hobbes: el mecanicismo como calve de comprensión de la realidad, el método deductivo, y la terminología aristotélico-escolástica recibida en Oxford que, en parte, logra superar. En *Los principios del conocimiento y de la acción* (1639) expone ya en esa fecha los problemas que desarrollará quince años más tarde en los capítulos VII al XII del *De Corpore*. Como Galileo, considera Hobbes que la realidad natural ha de ser leída en clave geométrica —espacio, tiempo y movimiento—; pero completada con la perspectiva de la física mecanicista recuperada en la época sobre todo por Gassendi. Así pues, los principios lógicos, epistemológicos y ontológicos de la filosofía de Hobbes aparecen ya delineados en estos escritos de juventud. La idea de reunirlos como contexto teórico del ensayo *Libertad y necesidad* constituye uno de los aciertos de la edición de este Hobbes desconocido. El otro acierto es la excelente Introducción, que informa al lector no sólo de la procedencia de los cinco escritos, sino también acerca de su contenido teórico.

Como estímulo a la lectura del ensayo, en el que resuena la polémica entre el teólogo y el filósofo, vale la pena tener en cuenta la observación crítica de B. Forteza: «La respuesta de Hobbes, nada radical, importa menos que la situación paradójica que se produce: quien defiende la libertad de elección necesita hacerlo para poder seguir educando, dirigiendo, amenazando, dominando en definitiva a los hombres, mientras que quien niega la libertad de elección se está haciendo eco y participando en aquel gran movimiento de liberación e individualización emancipada que caracteriza a su época» (p. 24). Queda sin resolver, pese a todo, una segunda paradoja. ¿Es posible no sólo hablar de, sino sobre todo llevar a buen término prácticas de liberación y emancipación negando al hombre su libertad? La teoría de Hobbes, es cierto, no sólo contribuyó a liberar el horizonte

cultural de la jerga escolástica, sino sobre todo de conceptos teológicos como 'decreto divino', 'predestinación', 'reprobación', 'libertad-gracia', etc. Pero, ¿acaso no constituye dicha teoría una

de las muestras más significativas, por ejemplo, de la *libertad de pensar* y de la *de publicar*?

Eduardo Bello

LLEDÓ, E.: *Memoria de la ética. Una reflexión sobre los orígenes de la theoria moral en Aristóteles*, Madrid, Taurus, 1994, 319 pp.

La defensa del lenguaje hecha por E. Lledó le ha hecho acreedor a un sillón en la Real Academia Española de la Lengua —noviembre de 1994—. Su interés por los valores humanos, que rastrea desde los clásicos griegos, y a cuya tarea de recuperación ha contribuido con la fluidez de sus argumentos contra el conformismo, el embrutecimiento, la insolidaridad y el racismo, le ha merecido entre otros galardones el Premio Nacional de Ensayo (1992) por su obra *El silencio de la escritura*. Sobre ambas cosas, el lenguaje y los valores humanos, reflexiona en esta obra que comentamos. Los distintos capítulos que configuran el texto proceden de otras tantas publicaciones anteriores, dispersas en cuanto a procedencia y temporalidad; no así en lo que a la temática se refiere, pues todos ellos se articulan en torno a la ética griega —desde el período homérico al helenístico—, especialmente la de la huella aristotélica.

Es lugar común recorrer la génesis de la ética de la mano de las grandes construcciones platónica y aristotélica. La novedad que Lledó introduce ya en el primer capítulo consiste en realizar un análisis del *ethos* implícito en los relatos épicos del período homérico, anterior a los grandes sistemas. En esta moral incipiente se distancian paulatinamente dos figuras: el héroe y la masa. El héroe es el personaje que se escinde de la comunidad, toma sobre sí la tarea de realizar en su vida elecciones que abran «la mismidad e interioridad del cuerpo y las ideas al cauce de lo colectivo», siembra lo cotidiano de hechos que traspasan la fragilidad del instante y configura un modelo que atraviesa la vida, que perdura en la memoria.

En el segundo capítulo aborda el autor el giro que Aristóteles imprime a la filosofía práctica, al igual que en epistemología —respecto al idealismo platónico—, a la vez que define las condiciones de posibilidad de la acción moral. La concepción platónica se presenta inviable en el ámbito de la praxis: difícilmente los modelos o estereotipos se ajustan a la realidad. El estagirita conviene en la necesidad de orientar al individuo hacia el espacio de lo colectivo, lugar donde se anuda la pretensión de excelencia (*areté*) individual con el otro, en un juego de espejos a través de las relaciones personales y del lenguaje. Es en la vida colectiva, por medio del afecto, la coincidencia de intereses, los sentimientos de solidaridad, la ayuda mutua y la comunicación como la sociedad se conforma en el lugar donde el *ethos* se configura.

En el cap. 3, «Para una lectura del texto de la *Ética*», se señalan las condiciones de las distintas versiones de la moral aristotélica y de los diferentes grados de elaboración de las mismas; se compara el planteamiento aristotélico con las éticas precedentes y cercanas: la excelencia heroica en el ideal homérico, la convivencia perfecta presente en la sofística, el *eidós* platónico, y se profundiza en el estudio del bien aristotélico conectado con la vida, la política, la temporalidad y la variación; se proporciona además un análisis lingüístico de la terminología ética del aristotelismo: para acentuar que no se trata de un lenguaje prescriptivo, ni normativo, ni prohibitivo, sino más bien reflejo de la experiencia, recuerdo o memoria de los hechos y, a la vez, sugerencia de diálogo abierto al futuro. Los términos *eudaimonía*, *mesotés*, *proairérsis*

y *philia* son las aristas que dibujan el perfil moral esculpido por el estagirita.

Bajo el rótulo «Horizontes de la Ética» (cap. 4) se agrupan cuatro trabajos, variaciones sobre un mismo escenario. Primero, sobre la conexión entre el decir humano y el vivir: «Somos no sólo lo que hacemos, sino originariamente lo que decimos» (p. 235). Segundo, sobre el sentido hondamente político expresado en la ética platónica especialmente, donde la apuesta por la convivencia feliz no entra en contradicción con la justicia, ya que el gobernante filósofo, por su condición, es aquél que sólo aspira al conocimiento, al saber, al ser, y no al tener. Tercero, la interpretación del fragmento de Heráclito B44: «La lucha por la ley», desde una perspectiva opuesta a la identificación entre

nomos y ley divina, que tradicionalmente se ha hecho, situando el texto en un horizonte previo a la sociedad democrática donde la ley ya representa el símbolo de la convivencia, la voluntad común, el consenso. Cuarto, el recuerdo de una filosofía que defiende la libertad interior, la liberación y el gozo de la vida frente a toda forma de opresión como el poder y el dogmatismo, de actualidad incuestionable.

Se trata, pues, de una obra de serena reflexión, creativa, y al mismo tiempo muy bien documentada. La invitación a su lectura nos viene no sólo de la profundidad del pensamiento, sino también de su fecundidad explicativa.

Encarna M. Moya Fernández

PULEO, Alicia H. (coord.): *La Filosofía contemporánea desde una perspectiva no androcéntrica*, Madrid, M.E.C., 1993, 160 pp.

Si bien desde diversos campos del saber (Pedagogía, Historia, Ciencias del lenguaje, etc.) se va abriendo cierto espacio a la crítica del «androcentrismo» como sistema cognitivo-explicativo, la filosofía, como sistema de conceptualización de la realidad, es todavía reacia a estos planteamientos (son una excepción algunas obras publicadas en *Anthropos* en la serie «Cultura y Diferencia», la colección «Feminismos» de Cátedra, aparte de algunos Seminarios en diversas universidades de España; el más conocido, tal vez, el Seminario Permanente «Feminismo e Ilustración», dirigido por Celia Amorós, en la Universidad Complutense de Madrid, del que son miembros varias autoras de esta «antología»).

Criticar los presupuestos y prejuicios que se esconden en las relaciones humanas y sociales, y en los discursos que los sustentan, ha sido siempre tarea propia de la filosofía, pero aquí la filosofía oculta su propio rostro, su carga «sexista». Detrás del discurso teórico, abstracto y abstruso, con pretensiones de objetividad y univer-

salidad, se esconden grandes «exclusiones», y una de ellas es la de lo «femenino».

Por ello, consideramos de gran valor esta «antología», centrada en un análisis de la historia de la filosofía contemporánea, que tiene como tarea sacar a la luz los discursos filosóficos legitimadores del orden androcéntrico.

Este trabajo se presenta como material pedagógico para las disciplinas de Ciencias Sociales y Filosofía de la Enseñanza Secundaria y el Bachillerato, siendo fiel al espíritu progresista de la L.O.G.S.E., que tiene entre sus principios «la efectiva igualdad de derechos entre los sexos, el rechazo a todo tipo de discriminación y el respeto a todas las culturas» (Título preliminar, art. 2).

Cada una de las autoras, especializada en el tema que aborda, elabora una «unidad didáctica» que contiene «Objetivos pedagógicos», «Introducción para uso del profesorado», «Datos biográficos de los autores», «Textos», «Cuestiones para trabajar el texto» y «Bibliografía». Completan la obra varios apéndices, en primer lugar, un «cuadro cronológico», que incluye cier-

tos acontecimientos significativos para la «reivindicación de los derechos de la mujer» y que no suelen aparecer en los manuales al uso; un segundo apéndice con «sugerencias para el comentario de textos filosóficos», que presta especial atención a «quién habla», «para quién se habla», «desde dónde» y «en base a qué presupuestos»; siguen a este apéndice «propuestas didácticas» de trabajo, un «glosario» y «bibliografía general».

Alicia H. Puleo centra la cuestión de la vindicación de igualdad de derechos para ambos sexos a partir de las propuestas ilustradas y los ideales de la Revolución Francesa; Amelia Valcárcel se ocupa de la «Misoginia romántica: Hegel, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche»; Neus Campillo de «El discurso de la excelencia: Comte y los Sansimonianos»; Ana de Miguel, «La igualdad de los sexos en clave utilitarista: John Stuart Mill y Harriet Taylor»; Alicia H. Puleo, «Dos escuelas de la sospecha: hombre y mujer en el materialismo histórico y el psicoanálisis»; Teresa López Pardina, «Filosofía existencialista: La Mujer como la Otra»; María Luisa P. Cavana, «La polaridad sexual de los valores: Simmel y Ortega y Gasset»; Cristina Molina, «La Escuela de Francfort: La Teoría y la Crítica (insuficiente) de la Dominación»; y María-Xosé Agra, «La justicia como equidad: Neocontractualismo y crítica desde el género-sexo».

Se enfrentan en esta obra dos tipos de discursos, uno «reaccionario», que «busca legitimar la exclusión de las mujeres de la vida pública», y otro que reivindica esos derechos negados a las mujeres por razón de su sexo.

El discurso reactivo tiene como finalidad conceptualizar, esto es, definir y delimitar dos realidades que presenta como radicalmente opuestas: «lo masculino» (al que asigna un valor positivo, sujeto de derechos) y «lo femenino» (como algo negativo, inferior, lo absolutamente otro). Es éste el caso del discurso romántico, que al tiempo que construye el bello ideal del «eterno femenino», deja a las mujeres reales

sin derechos. Es un discurso esencialista que deja bien claro cuál es el lugar destinado a la mujer: en la familia encuentra la mujer su determinación sustancial y en la piedad su interior disposición ética... las mujeres no están hechas para las ciencias más elevadas, para la filosofía y para ciertas producciones de arte... El Estado correría peligro si hubiera mujeres a la cabeza del gobierno (Hegel); las mujeres toda su vida son verdaderos niños (Schopenhauer); La mujer es un ser que existe para otros seres... La mujer es sustancia y el varón reflexión (Kierkegaard).

El psicoanálisis, de la mano de Freud, y las filosofías de la cultura de Simmel y Ortega y Gasset continúan esta tradición misógina, en un momento de pleno apogeo de los movimientos sufragistas femeninos en Europa. A partir de la conceptualización esencialista de los sexos combaten los movimientos de liberación femenina. El primero, desde un punto de vista «biologicista», señala la inferioridad de la mujer respecto al varón, aquélla es sujeto que se siente castrado y que envidia el falo del varón. Sólo mediante el matrimonio y la maternidad podrá realizarse plenamente la mujer, única actitud femenina «normal». Freud venía así a renovar las categorías del discurso misógino.

Por su parte, Simmel y Ortega acentúan todavía más la oposición de los sexos: la mujer es lo indiferenciado frente al ser del varón diferenciado y versátil, cuya manifestación es la objetividad (Simmel), lo genérico, pues, la personalidad de la mujer es poco personal, o dicho de otra manera, la mujer es más bien un género que un individuo, su oficio es ser el concreto ideal («encanto», «ilusión») del varón, la esencia de la feminidad consiste en ser para otro, en vivir para el varón (Ortega).

Frente a estos discursos reactivos se presentan los de las «sansimonianas», que llegaron a constituir, incluso contra la opinión de sus propios compañeros, un movimiento emancipatorio de la mujer; Harriet Taylor y John Stuart Mill, que reclamaban como algo inexcusable la emancipación de la mujer en una sociedad que

debiera encaminarse a la «mayor felicidad del mayor número». Mill en 1866 presentó, como miembro del Parlamento británico, la primera petición de voto para las mujeres. Y, por supuesto, Simone de Beauvoir, cuya obra, *El Segundo Sexo*, se constituyó en hito para los movimientos feministas de la segunda mitad de nuestro siglo. Simone de Beauvoir lleva a cabo el más lúcido análisis de la condición femenina en la sociedad occidental, sacando a la luz los motivos de la opresión de la mujer, y desmontando así todo el discurso esencialista de los sexos: la verdad es que las mujeres nunca han contrapuesto, a los valores masculinos, valores femeninos. Han sido los hombres quienes, queriendo mantener las prerrogativas masculinas, han inventado esta división... La pasividad que caracteriza esencialmente a la mujer «femenina» es un rasgo que se desarrolla en ella desde los primeros años. Pero es una falsedad afirmar que sea un rasgo de carácter biológico; en realidad es el destino que le imponen sus educadores y la sociedad... en la chica se da, desde el principio, un conflicto entre su existencia autónoma y

su «ser otra»: se le enseña que para gustar hay que hacerse atractiva, hay que hacerse objeto; debe, pues, renunciar a su autonomía. Se la trata como a una muñeca viviente y se le retira la libertad.

Junto a los discursos anteriores aparecen en esta «antología» textos de Engels, los francfortianos y el neocontractualista Rawls, donde las autoras señalan que estas teorías, dirigidas a la emancipación social, poseen claras insuficiencias al subordinar la emancipación femenina a otras instancias (lucha de clases, contrato social, dialéctica de la razón, comunidad de dialogantes racionales), pues, la mujer de principio está excluida de la razón, de lo público, además de ser un sujeto sin voz.

En fin, toda una lección que debe hacernos reflexionar sobre un cambio de perspectiva en el discurso filosófico y en la misma enseñanza de la filosofía, si es que nuestra pretensión es la de fomentar la reflexión crítica para avanzar en la consecución de una auténtica sociedad democrática, esto es, de mujeres y hombres libres.

Antonio José Cano López

ROBLES CARCEDO, L.: *Tomás de Aquino*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1992, 233 pp.

A pesar de lo que pudiera parecer a primera vista, apenas tenemos en castellano obras originales, que sirvan de introducción al estudio de Tomás de Aquino. Hay ciertamente traducciones de autores extranjeros, pero muy escasas de autores españoles o castellanohablantes. Y de éstas, apenas hay una que se libere de ser un panegírico continuo o la expresión de una admiración beatífica por la obra del Aquinate; si no es ya la apología de una «autoridad» inexcusable, dentro del ambiente teológico católico. La falta de un mínimo sentido crítico a lo que menos favorece es a la verdad; pero tampoco al mismo Tomás de Aquino, quien dio decididas muestras de mucha mayor independencia de pensamiento.

Por ello saludamos esta publicación, que abre entre nosotros un nuevo estilo de exposición de la obra y del pensamiento del gran maestro medieval; una forma más ecuánime y exenta de prejuicios, mas no por ello menos documentada, ni menos entrañable. Es, sin duda, el fruto de una larga maduración personal del autor a través de diversas etapas en el estudio de Tomás de Aquino, desde los tiempos «en los años mozos, en que a uno le formaban y a la vez le informaban... en los textos de Santo Tomás, en los que estaba la verdad redonda y entera...» (Prólogo). Los que hemos pasado por una experiencia similar sabemos que la independencia de pensamiento, esto es, el atreverse a investigar por cuenta propia constituye la mejor forma

no sólo de hacer filosofía, sino incluso de comprender el trasfondo problemático que se oculta frecuentemente, también en Tomás de Aquino, bajo la capa de un discurso generalmente lejano y distante. Y ello incluso aunque las exposiciones técnicas, tomadas al pie de la letra, parezcan tener una correspondencia literal en el lenguaje actual. Por ello, es ineludible, tanto en éste como en otros casos, hacer una «doble» traducción, esto es, no sólo de la lengua latina, sino también del ambiente histórico-cultural en que se gestó un determinado pensamiento filosófico.

Decimos esto, porque entendemos que uno de los méritos de la presente obra es justamente ayudar a hacer esa traducción del pensamiento de Tomás a las formas modernas; o a lograr, al menos, una comprensión más exacta de dicho pensamiento a la luz de la época en que se fraguó y de las influencias anteriores que en el mismo convergen.

La obra se divide, pues, en dos partes un tanto desiguales en extensión y quizás también en calidad. En la primera parte se abordan los presupuestos metodológicos e históricos, que modelaron la obra de Tomás de Aquino así como la evolución de su pensamiento; y ello tanto de manera general como a través de algunos tratados particulares, que han sido objeto de estudios y discusiones con abundancia de datos y documentación de primera mano. Por ello algunos capítulos de la obra son estudios que ya fueron publicados por el autor en revistas especializadas.

La segunda parte es una exposición sumaria de la doctrina tomista, especialmente de carácter filosófico, aunque con una ordenación que nos parece más bien teológica, quizás por aquello de que en Tomás la filosofía está básicamente al servicio de la teología; si bien, como es sabido, fue también Tomás el primero en hacer una neta distinción entre ambas. Esta parte contiene afirmaciones, tanto críticas como expositivas, que pudieran ser objeto de discusión entre los estudiosos del pensamiento tomista. Con todo, pensamos que puede servir de referencia ineludible para introducir a los estudiantes que se acercan por primera vez a los escritos de Tomás de Aquino.

El libro se completa muy acertadamente con un Catálogo de las obras auténticas de Santo Tomás, en el que se combina una ordenación por géneros literarios (comentarios, cuestiones disputadas, sumas, opúsculos, etc.) con el orden cronológico de composición; se indican además las ediciones críticas realizadas hasta la fecha, así como otras ediciones accesibles actualmente. Se añade, finalmente, una selección bibliográfica sobre repertorios y estudios históricos básicos. Solamente lamentamos que esta edición haya salido con abundantes erratas de impresión.

En fin, hemos de agradecer al autor una obra que, como hemos dicho al comienzo, viene a llenar un vacío notable en nuestra literatura filosófica contemporánea.

L. Vicente Burgoa