

RESEÑAS

ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano: *Pensamiento del ser y espera de Dios*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2004, 606 pp.

Se reúnen en este libro una serie de estudios sobre Nicolás de Cusa, Hegel, Heidegger así como Verdad y Lenguaje sobre Dios, que constituyen una selección de la magistral trayectoria investigadora de Mariano Álvarez Gómez. Cada una de las partes de este volumen posee una articulación temática propia, y al mismo tiempo referencias internas a las demás a través de una serie de conceptos y problemas, que son en su mayoría de carácter metafísico.

En la primera parte, los trabajos sobre Nicolás de Cusa giran en torno a la cuestión de «cómo el Dios oculto se manifiesta», es decir, «cómo su infinitud tiene que hacerse visible en las más variadas configuraciones de lo finito» (9). Comenzando con un estudio de la «*coincidentia oppositorum*», M. Álvarez aborda el problema del conocimiento y la búsqueda de la verdad así como el alcance de la contradicción inherente a esa *coincidentia* en su dimensión lógica y ontológica. El autor subraya las consecuencias de la afirmación positiva de lo infinito por parte de N. de Cusa, especialmente en relación con la presencia del espíritu infinito en el mundo. Los diversos aspectos que tienen que ver con la apertura del hombre hacia Dios son asimismo objeto de un pormenorizado análisis, especialmente el del significado de la pregunta sobre Dios como superación de la contraposición entre pregunta y respuesta (50 y 59-60). Esta interpretación acerca el pensamiento del Cusano a planteamientos posteriores, así como ocurre, en un plano distinto, con la cuestión tan de su época y tan de hoy sobre la diversidad de ritos y de religiones (137).

La segunda parte, dedicada a Hegel, presenta bajo la doble temática de la libertad y de la historia unas investigaciones que destacan por haber logrado poner de manifiesto las múltiples motivaciones de la dialéctica (cf. p. 144) y sus implicaciones, tan frecuentemente desconocidas.

En su interpretación de la concepción hegeliana de la historia, M. Álvarez mantiene la exigencia de captar su sentido desde un análisis de las categorías filosóficas (167-172), que ponen de manifiesto el significado de las acciones y fines particulares como un modo de efectividad dialéctica que rebasa su contexto inmediato. Por otra parte, aparecen los problemas de la subjetividad y de la autonomía moral con relación a la ética y a la religión. Hegel criticó de distintas maneras las pretensiones absolutas de la subjetividad, tanto por lo que se refiere a la religión como a la ética. En realidad, lo hizo a su modo desde años antes de escribir la *Fenomenología*, pero es en este texto donde aborda su crítica de una manera emblemática. Al hilo de estos temas, el lector puede advertir que la conquista del sistema no es definitiva, puesto que el conjunto de mediaciones que articulan los problemas filosóficos queda abierto a ulteriores elaboraciones. Por ejemplo, la tesis de que el estado no tiene legitimación por sí mismo (288), sino que se funda en la eticidad, brinda la ocasión para reconsiderar algunas interpretaciones tradicionales de Hegel que sólo recientemente han sido revisadas.

Los estudios de la Parte III se ocupan de temas que son fundamentales para una comprensión esencial de la filosofía de Heidegger. Los dos primeros abordan cuestiones centrales en *Ser y Tiempo*, sobre la acción y la responsabilidad. Con respecto a la acción, el autor pone de manifiesto que no se trata tan sólo de una referencia particular, sino de una «totalidad de referencias» (305), ya que el obrar mismo es ámbito y estructura esencial del ser-en-el-mundo. De ahí que la dimensión ética de *Ser y Tiempo* no venga sobreañadida «desde fuera» ni sea resultado de intereses exclusivamente subjetivos (313) o solipsistas (321). Por otra parte, la comprensión heideggeriana de la filosofía y su relación con la fenomenología son enfocadas

a partir del lema husserliano de volver «a las cosas mismas». Siguen dos trabajos que tienen que ver directamente con la obra de madurez en relación con el pensamiento de Dios. El acercamiento a este tema desde las propias preguntas heideggerianas (363s) conecta con el sentido último de una fundamentación del pensar. Es de destacar que la índole de tal ultimidad (372ss), como forma de presencia de Dios en una época de nihilismo, se orienta a mostrar la densidad de sentido de las cosas últimas, más que a describir experiencias aisladas. Y asimismo se hace patente, en el estudio de ciertos elementos de proveniencia mística, cómo su reinterpretación permite a Heidegger elaborar formas de conceptualización filosófica que se apartan de lo habitual (428s).

La IV Parte se inicia con un amplio estudio sobre el concepto filosófico de verdad en las principales teorías definicionales de la filosofía contemporánea. Este trabajo sirve de marco teórico para algunos de los siguientes, especialmente el que se dedica a la verdad considerada desde un ángulo espiritual y religioso. Los demás estudios ofrecen un conjunto de perspectivas diferentes que se relacionan con la temática de «la espera de Dios». No es ni mucho menos accidental el lugar que ocupa la reconciliación en la historia del pensamiento, desde Sófocles, cuando se entiende como un movimiento de autotranscendencia que sitúa al hombre por encima de la naturaleza y

hace posible la exigencia de reconciliación del hombre consigo mismo, con la naturaleza y con los otros. Asimismo, las posibilidades de diferentes lenguajes sobre Dios han sido elaboradas de diversos modos tanto en la filosofía como en la literatura, haciendo ver la potencia creativa y expresiva de la metáfora, que en tales casos sirve de vehículo de expresión para sobrepasar el ocultamiento Dios e incluso lo que el hombre percibe como su silencio.

El volumen se cierra con un interesantísimo Epílogo, en el que Mariano Álvarez dialoga sobre el antiguo y siempre insoslayable tema del sentido con pensadores como Camus, Nietzsche, Wittgenstein, San Agustín y de nuevo Heidegger, así como con algunos participantes en debates filosóficos sobre Dios. El trabajo concluye con la afirmación de que «sólo la voluntad de volver a pensar el ser de las cosas y, con ello, su verdad y su bondad, puede contribuir a que se inicie un nuevo camino con sentido» (590). En todos los textos aquí reunidos Mariano Álvarez da una doble lección: la coherencia interna de su pensamiento y el uso de un método de investigación que sabe poner de manifiesto la vigencia del quehacer filosófico.

María del Carmen Paredes Martín
Universidad de Salamanca

ARANDA TORRES, Cayetano – MARTÍN PEÑASCO DE MERLO, Luis: *Erotismo, sexualidad y filosofía*, Almería, Universidad de Almería, 2005, 178 págs.

En el panorama de los avatares de la filosofía académica en España, a veces se abren espacios de reflexión que permiten la presencia de nuestra disciplina en ámbitos que hasta ahora permanecían, si no vedados, sí, al menos, huérfanos de pensamiento filosófico. En la cercana Universidad de Almería, se ha acreditado un título propio de «Master en Sexología», dependiente de la Escuela Universitaria de Ciencias de la Salud, en el que se han incluido dos disciplinas netamente filosóficas: «Filosofía de la sexualidad» y «Corporalidad». Bienvenida sea esta imbricación reflexiva

del juicio racional y el complejo mundo de la sexualidad humana. A reparar la relativa ausencia de bibliografía en este ámbito, ha venido un libro de referencia para las materias citadas, *Erotismo, sexualidad y filosofía*, del que son autores los profesores Cayetano Aranda Torres y Luis E. Martín Peñasco de Merlo, que imparten al alimón las asignaturas filosóficas de la titulación. El volumen de 178 páginas se configura como una acertada y muy pertinente antología de autores y textos, minuciosamente presentados y anotados que, desde Platón hasta Norman Oliver Brown, con-

forman lo más granado del pensamiento occidental sobre el amor y el sexo desde una perspectiva netamente filosófica. Las dificultades del asunto tratado tienen que ver con la esencial otredad con la que se presenta el erotismo en el seno de la experiencia humana, y con la peculiar dialéctica de mismidad y otredad a la que da paso. El hilo conductor de todo el libro no puede ser otro que mostrar la imposibilidad de pensar, en su mutuo aislamiento, el *éros* y el *lógos*, y explorar y re-actualizar caminos ya hollados por la filosofía, para introducir metódicamente una práctica de la reflexión que nos conduzca a la *frónesis* en el ejercicio de la profesión de sexólogo/a. El libro no se resuelve únicamente en un conjunto de interrogantes o planteamientos aporéticos más o menos bien formulados que, como desafíos hermenéuticos, pusieran en marcha la reflexión del lector, sino que también se ocupa de una cierta sistemática de pensamiento, que nos abra fenomenológicamente a contar con el cuerpo como manifestación radical

y originaria, no sólo como la base de las endo y exoafecciones, y de todas las experiencias sexuales que radican en la carne, sino también como referente último de todas las prácticas de saber y hacer que nuestro mundo vital ha convertido en tecnológicas, en poderosos dispositivos de dominación de masas, y que permanecen impensadas para nuestro universo conceptual. De aquí la centralidad que ocupan en este libro dos autores de la pasada centuria: Merleau-Ponty y Foucault. Ellos han rodeado reflexivamente el fenómeno amoroso desde dos aproximaciones insoslayables para toda teoría y práctica de la sexualidad humana: desde la perspectiva de la libertad y la esclavitud el primero, y desde la perspectiva de las prácticas sociales de poder. Bienvenido sea este libro como una muy pertinente y oportuna contribución a la filosofía y la fenomenología de la vida amorosa.

José Antonio Rodríguez Rodríguez
Universidad de Almería

AYALA, Francisco: *Ensayo políticos. Libertad y Liberalismo*. Edición de Pedro Cerezo Galán. Madrid, Biblioteca Nueva, 2006, 524 págs.

Decir *liberalismo* es decir, sin lugar a dudas, *libertad*. Así, en el *Trésor de la Langue Française* (1818) se designa con el término *libéralisme* «la doctrina favorable al desarrollo de las libertades». Y, como teoría, uno piensa enseguida en Locke, Hume, Adam Smith, Montesquieu, Kant, Stuart Mill, Tocqueville, y un largo etcétera. Pero como práctica política, es sabido que la palabra *liberal* nace en las Cortes de Cádiz, en 1810, como una opción política alternativa al absolutismo monárquico y que, por ello mismo, defiende como en la Constitución francesa de 1791, la división de poderes, la soberanía de la nación como origen legítimo del poder, así como la protección jurídica de las libertades y derechos fundamentales. Pero la historia del liberalismo –J. G. Merquior, *Liberalism. Old and New*, 1991– muestra que lejos de ser un término unívoco, no expresa sino un sentido muy complejo, por no decir ambiguo, cuya acepción ha de tener en cuenta los diferentes contextos históricos, así como los distintos enfoques

teóricos. Por lo tanto, cabe distinguir al menos dos tradiciones: la del liberalismo «conservador» que, tomando entre sus manos el estandarte de la ciencia y el progreso, no ha dudado en conquistar espacios geográficos (pueblos y recursos) mediante el dominio opresivo que ha caracterizado a la colonización (véase el trabajo de C. Canterla en *Nación y Constitución. De la Ilustración al Liberalismo*, Sevilla, 2006); y la del liberalismo «progresista», que desde Locke y Kant a John Rawls (*Political Liberalism*, 1993) tiene en su haber la defensa de los derechos y libertades como base de una sociedad más justa.

Parece como si España hubiera quedado al margen desde los constituyentes de Cádiz, si exceptuamos el trienio liberal y el pensamiento de Ortega. Por eso la publicación de los *Ensayos políticos* de Ayala ha de ser doblemente celebrada: supone un acontecimiento cultural, al menos si los referimos al contexto histórico de su génesis, la España de los años 40 y 50; y aporta una reflexión

a la teoría e historia del liberalismo de genial lucidez. Como señala Pedro Cerezo, «el enorme prestigio y popularidad del Ayala novelista pueden hacernos olvidar al Ayala ensayista –sociólogo, jurista, historiador y crítico de la cultura– cuyo ingenio y rigurosa formación nos han regalado una de las miradas más lúcidas y perspicaces acerca de nuestro mundo» (p. 51). Una mirada perspicaz es lo que se advierte en su diagnóstico sobre *El problema del liberalismo* (1963).

¿Por qué entra en crisis el Estado constitucional liberal? Porque el liberalismo, producto histórico y cultural de la burguesía, ya no sirve sólo a sus intereses de clase; pero también por el problema que Ortega calificó como «rebelión de las masas». Por una parte, la irrupción sociológica de las masas supone una carga explosiva frente a la estructura del Estado liberal. La garantía de los derechos fundamentales y, sobre todo, de la libertad individual ya no era un seguro de vida. Según Ayala, el irrenunciable derecho a la libertad es meramente formal o vacío, si no se sustenta en el de propiedad. Históricamente la Declaración de Derechos no tiene otro sentido. Pero, sociológicamente, la presencia de las masas sin propiedad mostraba un límite infranqueable para una burguesía que, orgullosa de sus derechos, vivía anclada en el derecho a la libertad económica. En consecuencia, aunque la *democracia liberal* es el modelo a aplicar y a profundizar, de hecho, unos y otros alzaron al unísono la voz de que ‘el liberalismo está en crisis’: el marxismo, reivindicando para el proletariado los mismos derechos que la burguesía había declarado y estructurado jurídicamente; el fascismo, prometiendo al proletariado su incorporación a la estructura jerárquica del único partido, previa disolución –ésta es la trampa– de sus estructuras autónomas de clase (p. 156). Evidentemente, ambos totalitarismos suprimieron no sólo las garantías de los derechos y libertades, sino todas las premisas del Estado liberal.

Pues bien, con la metodología del sociólogo, con el saber del experto en Derecho Político, con el estilo del singular escritor y con penetrante mirada, Ayala escribe en el Prólogo de Nueva York (1963) a su ensayo, *Los derechos individuales como garantía de la libertad* (1935): «Los

hombres de mi generación debimos formarnos, en efecto, bajo el signo de un liberalismo en crisis. No se hablaba por aquel entonces sino de la crisis del liberalismo [...]. La democracia liberal –pensábamos– fue una solución al problema de la libertad dentro de la comunidad política, solución ligada por supuesto a ciertas estructuras económicas y sólo válida sobre su base, pero no de una vez por todas y para siempre... Mi primer trabajo ‘profesional’ que redacté y publiqué en España como catedrático de Derecho Político fue – y no por casualidad– un análisis de «Los derechos individuales como garantía de la libertad». Mi tesis era que tales derechos, fundamento del Estado democrático liberal, debían adaptarse a las condiciones cambiantes de la sociedad para evitar que su función de principio se desvirtuara. Otros, más impacientes que yo, asumían por entonces la dogmática marxista [...], mientras otros se arrojaban con los ojos cerrados en brazos de las ‘soluciones’ totalitarias» (pp. 61-62).

Tras el fracaso de las opciones totalitarias, Ayala vuelve una y otra vez sobre su tesis: el Estado democrático liberal debe adaptarse a las condiciones cambiantes de la sociedad. Ahora bien, tal cambio ha de hacerse no en la dirección del liberalismo conservador, sino en la del progresista. Ayala no usa estos calificativos, pero sí marca con claridad las dos tendencias de nuestro tiempo. Critica y desenmascara, por una parte, la apuesta de quienes se han propuesto y se proponen *despolitizar* el Estado, esto es, debilitarlo, corroerlo, reducirlo en definitiva a un Estado *mínimo* –como ha sido la propuesta de la Escuela de Chicago (Hayek, Nozick)–, bajo el supuesto de que la economía –el mercado– rige a la sociedad según sus propias leyes; entiende que esta corriente neoliberal sólo pone énfasis en la libertad económica. Y, por otra, se trata de contrarrestar la fuerte tendencia a «desplazar el principio político o de poder por el principio económico» (p. 101), se trata de recuperar la función de la política, esto es, el papel del Estado a la hora de establecer las garantías constitucionales para que todo ciudadano pueda disfrutar de las libertades y derechos fundamentales, pero también a la hora de poder intervenir, a tal fin, en la estructura jurídica y eco-

nómica. Sólo en este sentido, «la democracia liberal –puntualiza Ayala en el Prólogo de 1963– es para sus gentes algo tan útil y tan obvio como el automóvil, las vacaciones pagadas o el aparato de televisión» (p. 63).

Pero *Ensayos políticos* no contiene sólo análisis sobre el problema del liberalismo. Pedro Cerezo, en esta cuidada edición, estructura el libro en cinco secciones: el problema indicado ocupa la sec. I; la sec. II se titula «Libertad y opinión pública»; la III, «Libertad y tecnología (1950)»; la IV, «El intelectual ante la crisis»; y la V, «El problema de España». Con el rigor que caracteriza a P. Cerezo, no sólo ha distinguido entre géneros (el llamado *político* ha sido el criterio de selección de todos estos ensayos) y temáticas, sino que al ordenar éstas, ha introducido también el criterio cronológico. «De un lado –explica–, se impone

una ordenación interna de estos ensayos según núcleos temáticos coherentes, indicados por secciones. Pero, a la vez, es preciso respetar, dentro de cada sección, el criterio cronológico» (p. 52).

El lector agradece, sin duda, el esfuerzo del editor no sólo por regalarnos con unos textos casi perdidos en el tiempo, sino también por presentarlos en un orden más inteligible si cabe, cuyo significado histórico y teórico resulta más expresivo. A ello contribuye, además, la documentada introducción, «Francisco Ayala o el *ethos* de la libertad», en la que P. Cerezo hace gala de su maestría en estilo y saber –contextualización de los *Ensayos políticos*– sobre la crisis del liberalismo y de la modernidad, así como sobre el papel del intelectual ante la crisis.

Eduardo Bello

BELL, D.; BELLAH, R. N.; WALZER, M. et al.: *Las contradicciones culturales de la modernidad*. Edición de Josteo Beriain y Maya Aguiluz. Barcelona, Anthropos, 2007, 463 pp.

Pocos conceptos han provocado tantos ríos de tinta como el de «modernidad». Se ha levantado acta de su defunción (Vattimo), pero también se ha celebrado el renacer desde sus cenizas (Habermas). Se la ha calificado de «crítica» y de «bárbara», de «reflexiva», de «cansada» y de «ilustrada». Pues bien, los editores de este libro nos ofrecen un diagnóstico de las *contradicciones culturales* de la modernidad. Eso significa que J. Beriain y M. Aguiluz no la dan por muerta o fracasada, como sostiene la línea dura del posmodernismo (Vattimo, Lyotard). Tampoco convaleciente. Pero, conscientes del lado oscuro de la modernidad, aquél que han detectado Adorno y Horkheimer, pero también Foucault, se proponen auscultar ese núcleo tenebroso, un supuesto tumor, que o bien nos depara consecuencias perversas teñidas de globalización, o bien contiene no pocas contradicciones. El primer diagnóstico lo han publicado bajo el título, *Las consecuencias perversas de la modernidad* (1996). El segundo, en el libro que presentamos.

En la selección de los autores y de los textos que configuran el excelente libro, los editores

siguen al menos dos criterios: en primer lugar, se trata de comprender la cambiante realidad social con la vista puesta en el debate modernidad/posmodernidad; en segundo lugar, consideran que nadie puede proporcionar mejor conocimiento de dicho cambio que reconocidos profesionales de las ciencias sociales, tales como D. Bell, R. N. Bellah, M. Walzer, E. Ikegami, W. Schluchter, S. N. Eisenstadt, B. Wittrock, R. Kosellek, H. Blumenberg, N. Luhmann, Z. Bauman y R. Ph. Reemtsma.

En el análisis de los cambios producidos en las sociedades modernas avanzadas predomina la mirada del sociólogo. Ello constituye, por una parte, una de las evidentes aportaciones de este libro al estudio de tales cambios o transformaciones; pero, por otra, privilegiar una perspectiva supone en parte una metodología reduccionista, sobre todo si se olvidan las demás. De Daniel Bell se ha elegido nada menos que el Epílogo de 1996 a *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Marca la pauta porque el enfoque de su brillante análisis proporciona, además, el título del libro. Bell, Eisenstadt, Wittrock y Bauman

efectúan sus estudios desde el concepto mismo de modernidad. Bellah, Walzer e Ikegami lo hacen en la distintas configuraciones sociales. Schluchter analiza la reestructuración institucional de la religión en las sociedades modernas. Otros enfocan sus respectivos estudios desde un problema actual o un concepto controvertido; así, Koselleck lo hace desde el concepto de aceleración social, Blumenberg desde el de progreso, Luhmann lo estudia desde el concepto de riesgo y Reemtsma desde la perspectiva del miedo.

En su amplia y documentada «Introducción», J. Beriain y M. Aguiluz además de presentar la línea argumental de cada uno de los textos, intervienen en el debate de los últimos decenios –Adorno, Horkheimer, Habermas, etc.–, situando la controversia finalmente en la disputa entre el orden y el progreso. Ante ella dibujan tres posiciones: «La primera de ellas, escriben, estaría representada por los ‘creyentes’ del retroprogreso, la segunda por los ‘nihilistas’ frente al progreso y, *last but not least*, estaría la posición de los ‘críticos’ del progreso» (p. 24). En el primer grupo incluyen el programa que G. Bush, ha intentado avalar regresando con la idea de progreso a sus orígenes en la escatología cristiana, es decir, no exactamente el progreso sino la vuelta a la tradición conservadora. La tesis del nihilismo, en su opinión, está fundada en el hecho de que el progreso de la racionalidad instrumental ha llegado hasta tal punto, en su aceleración, que ya no hay fines, que los medios se toman ahora como fines en una carrera interminable y que, por lo tanto, sólo hay desorientación. El nihilismo sería, en este caso, la ausencia de fines y valores, como declara Peter Sloterdijk al contestar a la pregunta: «¿nuevos valores?» con un «¡no, gracias!»; o bien la visión pesimista de toda la cultura actual, como es la S. Zizek en el enunciado que se cita: «Todos los principales términos que usamos para designar el conflicto presente – ‘guerra contra el terrorismo’, ‘democracia y libertad’, ‘derechos humanos’, etc.– son términos falsos...». Los críticos de la idea de progreso son los que evidencian una modernidad insatisfecha, porque nunca avanza bastante: si tiene como lema la transgresión de los límites, incluidos los que ella

misma se crea, se debe en parte a su insaciable curiosidad por lo nuevo. El arte (moderno) y la técnica (la red como último producto) sólo son dos ejemplos ilustrativos.

Decía al comienzo que la perspectiva sociológica dominante en este libro es el mismo tiempo su cara y su cruz. Si bien constituye la gran aportación al estudio de los cambiantes fenómenos de la realidad social, habrá que señalar la ausencia de otras esferas de acción, en lenguaje de Weber. Si se trata de contradicciones «culturales», ¿dónde está la perspectiva del arte? ¿dónde la dimensión moral o política del ser humano? A Peter Sloterdijk hay que recordarle que, tal vez, la herencia ilustrada de la modernidad son los valores denominados *derechos humanos*. Prefiero, por ello, afirmar con Bobbio que nuestro tiempo, el tiempo que tiene sus raíces en la modernidad ilustrada, es *El tiempo de los derechos*. Y a S. Zizek le diría, con la misma libertad de expresión de la que hace gala, que meter en el mismo saco conceptos de los políticos fundamentalistas (Bush), como «guerra contra el terrorismo», con ideas de los pensadores ilustrados (Locke, Rousseau, Kant) que proporcionaron a la humanidad instrumentos liberadores, como son los conceptos de «derechos», libertades», «democracia», significa confundir la argumentación filosófica con la prestidigitación, es decir, con el arte de la confusión.

En definitiva, el discurso sociológico es indispensable para conocer las transformaciones sociales y muchas de las consecuencias que de ellas se derivan. En este sentido, la relevancia de los autores de este libro y sus textos constituye, sin duda, una invitación a la lectura. Pero olvidar la herencia cultural más progresista de la modernidad, que ha supuesto una cadena de luchas contra el poder absoluto y las consiguientes instituciones opresoras del ser humano; olvidar lo que ha significado y significa la lucha por los derechos humanos, así como la forma de protección de los mismos, la democracia, es ignorar una de las acepciones irrenunciables de la modernidad.

Eduardo Bello

BELLO REGUERA, Gabriel: *Postcolonialismo, emigración y alteridad*, Granada, Comares, 2007, 174 pp.

Como recordarán muchos lectores, una de las primeras diatribas que surgieron con el descubrimiento y colonización del *Nuevo Mundo* giró en torno a la cuestión de si los indígenas estaban dotados o no de alma racional. De hecho, la polémica fue tan intensa que hubo de intervenir en ella el papa Pablo III quien en su Bula *Sublimis Deus* estableció que Dios, en su infinita generosidad, también había otorgado alma humana a aquellas inocentes criaturas que nunca acabaron de entender lo que se les venía encima.

Por su parte, los habitantes originales de América se preguntaban por aquellos mismos años si los colonizadores españoles serían o no dioses, y pasaban el tiempo escrutando con atención los gestos y movimientos que hacían los conquistadores, tratando de encontrar las claves para pronunciarse acerca de su naturaleza humana o divina. Así los indígenas llegaban a observar detenidamente los cadáveres de los soldados españoles, para ver el tiempo y modo en que les llegaba la putrefacción y de este modo saber si estaban en presencia de dioses o de simples humanos, por muy cargados que vinieran de pertrechos extraños. Hay que decir que, al menos en su caso, la respuesta definitiva se la proporcionó la misma naturaleza que, como bien sabemos, es más infalible en sus dictámenes que ninguna autoridad civil o eclesiástica.

Traigo a colación esta anécdota, porque se trata de un episodio que ilustra como pocos la peculiar relación que un grupo humano puede establecer con el *otro*. Es importante subrayar este último concepto, pues no se trata tan sólo de entablar contacto con otro grupo de congéneres. Al hacer uso de esta expresión nos referimos al contacto que puede establecerse con aquel que, reconocido en su radical diferencia, le permite a un colectivo humano afirmar su identidad. En contra de lo que pudiera parecer, no se trata de un problema meramente teórico, pues, como bien nos muestra Gabriel Bello en este último volumen que publica, de él se derivan importantes cuestiones prácticas. Ante todo, afectan estas últimas de una

manera muy especial a los derechos que en el mundo desarrollado estamos dispuestos a reconocer a quienes arriban a él como pueden, en busca de una vida menos dura que la que dejan atrás en sus países de origen. Se refieren también a los problemas derivados de la integración cultural o de la imprescindible convivencia que necesitamos establecer entre diferentes culturas, en un mundo cada vez más plural e interconectado. Sin duda como atinado reflejo de todo ello, en este último libro publicado por el catedrático de ética y filosofía política de la Universidad de La Laguna, la cuestión del otro es el asunto central, ya que es el riguroso análisis de ella lo que permite a su autor tomar posición frente a la intrincada red de problemas que en la actualidad se plantean en torno al fenómeno migratorio y a las políticas postcolonialistas.

El trabajo de Gabriel Bello consiste ante todo en una ajustada toma en consideración de las teorías que, en torno a las citadas cuestiones, han elaborado algunos de los más inquietos pensadores de nuestra época, de Charles Taylor a Jacques Derrida, pasando por Edward Said. Sin embargo el núcleo de su reflexión y, a mi entender, lo más valioso de la contribución al desarrollo de estas cuestiones que hace Gabriel Bello en esta obra proviene de la relectura que aborda de la obra de Emmanuel Levinas. En efecto, es encomiable el trabajo que realiza para sacar la doctrina de la responsabilidad o la caracterización levinasiana del *otro* del espacio cerrado de una ética con excesivas connotaciones teológicas y metafísicas, con el objetivo último de llevar estas doctrinas a confrontarse con algunos de los problemas que más preocupan en nuestros días. Esa tarea, no siempre grata y desde luego nada fácil, se realiza con la honrada sencillez de quien no esconde sus cartas, exponiéndose sin reparos a las críticas de quienes detentan, nunca se sabe bien por qué motivos, el monopolio de las interpretaciones ortodoxas en un país de inquisidores en el que tras cualquier esquina todavía nos sorprende el agrisado aroma de la sopa de convento.

Por lo demás, la otra gran virtud de esta obra hay que buscarla en su lenguaje, plano en el que Gabriel Bello ha realizado un esfuerzo no menor que el anterior, intentando aproximar los asuntos que preocupan a la mayoría de los ciudadanos al terreno del análisis ético y político. Encomiable tarea y noble intento, pese a que siempre habrá quien opine que el ensayo que aquí hemos comentado todavía es *demasiado* filosófico y aún requiere un esfuerzo su lectura. Son males propios de una época en la que bien pronto se nos enseña que todo ha de ser asimilado sin dolor ni esfuerzo. Frente a estas actitudes, es preciso defender la necesidad

del empeño y la virtud última del afán que nos lleva a no conformarnos con las interpretaciones tópicas de la realidad. En consecuencia, hay que acercar al lector a consideraciones menos tópicas y más reflexivas de aquellas que es fácil encontrar al alcance de la mano en el bazar mediático en que habitamos, ahorrándole, como hace Gabriel Bello, esfuerzos inútiles pero sin privarlo del placentero esfuerzo de pensar.

Domingo Fernández Agis
Universidad de La Laguna

CAMPANELLA, Tomaso: *La Ciudad del Sol*. Prólogo, traducción y notas de Miguel A. Granada. Barcelona, Tecnos, 2007, 220 págs.

La metáfora de la luz es muy habitual en los tiempos modernos. La fórmula más expresiva tal vez sea la del «Siglo de las Luces». Si se hace referencia a la luz no es sino por oposición o contraste con el hecho de la oscuridad o de las sombras. El título *La Ciudad del Sol* tiene el mismo significado. Campanella se propone mostrar el contraste de sus ideas con las que dominan en aquellos tiempos sombríos. Giordano Bruno había sido quemado vivo en 1600. Campanella escribe en la prisión, en 1602, la primera versión de *La Ciudad del Sol*. Unos años antes comenzó a tener problemas con la Inquisición. Pero fue la organización de la conjura antiespañola, que debía proclamar la ‘Ciudad del Sol’, el hecho que —una vez descubierto, 1999— le lleva a ser juzgado en Nápoles como hereje y rebelde, y finalmente a ser condenado a prisión perpetua en las cárceles de la Inquisición, tras haber evitado la condena a muerte simulando locura.

En una situación en la que no sólo se carece de la libertad de pensamiento y expresión, sino que la Inquisición está al acecho de todo pensador que se mueva por su cuenta, el género *utópico* es la manera de escapar a las redes del poder absoluto. Le dio nombre al género Tomás Moro con su *Utopía* (1616). Le siguieron otros como Bacon y Campanella. Se trataba pues, como dirá Leo Strauss, del arte de escribir en tiempos difíciles.

El editor, Miguel A. Granada, especialista reconocido en la filosofía del Renacimiento, ha traducido al español obras de Maquiavelo, Erasmo, Bacon, G. Bruno: ha publicado obras tan significativas como *La reivindicación de la Filosofía de Giordano Bruno* (2005). La novedad en la presente edición —la gran aportación— es la publicación de *La Ciudad del Sol* en tres versiones: la edición latina de 1637, la traducción española de ésta, y la versión italiana de 1611, actualizada por N. Bobbio en 1941. Además de la fortuna histórica de la obra, M. A. Granada describe, en el documentado Prólogo, no sólo la génesis de *La Ciudad del Sol*, sino también los principales problemas teóricos del texto: el escatologismo y universalismo de Campanella, la sociedad racional propuesta en la ciudad utópica, y la relación entre política y religión.

La idea de un Estado racional o filosófico ya había sido propuesta por Platón en la *República*. Campanella, como Moro y Bacon, reconstruye el ideal platónico de un Estado justo, utilizando incluso la forma platónica del diálogo. En efecto, el título completo de la obra es *La Ciudad del Sol o Sobre la idea del Estado. Diálogo poético*. Los interlocutores: un Gran Caballero de la Orden de los Hospitalarios y su Huésped, un piloto genovés. Éste es quien asume la tarea explicativa de la construcción de la Ciudad del futuro. Además de la disposi-

ción detallada de las calles y edificios de la nueva Ciudad, la estructura fundamental del gobierno presenta no poca originalidad: «El príncipe supremo es un sacerdote, al que llaman en su lengua *Hoh*, que es como si en la nuestra dijéramos *Metafísico*. Él es la autoridad suprema en lo espiritual y en lo temporal y todos los asuntos y litigios concluyen en última instancia en su decisión. Le asisten tres Príncipes colaterales: *Pon*, *Sin* y *Mor*, que en nuestro idioma se dicen: *Potencia*, *Sabiduría* y *Amor*» (pp. 8-9). *Potencia* se ocupa de los asuntos de la guerra y la paz; *Sabiduría*, de las ciencias y de las artes; y *Amor*, de la procreación y educación de los niños, de la cosecha de cereales y frutos, del pastoreo, de la alimentación, del vestido y de la medicina.

Es evidente que la estructura fundamental del poder —observa Granada— «reproduce la estructura tri-unitaria de Dios y su relación con el mundo» (p. 9 n.). Si además, tenemos en cuenta que *Hoh*, el más sabio, debe conocer ante todo metafísica, al modo del rey filósofo platónico, pero también teología (p. 21), eso significa que Campanella apuesta por una especie de teocracia. Si ello es así, su utopía en este aspecto no es un paso adelante como cabría esperar. Pero es cierto que el criterio de aptitud (saber, mérito) en la elección de los magistrados y funcionarios, las decisiones colegiadas en diferentes niveles de la gestión, así como la exigencia del *saber* (formación), son elementos de vanguardia para la época. En contra del naciente capitalismo, la economía se fundamenta en la agricultura: «... la agricultura, el pastoreo, son comunes para ellos, pues todos están obligados a conocer estas artes, que ocupan por lo

demás el primer grado de nobleza» (p. 53). Es decir, Campanella no sólo sería un claro defensor de la ecología, sino que fue un crítico de la ociosa nobleza de rango, concediendo en cambio el calificativo de *noble* al trabajo, incluido el trabajo agrícola y manual. En su orden racional de la vida, incluye además la posibilidad de reducir la jornada laboral a cuatro horas.

Una cuestión más polémica es la referida a la condición de la mujer. Por una parte, establece un margen para la igualdad de los sexos: en la educación, en el trabajo, incluso en la posibilidad de colaboración en lo militar. Por otra, la reconstrucción de la idea platónica de la comunidad de mujeres, en el marco de la *comunidad* de bienes, es claramente problemática. No creo que las feministas de hoy, ni otros muchos agentes sociales, acepten la planificación desde el poder del proceso de procreación, con el fin de mejorar la raza de las generaciones futuras, apoyándose en la ciencia y la astrología.

No cabe duda de que la utopía diseñada por Campanella es «la de una sociedad igualitaria, comunitaria, solidaria e ilustrada» (p. XXVIII), sintetiza Granada. No cabe duda de que Campanella es un claro defensor de la libertad de pensamiento: haciéndose eco de la experiencia propia, afirma explícitamente, al final del ensayo, la libertad humana incluso frente a la tortura. No cabe la menor duda de que *La Ciudad del Sol* es un relato cuya lectura permite admirar y soñar, pero también discutir y penar.

José Luis Egío

CANTERLA, Cinta (ed.): *Nación y Constitución. De la Ilustración al Liberalismo*, Sevilla, Sociedad Española de Estudios del Siglo XVIII, 2006, 604 pp.

¿Un libro sobre *liberalismo*? De los cuatro conceptos que configuran el título, parece que el peso semántico recae sobre esta corriente teórico-práctica que nace en el siglo XVII y se desarrolla sobre todo en el XIX. Aunque los trabajos publicados sugieren sin duda algo más, el subtítulo del libro, «De la Ilustración al Liberalismo», funciona como hilo conductor de todos ellos. Lo deja claro

Cinta Canterla, que ha organizado el III Congreso Internacional de la Sociedad Española de Estudios del s. XVIII, ha coordinado los debates, y ha editado los textos de la ponencias presentadas en el Congreso, celebrado en La Real Academia Sevillana de Buenas Letras, en junio de 2004. En la sintética y lúcida *Introducción* escribe Canterla: «El objetivo de sus sesiones científicas fue abordar de modo

interdisciplinar dos conceptos claves asociados a la teoría liberal, los de Nación y Constitución, en los que puede verse de modo muy claro el tránsito de las ideas y estrategias políticas ilustradas a las del liberalismo decimonónico» (p. 12).

¿Qué es lo que sucede en ese «tránsito»? Si la Ilustración presenta dos caras, como ha señalado Adorno, Horkheimer, Foucault, el liberalismo no reproduce sólo una de ellas. Desarrolla, si cabe, la cara oculta, el rostro de barbarie: si se habla de ciencia y progreso no es sino para legitimar la explotación económica de las riquezas, hasta la explotación colonialista de los recursos; si se habla de derechos humanos, sólo se admiten en sentido restrictivo para «el varón blanco europeo propietario» y como ideología del bienestar de la élite dominante liberal; si se pone énfasis en la grandeza de la *nación*, las monarquías tienden a identificarla con el prestigio de la propia monarquía, al menos mientras no hay gobierno de la ley o *constitución*. Es, por ello, «en este tránsito que acontece en Europa durante el s. XVIII y comienzos del XIX de una concepción patrimonialista de las monarquías a una comprensión del poder político como negociador democrático del bien común en el que se sitúa el marco cronológico de *Nación y Constitución*» (Ibid.).

Pues bien, los trabajos que se publican, estructurados en siete secciones, realizan aportaciones de interés en el espacio de la investigación delimitada. En la primera, *Pensamiento ilustrado y revolución liberal*, los estudios de Cinta Canterla, Javier López, Marcelo Figueroa, Simonetta Scandellari y Nicolás Bas, abordan cuestiones relacionadas con la retórica del bien común, la civilización y el buen ciudadano tal como aparecen en distintos textos públicos –los discursos de las academias, por ejemplo–, en los que el pensamiento ilustrado y la revolución liberal parecen ir de la mano. En la segunda sección, *Los fundamentos de la nación: constitucionalismo e ideas políticas*, los ensayos de José Luis Comellas, José Andrés-Gallego, Santos M. Coronas, Antonio Rivera, Diana Repeto y Eduardo Bello, presentan los distintos modelos de *nación* y de *constitución*. Las dos caras del liberalismo, por otra parte, están descritas perfectamente en los trabajos de C. Canterla y de E. Bello. En el primero se

afirma que el Estado liberal se refugió en la ciencia, para justificar «la violencia ejercida sobre los recursos y las libertades de los otros» (p. 25). En el segundo, al contrario, se sostiene que la voz de los pensadores ilustrados, que resuena con fuerza en los célebres documentos de la Revolución francesa –Declaración, Constitución–, ha dado lugar no sólo a la noción de «Estado de Derecho», sino también a la actitud crítica del defensor de la legitimidad, esto es, la del pueblo soberano (p. 221). Este mismo contrapunto se observa en el interior mismo de trabajos como los de S. Scandellari –sobre la educación política del «buen ciudadano»– y A. Rivera –una comparación entre la nación liberal y la nación católica–. De evidente interés es el análisis de «Los tres conceptos de nación en el mundo hispano», de J. Andrés-Gallego.

En las secciones tercera, cuarta, quinta y sexta, los diferentes estudios responden a una idea básica: cómo el nuevo imaginario vinculado al ascenso social y político de la burguesía permea todas las manifestaciones culturales, de forma que éstas se convierten en una verdadera pedagogía social de las nuevas ideas, ilustradas primero y plenamente liberales después. En *Escritores y periodistas ante la crisis del Antiguo Régimen*, Angeles Arce, Françoise Étienne, Alberto González Troyano y Beatriz Sánchez Hita estudian el tratamiento de las ideas políticas en la prensa y en determinada literatura. En *Fabulación narrativa de la nueva sociedad*, Jorge Chem Sham, Rosalía Fernández Cabezón, Marieta Cantos y Raúl Fernández, analizan la revolución liberal en la novela y otros textos. En la sección, *La nueva poesía cívica*, M^a Dolres Pérez Bernal, Emilio Palacios y Fernando Durán, investigan las nuevas ideas liberales en la poesía. En *La escena de la nación: del teatro cortesano al teatro burgués*, Josep M^a Sala Valldaura, Alberto Romero, Irene Vallejo y Pedro Ojeda, analizan en las obras de teatro el tránsito del Antiguo Régimen a la nueva sociedad. Finalmente, en la séptima sección, *Arte, fiesta y representación*, Ana M^a Aranda, Francisco Ollero y Daniel López analizan la manifestación del poder, del monarca o de la nación, en el arte.

En definitiva, la principal aportación de los trabajos que configuran este libro –sintetiza Can-

terla— es «ofrecer un amplio marco de referencia para las ideas liberales estrictamente políticas, mostrando sus conexiones, primero, con las argumentaciones relacionadas con la igualdad —la abolición de los privilegios— y las nuevas libertades, cargadas en sus inicios de optimismo y utopía, que atraviesan toda la superestructura cultural; pero después con retóricas ideológicas que tienen su origen en la utilización de esos lenguajes para el reforzamiento del liberalismo económico y la instrumentalización por parte del capitalismo del Estado democrático liberal (...). Y ello no como consecuencia de la posterior evolución del liberalismo, sino perversamente desde su mismo origen».

Es cierto que el llamado ‘partido liberal’ tiene hoy escasa presencia de gobierno. Pero no es menos cierto que el pensamiento liberal, tal vez por las mil formas en las que se ha formulado, suscita un interés siempre renovado. Entre los múltiples debates a que ha dado lugar, por ejemplo, el concepto de ‘nación’, uno de los más apasionados ha sido, sin duda, el que subyace al denominado «problema de España». No se habla sobre éste expresamente. Pero éste y otros problemas se iluminan en los trabajos aquí editados, con exquisito rigor, por Cinta Canterla.

M^a del Mar Paredes Cegarra
Universidad de Murcia

DUQUE, Félix: *El cofre de la nada. Deriva del nihilismo en la modernidad*, Madrid, Abada Editores, 2007, 115 págs.

Algo resta atrás. Algo queda —como anuncia la contraportada de *El cofre de la nada*. Quizá sea el silencio, recordando aquello que Hamlet balbuceara: «*The rest is silence*»: un silencio que nombra la nada en la que se hunde el hombre ante la muerte, un silencio que alude a lo inexpresable de todo lenguaje, a ese núcleo oscuro e irreductible que tanto en Celan como en Ingeborg Bachmann, se impone de forma oscura y a la vez ominosa. «*Weiß ich nur Dunkles zu sagen*», «Sólo sé decir lo oscuro», declara la escritora en uno de sus poemas más conocidos. «*Wie Orpheus spiel ich / auf den Saiten des Lebers den Tod*», «Como Orfeo extraigo mi canto / de la lira del hígado de la muerte». La muerte. La nada. Pero sin embargo, como señala Heidegger, es la muerte la que *signa* y *de-signa* al individuo, es ella la que *da que pensar* al pensamiento, la que *da sentido* a la existencia.

Pero no es esto lo que *resta atrás*. Sabíamos de tiempo ha, que tras el «humanismo nuestro de cada día» (*Contra el humanismo*. Abada. 2003) y tanto «horror-viscoso-porno-moral» (*Terror tras la postmodernidad*. Abada. 2004), lo que se esconde, en uno de sus más persistentes disfraces, es el rostro jánico del nihilismo. El cadáver del humanismo, parafraseando aquello que dijera

el Tenorio, «goza de buena salud», mostrándose así como acompañante necesario del nihilismo contemporáneo que se arrastra al menos desde la segunda mitad del siglo XIX. De modo que el humanismo ha desembocado en el nihilismo, bien como acompañante lógico, bien como disfraz perfecto, aunque dejando, eso sí, unos *restos*, *lo que resta*: lo único que nos interesa, lo que nos hace ser, a cada uno, uno mismo, a su manera. Desde esta deriva —tal el subtítulo de *El cofre de la nada: Deriva del Nihilismo en la Modernidad*— parte y se estructura el ensayo de Félix Duque en el que, de la mano de Hegel, Heidegger y Jünger —y acompañados por Kant y Nietzsche—, se profundiza en el vínculo que anuda desde antiguo muerte y nada.

De este *mysterium tremendum et fascinans* y tomando de Heidegger su designación de la muerte como *Cofre de la nada*, Duque plantea, en clave de singular *meditatio mortis*, un recorrido por la deriva del nihilismo en la modernidad, donde es el pensamiento heideggeriano de ese *límite posibilante* lo que hace de la asunción del propio «estar-a-la-muerte» la respuesta más decidida a la añoranza escatológica persistente en los metarrelatos modernos.

Con ágil pulso teórico y buen quehacer hermenéutico, los trece capítulos que constituyen el

libro analizan y profundizan con concisión, soltura y gran calado filosófico el sentido y trasfondo del nihilismo dejando a la vista la *urdimbre* y la *trama* que lo conforman. Partiendo de Kant, el autor vincula a éste con el *New Humanism*, planteando la paradoja que presentan los valores de la civilización occidental –en la que la exaltación ideológica del individuo aparece junto a una progresiva depreciación de la particularidad: depreciación que permite así absorber a *cada* hombre en la Humanidad (el *Hombre*, el hombre en general y por tanto abstracto). Una civilización, por lo demás, que desemboca en la consecuente globalización, resultado del neocapitalismo triunfante.

Y si nihilismo tiene efectivamente, recordando –como lo hace Duque– su origen en la palabra latina *nihil, ne filum*, esto es, «ni un hilo», la propia nada, *nihil*, nos muestra ya también el vínculo entre ésta y la muerte. Nada, del latín *res nata*, cosa nacida, conlleva el hecho de estar sujeto al mundo y, por ello, estar abocado irremediablemente a la muerte. Tan sólo nos separa de ella un hilo, *filum*, del que pendemos, como marionetas, como *hölzernen Marionetten* –dirá Jünger (p. 77)– cuyos *finos hilos* resultan casi imperceptibles, salvo para algunos. Por eso, la muerte como receptáculo de toda vida, de toda cosa nacida, conlleva el corte del mismo. Que la nada sea por tanto el inicio de algo, en tanto *res nata*, y el nihilismo un comienzo, es algo que, en otro sentido, ya vio Hegel: hay un nihilismo –dice Hegel– que debe constituir el punto de partida de toda filosofía

en donde la transición a la Modernidad implica necesariamente «la muerte de Dios» (de ahí que en *Glauben und Wissen* el inicio sea la Nada), sólo que ésta, la muerte de Dios, ha de ser entendida como la negación de la trascendencia de algo ajeno para quedarse con la negatividad misma: Dios es la *omnitudo realitatum et negationum*, de forma que la dialéctica hegeliana atraviesa la negatividad y el nihilismo considerando que la muerte de Dios es un necesario momento de la Vida del Espíritu.

Nihil, filum, nada y filo, son además principio y fin de un mismo movimiento, al fin y al cabo, ser cosa nacida y ser-para-la-muerte forman parte de lo mismo: pues el *filo* es también, no sólo el hilo, sino el *filo* de algo, el borde agudo o cortante de una cosa... de una tijera tal vez, de una guadaña. Quizá así es como haya que leer aquellos pasajes de *Die Schere, La Tijera*, última obra de Jünger, no sólo como el transitar por el árido arco que une la consideración de un tiempo sin dioses a la impactante irrupción de la técnica en los *nuevos tiempos*, sino también como el transitar que supone ya *nada* y *corte*, donde la muerte no sólo pertenece al poder-ser, a la existencia humana, sino que la hace pertinente (p. 55), donde la nada no es «en absoluto indigencia o penuria, sino que es nuestra época la indigente, empeñada en ocultar el carácter abierto, mortal de la existencia» (p. 101).

Ana C. Conde

Universidad Autónoma de Madrid

MÁRMOL RODRÍGUEZ, Purificación: Pandora soñada. Utopía y feminismo. Prólogo de Eduardo Bello Reguera. Cartagena (Murcia), Editorial Áglaya, 2007, 204 pp.

Si bien la época de las utopías literarias y/o filosóficas parece pertenecer al pasado, este libro se atreve a rescatar el género utópico en un intento de unir las sociedades ideales imaginadas por algunos con el feminismo, una línea de pensamiento con un rasgo utópico ineludible, en cuanto que tiene como meta una sociedad ideal: una sociedad donde hombres y mujeres posean, en la práctica, los mismos deberes, los mismos derechos y los mismos privilegios.

Ver la relación entre las utopías antiguas y renacentistas, y el feminismo, es el tema principal del libro de Purificación Mármol Rodríguez.

En primer lugar, el lector se encuentra con un ilustrativo Prólogo a cargo de Eduardo Bello, en el que nos da algunas pistas para seguir esta obra: una cala histórica en Grecia, una interpretación que permite aplicar el concepto de ‘utopía’ en un sentido amplio antes del Renacimiento, y finalmente una reflexión acerca de la tesis que sitúa el

origen del feminismo en la Ilustración. Todo ello con sugerentes perspectivas sobre la concepción de la mujer que han tenido, sobre todo, los pensadores varones.

En la Introducción, a cargo de la autora y que es el primer capítulo, se muestra el hilo conductor de su libro: la relación entre utopía y feminismo. La utopía se puede definir, para ella, como «la descripción ideal de una sociedad armónica o justa», mientras que el feminismo es aquella línea de pensamiento que expone una defensa de los derechos de las mujeres.

En el capítulo 2 se analiza el concepto de utopía, así como sus distintas definiciones y clasificaciones. Se habla, a este respecto, de utopías estáticas (se busca satisfacer las necesidades básicas del ser humano) o dinámicas (sociedades regidas por los deseos), de utopías jerárquicas (utopías antiguas) o igualitarias (utopías modernas), y de utopías amables (describen un brillante porvenir) o desagradables (describen un negro porvenir).

Tras esta tipología, Mármol Rodríguez describe las características generales de una utopía: crítica social, presentación de una sociedad real con una organización racional del trabajo, aislamiento, abolición de la riqueza y la propiedad privada, y el orden y control existentes; para luego centrarse en las críticas a los planteamientos utópicos (Aristóteles, Maquiavelo, Marx y Engels, Popper, etc.) y las réplicas a éstas.

En el capítulo 3 se analiza el concepto de feminismo, caracterizado por ser una crítica a la sociedad patriarcal, algo dado ya en la Antigüedad, y por proponer la igualdad de sexos. Es la tesis de la autora, que añade otra característica a esta línea de pensamiento: una nueva manera de entender las relaciones de género, además de ser una nueva forma de ver el mundo. El feminismo también busca conocer la «realidad femenina»: qué han dicho y hecho las mujeres en épocas pasadas, en un intento de recuperar la Historia de la mujer.

Mármol Rodríguez, en su investigación histórica, se centra en el feminismo premoderno, según la clasificación de Ana de Miguel (feminismo premoderno, hasta el siglo XVII; moderno, siglos XVII-XX; y contemporáneo, segunda mitad del siglo XX).

La autora analiza la relación entre utopía y feminismo en tres momentos esenciales: el que tiene lugar en la sociedad griega androcéntrica, donde surgen las «utopías» de Aristófanes y Platón, que dentro de un «comunitarismo» tiene muy presente a la mujer (capítulo 4); el que acontece ya en el Renacimiento, concretamente en la obra *La ciudad de las damas* de Pizan, obra feminista fundamental, en la cual se verá si es una «utopía feminista» o no (capítulo 5); y el de las clásicas utopías renacentistas, en las que se trata de observar qué papel desempeña la mujer en ellas (capítulo 6).

El capítulo 4 se ciñe, pues, a Aristófanes y a Platón, pero sólo después de hacer una introducción a la sociedad griega antigua y a sus mitos (en especial, el de Pandora). Se demuestra aquí la existencia de un discurso filosófico misógino, donde la mujer es siempre vista como un ser perverso (Pandora, origen de todo mal), además encarnar el «sexo débil», una percepción que llegará hasta hoy día mediante el uso de los mismos argumentos.

En *La asamblea de las mujeres* de Aristófanes, las mujeres alcanzan el poder en Atenas en un intento de acabar con el descontrol provocado por los varones. No está claro que Aristófanes fuera feminista: la autora sospecha que podría haber ciertas concesiones a las mujeres, pero mantiene un cierto discurso misógino. Las mujeres sirven al propósito de Aristófanes de criticar la vida política de Atenas, pero no buscan una emancipación de la mujer, ni dejan de desempeñar «funciones propias de su sexo».

En la obra platónica, primera obra reconocida como propiamente utópica, la mujer es situada en un plano de total igualdad respecto a las funciones y a los cargos de los varones: las mujeres pueden llegar a ser filósofas – reinas, pues recibirán la misma educación. Se supera la concepción de Pandora como paradigma de lo femenino, pasando la mujer a ser el género femenino de nuestra especie. El concepto platónico de la mujer implica un gran cambio respecto a la mentalidad ateniense de siglos pasados.

No es que Platón sea feminista, sino que considera relevante el papel que pueden desempeñar las

mujeres en su ciudad ideal. Sin embargo, Platón reconoce una inferioridad física innata en la mujer, lo cual, para autoras como M. Madrid, lleva a la desigualdad entre ambos sexos.

Para la autora, como para M. Madrid, Platón es un pensador significativo por defender la igualdad natural entre sexos, y no tanto por la posibilidad de acceder a determinados cargos públicos.

Como ya se nos indicó en el capítulo anterior, el capítulo 5 versa sobre *La ciudad de las damas* de Pizan. Esta obra presenta la visión de un mundo mejor, una utopía feminista.

Pizan busca un espacio propio para las mujeres, lo cual lleva a Mármol Rodríguez a calificar la obra de «ginecotopía», es decir, una utopía donde se presenta un espacio exclusivamente femenino, en la línea de pensamiento del ahora conocido como «feminismo de la diferencia».

En la obra, «Razón», «Derechura» y «Justicia» se aparecen a Pizan y le enseñan cuán equivocados están los varones respecto a las mujeres. Ellas proponen la creación de una ciudad ideal, cuyo «material» son las «virtudes» de las mujeres. En ella viven todas las mujeres insignes, con independencia de su clase social: las amazonas, las mujeres ejemplares de las obras de Boccaccio, las vírgenes y santas del Cristianismo, etc.

La obra de Pizan muestra su relevancia en aspectos como la crítica a los «cargos imputados» a la mujer (por ejemplo, que no saben guardar un secreto) o la crítica a la doble moral. Apoyándose en la mitología clásica, la Biblia o la experiencia cotidiana, demuestra que la mujer posee una dignidad que antes era negada por los prejuicios sociales y obras misóginas.

Al final del capítulo, Mármol Rodríguez deja abierta una cuestión: ¿qué es lo más adecuado, la convivencia con los varones o la separación de ellos?

El último capítulo, el sexto, trata el papel de la mujer en las utopías renacentistas.

En la *Utopía* de Tomás Moro las mujeres trabajan la tierra, luchan y estudian, al igual que los hombres. Pero a nivel familiar, el régimen patriarcal se impone, y las mujeres deben servir a sus maridos; además, la mujer tiene un papel secundario en la vida pública. Esta subordinación

en el ámbito doméstico y en la esfera pública es compartida con Campanella (*La ciudad del sol*), J. V. Andreae (*Cristianópolis*) y Francis Bacon (*La nueva Atlántida*).

Las utopías renacentistas, concluye la autora, no llegaron a plantear un ideal igualitario. Mantuvieron, de una u otra manera, la sociedad patriarcal de su época. Por otra parte, las utopías plantean una sociedad mejor, en la que la posibilidad de una relación armónica entre hombres y mujeres no resulta descabellada. ¿Será el siglo XXI la época donde se cumpla esa «utopía»?

Como apéndices a esta obra se introducen distintas reflexiones que la autora ha publicado en revistas filosóficas.

El Apéndice I trata sobre los ensayos de Stuart Mill y Harriet Taylor sobre la igualdad sexual, donde se critica el papel de la mujer dentro del matrimonio (es una sirvienta más) y se afirma que el bien común sólo se alcanzará con la existencia de la «igualdad de sexos» (misma educación, trabajo remunerado, derecho a voto, etc.).

En el Apéndice II se estudia *Herland*, de Charlotte Perkins Gilman, una utopía feminista de 1915. Las mujeres de Herland tienen el pelo corto, de vestimenta cómoda y funcional; son de naturaleza atlética y fuerte, de educación elevada y tienen trabajos especializados que realizan para el bien de la comunidad. Esta visión es la negación del ideal «occidental» de mujer.

En el Apéndice III se habla de la «distopía» o sociedad ideal de pesadilla, fenómeno literario del siglo XX, surgido tras el desencanto de la ciencia y el ascenso político de los regímenes totalitarios. Ejemplos de distopías son las obras *Nosotros*, de Yevgeny Zamiatin; *Un mundo feliz*, de Aldous Huxley; y *1984*, de George Orwell. En las tres distopías están presentes los peligros de la civilización tecnológica actual. Otras distopías han pasado camufladas como obras de ciencia ficción (es el caso de las obras de Asimov) o películas (por ejemplo, *Metrópolis* de Fritz Lang). La autora pide que se reflexione sobre lo que el futuro nos puede deparar si no somos capaces de conseguir un control racional de las tecnologías.

En último lugar, el Apéndice IV versa sobre una obra coordinada por Celia Amorós sobre el

papel del feminismo actual. Se critica a la sociedad actual por mantener la diferencia de sexos; se discute acerca del concepto de género (éste es algo cultural, según Cristina Molina Petit); se estudia –por parte de Amelia Valcarcel– la relación de las distintas teorías políticas con el feminismo; etc. Tampoco se olvidan temas menos populares como el ecofeminismo, la relación del feminismo con el multiculturalismo o el feminismo cyborg.

En definitiva, se trata de un libro escrito con estilo ágil, bien documentado, que plantea aspectos nuevos de un problema –el del concepto de mujer que hemos tenido y tenemos, así como el de su lugar en la sociedad– que nos concierne a todos.

Antonio Javier García Alcaraz
Universidad de Murcia

PAREDES MARTÍN, M^a del Carmen (ed.): *Naturaleza y libertad. La filosofía ante los problemas del presente*. Salamanca, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, 2005, 373 pp.

El libro que presentamos es ambicioso. Aunque remite a problemas del presente, hay además problemas implicados en los conceptos de *naturaleza y libertad* que vienen de lejos, que tienen detrás una historia si bien con resonancia actual. M. C. Paredes no ha planteado la cuestión en términos de dicotomía o del alternativa. El título del libro muestra la vinculación no sólo de los dos términos, sino también de los problemas. No obstante, en su estructura se observan dos partes bien diferenciadas: en la primera, el análisis de los problemas del presente se lleva a cabo desde la perspectiva del concepto de *naturaleza*; y, en la segunda, desde la perspectiva de la idea de *libertad*. El lector está en deuda no sólo con la iniciativa de la editora, sino ante todo con la aportación del colectivo de autores al planteamiento y análisis de tales problemas.

¿Debemos cuidar la naturaleza porque en ello nos va la calidad de vida humana o más bien dominarla y ponerla al servicio del hombre? ¿Y en este caso, se ha de llevar a cabo la necesaria transformación de la naturaleza sólo para solucionar las necesidades más básicas del ser humano, o también cabe expoliarla hasta el extremo de lo que denuncia el arte con la expresión «naturaleza muerta»? Diego Sánchez Meca advierte, en clave heideggeriana, del riesgo que corre la civilización occidental, si la tecnificación sigue imparable indefinidamente. Sobre un aspecto fundamental de la tecnificación llama la atención Javier San Martín, esto es, sobre el «poder humano» como tal: «El poder humano parece haberse desatado

–observa–, y da la impresión de que con él ha ocurrido como con el mito de Pandora, que, una vez abierta la caja que la retenía se ha liberado y escapado, de manera que ya es imposible contenerlo, con lo que ha esparcido todos los males posibles» (p. 66), como pudiera ocurrir con los *Cyborg*. Luciano Espinosa Rubio considera, pese a todo, que la imbricación de naturaleza, cultura e historia va a continuar tan intensa como siempre, es decir, que por muy compleja que sea la concepción de lo natural, la emergencia en él de lo simbólico seguirá siendo el resultado de la actividad humana creativa e innovadora.

Ahora bien, en el concepto de *naturaleza* resuenan muchos debates históricos con influencia en el presente. Es un hecho cultural que en la época moderna, sobre todo en la corriente denominada pensamiento ilustrado, el concepto de «naturaleza» o «lo natural» desplaza al de «divinidad» o «lo sobrenatural»; de otro modo, en dicha época la razón tiene preeminencia frente a la fe, la filosofía frente a la religión; y, en consecuencia, la autonomía humana se afirma frente a la dependencia del hombre respecto de Dios. Con notable acierto, se publican un conjunto de trabajos que retoman las tensiones expresadas por los diversos pares de conceptos. Así, G. Amengual Coll escribe sobre «Nihilismo y concepto de Dios»; E. Bonete Perales, sobre «La ética, entre el hombre y Dios»; R. Valls Plana se plantea de nuevo el problema de la filosofía de la religión bajo el título «Profetas, dioses, héroes»; y Rafael Larrañeta, de perenne memoria, firma el que trata con exquisita finura

sobre las tensiones paradójicas: «Kierkegaard y el problema de la existencia».

Completan la primera parte los siguientes ensayos. J. Vega Encabo argumenta a favor de un mínimo *naturalismo* (epistemológico) en filosofía; R. Pinilla Burgos defiende el concepto «libertad de la naturaleza» recuperando la tesis estética de Krause; y M. S. Rollán Rollán escribe sobre «Simone Weil: necesidades del alma, arraigo y educación». Particular relevancia tiene el ensayo de M. Hernández Marcos sobre la «Idea de una antropología política en sentido moderno»: vincular la antropología a la teoría democrática moderna, de tal modo que suponga, además, una crítica a la teoría del *decisionismo* schmittiano, base de dictaduras y totalitarismos, es una contribución original. No menos original es el trabajo con el que comienza el libro, de Juan Arana, sobre las condiciones de posibilidad de la libertad, pese a quienes insisten en que todo se reduce a azar y necesidad.

La segunda parte reúne precisamente un conjunto de trabajos sobre problemas históricos y teóricos acerca de la posibilidad de la libertad. Reconocidos especialistas reconstruyen el sentido de la libertad según Rousseau, Hegel y Nietzsche. Así, Antonio Pintor Ramos considera que, según Rousseau, la libertad significa a la vez el *hecho* específico de la humanidad, el *criterio de valor* básico y la *meta* de la humanidad. Mariano Alvarez Gómez, tras mostrar con la sabiduría del experto hegeliano que la idea de libertad es ya un ideal del joven Hegel, arguye que éste lo convierte en la piedra angular del sistema, de tal modo que «la verdad del concepto, su realización plena, es la singularidad, la forma más concreta de la libertad» (p. 323). Por su parte Raúl Gabás estudia el problema en Nietzsche poniendo énfasis en el concepto de *espíritu libre*, vinculado a la afirmación

de la vida, a la creatividad estética y a la noción de voluntad (Schopenhauer).

Finalmente, otro grupo de expertos analizan problemas teórico-prácticos en las diferentes esferas de la acción humana: moral, política, etc. En su estudio sobre «La libertad como valor y como factor de estabilidad política», Ignacio Sánchez Cámara concluye que, lejos de ser la libertad enemiga del orden y la estabilidad, «la protección de las libertades robustece el orden social» (p. 236). Un análisis lúcido y muy bien argumentado es el que lleva a cabo J. M^a. García Gómez-Heras sobre el concepto de *decisión* en relación con el de *libertad*: tras estudiar diversas perspectivas de la decisión (existencia, moral, política), considera que de lo que se trata es de «fundamentar el *ser libre* del hombre» y, en consecuencia, el poder «*decidir en libertad*» (p. 251). Angelo Campodonico (U. Génova) vuelve sobre el problema «La libertad, naturaleza, causalidad». El libro finaliza con «La reivindicación de las libertades en la teoría de John Rawls», en cuyo documentado estudio Eduardo Bello pone especial énfasis en la tesis del ya célebre pensador de que el reconocimiento de las libertades y derechos constituye la base moral más apropiada para la fundamentación de una sociedad democrática más justa.

Sin duda, el lector encontrará en este haz de problemas y en otros muchos sugeridos por éstos, algunas de las claves filosóficas que le permitan descifrar, estudiar o enfocar los problemas de la sociedad actual, sobre todo —como escribe M. C. Paredes en la «Presentación»— los referidos a problemas estructurales, a la libertad intersubjetiva o al reconocimiento de aquellas libertades que constituyen una exigencia para la satisfacción del «sistema de necesidades».

Encarna Moya Fernández

REVILLA, Manuel de la: *Obras Completas*. Estudio introductorio, edición y notas de Fernando Hermida, José Luis Mora, Diego Núñez, Pedro Ribas. Madrid, Ediciones Universidad Autónoma de Madrid, 2006, tomos I, II, III, páginas 239, 314, 376.

Manuel de la Revilla (1846-1881) es hoy una figura indiscutible del pensamiento literario español. La edición de sus *Obras completas* va a contribuir, sin duda, tanto a consolidar la posición alcanzada en la cultura española, pese a que su vida quedara truncada a los 35 años, como a definir su perfil. Al final de su amplio y documentado «Estudio introductorio» los editores lo sintetizan así: «Esta es la biografía intelectual de Manuel de la Revilla, intelectual, orador, periodista, crítico, literato, poeta... quien siempre destacó por su afán polémico y por su gran saber, aunando pasión y reflexión en todas las actividades que llevó a cabo a lo largo de su breve, pero intensa, vida» (p. 142). A dicho estudio le siguen veinte páginas más que incluyen: la Bibliografía de Manuel de la Revilla, las Fuentes documentales y bibliográficas sobre Manuel de la Revilla y, finalmente, la «Nota sobre esta edición de manuscritos y artículos de Manuel de la Revilla» (pp. 159-161).

Se trata de una edición que cuida hasta el último detalle: tanto las notas que aclaran datos históricos o iluminan los silencios del texto, como la relación ordenada según un doble criterio de los 323 artículos de Revilla «aparecidos en 18 publicaciones periódicas diferentes: diarios, semanarios, revistas (...). No excluimos la posibilidad de que existan más, dada la gran fecundidad literaria de Revilla» (p. 160). Fecundidad impresionante si se tienen en cuenta, además, tres manuscritos y doce libros. El plan de la obras completas prevé la publicación de 7 tomos: el t. I está dedicado a los manuscritos; los demás, a los artículos; los cuatro últimos tomos están en preparación.

Los artículos de Revilla constituyen un instrumento excepcional para conocer el siglo XIX español: debates, corrientes filosóficas, teorías literarias, intelectuales de primera línea, partidos políticos, etc., aparecen en sus textos como piezas de un puzzle difícil de recomponer. En los conceptos y problemas, en los argumentos y temas que observamos en sus escritos podemos ver como

en un espejo una perspectiva de la historia cultural del XIX; pero, a su vez, esta misma historia configura el perfil de Revilla. ¿Acaso no vivió de cerca la proclamación y caída de la I República? ¿Acaso no sufrió en su vida misma el cambio que supuso el paso de la República a la Restauración de Cánovas? ¿Acaso no se vio implicado en los avatares, nada democráticos, de la Universidad española sobre todo a propósito de la oposición a la cátedra de Principios generales de Literatura y Literatura española, de la que toma posesión finalmente en 1876, pero cuyo comienzo tiene lugar en 1872? No era fácil aunque sólo concurrían dos candidatos. No era fácil, porque en la polémica oposición «se entremezclan antagonismos ideológicos, controversias intelectuales y enfrentamientos personales, con el telón de fondo de la feroz lucha por el control de las cátedras» (p. 50).

Revilla no se esconde. Como buen crítico y polemista, participa en toda polémica en la que pueda confrontar sus ideas o defender la línea progresista –republicana o liberal– para transformar la situación de España. Los editores de las *Obras completas* hacen referencia, en especial, a dos célebres controversias del XIX en las que Revilla interviene activamente: la «polémica del panenteísmo» y la «polémica de la ciencia española». En la primera se polemiza sobre el krausismo. Ramón de Campoamor, en un prólogo al libro de poesía de Revilla, *Dudas y tristezas* (1875) –prólogo que éste no ha leído previamente, dado que se trata de un amigo–, aprovecha para hacer una crítica muy dura a la escuela krausista: la califica de hipócrita, porque esconde un panteísmo bajo un rompecabezas metafísico que denomina «panenteísmo». En defensa del krausismo escribe Canalejas. Entra Revilla en acción de protesta contra Campoamor. Le dice que hubiera impedido el prólogo de haberlo leído previamente, que ya no milita en las filas krausistas, pero que, no obstante, considera falsas las acusaciones que hace a esta corriente, defensora como toda filosofía racional de la libertad de ciencia.

La célebre polémica de la ciencia española tiene lugar en 1976. ¿Existe o no existe ciencia y filosofía «españolas» en los tres últimos siglos? A partir de un artículo de G. de Azcárate en el que sugiere que no, la polémica discurre según tres posiciones muy representativas del siglo XIX: a) los tradicionalistas, integristas neocatólicos y neotomistas, como el padre Joaquín Fonseca y Alejandro Pidal y Mon, sostienen que la filosofía han llegado a su cenit con Tomás de Aquino y que, por lo tanto, la modernidad es un error; b) los conservadores como M. Menéndez Pelayo y G. Laverde entienden que es un tema que aun tienen que investigar los historiadores de la ciencia; su negación a priori sólo muestra la prepotencia de liberales, materialistas y positivistas; c) los modernizadores como Revilla y Perojo niegan que haya habido ciencia y filosofía españolas, dada la intolerancia (Inquisición) y despotismo (ausencia de libertades) imperantes en esos tres siglos. Se trata de una controversia más ideológica que de fondo, por falta de pruebas empíricas, pero no sólo permite señalar un problema de fondo de la historia de España, sino también observar que, dadas las mentalidades dominantes y la correlación de fuerzas, el problema no tenía fácil solución.

Con todo, el lector tal vez disfrute de una contienda con los primeros espadas de las letras españolas; tal vez quiera seguir preguntando por qué se adopta el krausismo como instrumento teórico para poner a España a la altura de Europa, y no el kantismo por el que apuestan finalmente Revilla y Perojo, sobre todo, como sugiere J. L. Villacañas en su edición, *Kant en España* (Madrid, 2006), por

qué el paso de Revilla de un idealismo y krausismo inicial a un neokantismo; por qué el giro filosófico y político. No cabe duda de que ésta y otras mil preguntas constituyen un gran estímulo a la lectura de las *Obras completas* de Manuel de la Revilla y a otros escritos y autores sugeridos por el crítico perspicaz de su tiempo. No cabe duda de que, con esta original proyecto de edición de las obras de Revilla, el grupo de investigadores de la Universidad Autónoma de Madrid, P. Ribas, D. Núñez, J. L. Mora y F. Hermida, nos proporciona datos concretos para ir despejando la otra polémica: ¿ha habido en el siglo XIX algo más que filosofía integrista y escolástica? Si Revilla señala el mal de España que luego denuncia Unamuno —«¡que inventen ellos!»—, ¿acaso no sigue presente todavía, pese a estas y otras denuncias, la tendencia integrista (personificada en Roucos y Cañizares), paralizante, que aun atenaza a la investigación científica española, para abandonar de una vez por todas la posición de colista del ranking en Europa? No cabe duda de que investigaciones como ésta responden a la necesidad que se ha despertado en los últimos años de conocer verdaderamente nuestro propio pasado, para comprender al menos por qué determinados nombres, determinadas obras, determinadas líneas progresistas de pensamiento quedaron marginadas de la historia que nos han contado. Recuperar la figura, los escritos y las ideas de Revilla supone, por lo tanto, contribuir de modo significativo a la reconstrucción de la cultura y de la historia de España.

Eduardo Bello

ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Cartas morales y otra correspondencia filosófica*. Edición de Roberto R. Aramayo. Madrid, Plaza y Valdés, 2006, 365 pp.

Tenemos que dar la bienvenida a esta publicación en castellano de las *Cartas* (una selección) de Rousseau. Constituye una contribución a un conocimiento más preciso, tanto de la biografía como del pensamiento del autor del *Discurso sobre las ciencias y las artes* (1751). Si en esta obra premiada puso de relieve que el progreso en las ciencias no se correspondía con el progreso moral. No

explicó entonces lo que entendía por *moral*; lo hizo un poco más tarde en las *Cartas morales*, aunque no vieron la luz sino póstumamente. Sabemos que Rousseau concede enequívoca prioridad a la razón práctica. Sabemos que, por coherencia, publicó en vida sobre filosofía política —*Del contrato social*—, sobre el problema de la educación —*Emilio*—, sobre economía —*Discurso sobre economía política*—.

Pero entre estos y otros títulos no encontramos uno que trate directamente sobre el problema moral, como por ejemplo observamos en Kant. Pues bien, *Cartas morales* viene a cubrir este espacio de la razón práctica, si bien la filosofía moral de Rousseau, por la importancia que le ha dado, se halla diseminada en todos sus libros comenzando por el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*.

Pues bien, las *Cartas morales* sustituyen, además, el proyecto no realizado sobre *La moral sensitiva*. Se trata de seis cartas escritas entre finales de 1757 y comienzos de 1758, es decir, antes de la publicación del *Emilio* y del *Contrato social*, con ocasión de su enamoramiento de Sofía, casada con el conde de Houdetot (en el texto Houdetot, por error). En Sofía ve encarnado el personaje imaginado de Julia al escribir *La nueva Eloísa*. «Después, al querer pensar en Julia, me asombró comprobar que sólo podía pensar en Sofía» (*Confes.*). Por ello, estas cartas se han traducido también con el título *Cartas a Sofía* (Alianza). Pero, ¿en qué consiste la propuesta moral? Aramayo, en su excelente introducción, nos comenta los temas básicos: los sentimientos y la vida, la felicidad, la desmitificación del sentido de las ciencias, la búsqueda de una guía interior –la conciencia– que dirija los juicios y acciones, la conciencia como guía o principio moral y, sobre todo, la intención como base de la moral (tema de la quinta carta). Más aún: con la sabiduría del experto en Kant, Aramayo muestra cómo el filósofo de Königsberg ha incorporado a su planteamiento los conceptos básicos de la filosofía moral de Rousseau, la de estas cartas, por ejemplo: el papel de la conciencia moral como juez inapelable, la intención como criterio de moralidad, el énfasis puesto en la virtud con relación a la búsqueda de la felicidad (el contento de sí mismo no es lo primero que hay que buscar, pues sólo será el resultado de la voluntad de vida virtuosa). Pero leemos no en esta obra sino en el *Emilio*: «La palabra *virtud* viene de *fuertza* (...). ¿Quién es el hombre virtuoso? Aquél que sabe vencer sus afectos. Porque entonces sigue su razón, su conciencia, su deber». Nos advierte Aramayo (p. 42) que no se trata de un error, que si bien es un enunciado que podíamos atribuir

a Kant, quien lo formula es Rousseau. Sí es de Kant esta otra reflexión: «Ahora bien, quien todo lo cifra en la felicidad, identifica ese gozo con el móvil que le hace obrar virtuosamente (...). Sin embargo, resulta claro que como sólo puede esperar recibir esta recompensa de la virtud mediante la conciencia del deber cumplido, ésta debe ir por delante» (*Metafísica de las costumbres*).

Con la metodología que caracteriza al reconocido experto en Kant, el argumento fundamental de su amplia introducción son los textos que aduce. La hermenéutica se fundamenta en una selección atinada e inteligente de los fragmentos de la obra de Rousseau que complementan, aclaran y apoyan las ideas expresadas en las *Cartas morales*. Pero con gran habilidad incorpora, además, el método comparativo cuando se trata de mostrar la influencia de Rousseau en Kant, sobre todo en la última sección de la introducción, titulada significativamente: «El primado de la moral». Aramayo sintetiza así el resultado de su lectura contrastada: «No he sabido encontrar otro comentarista más cualificado que Kant mismo para hacer este balance global del pensamiento de Rousseau, a quien Kant consideraba nada menos que una especie de Newton del universo moral» (p. 44).

Además de las *Cartas morales*, el libro contiene otras treinta y ocho cartas, con destinatarios tan célebres como Voltaire, Malesherbes y Mirabeau, tan originales en su pensamiento como Dom Deschamps, o tan importantes como su amigo y albacea Moulou. Sólo es, pese a ello, una muestra significativa de las 8.386 cartas de su *Correspondencia completa* publicada por la Voltaire Foundation en 52 tomos. Como ésta, Aramayo cuida su edición de modo riguroso y exquisito, proporcionando las referencias precisas de cada carta, además de indicar las ediciones utilizadas y consultadas para esta versión. Comienza poniendo énfasis en la importancia del género epistolar en el siglo XVIII, lo que en el caso de Rousseau, «dotado de una portentosa elocuencia nada espontánea», constituye un motivo adicional –una invitación particular– a la lectura.

Eduardo Bello

SCHELLING, F. W. J.: *Panorama general de la literatura filosófica más reciente*. Edición de Vicente Serrano. Madrid, Abada Editores, 2006, 183 pp.

En carta a Schelling, a finales de noviembre de 1796, Niethammer pide a éste una colaboración para el *Philosophisches Journal der Teutschen Gelehrten* (*Gaceta filosófica de los estudiosos alemanes*): un panorama del estado actual de la filosofía. El resultado de tal petición fue una serie de artículos –de gran importancia por las fechas en que fueron escritos– que fueron apareciendo sucesivamente en un total de 8 entregas entre 1797 y 1798 durante la estancia de Schelling en Leipzig, y que aparecieron bajo el título de *Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Literatur*, nuestro *Panorama general de la literatura filosófica más reciente*. De ahí, en parte, su carácter asistemático y su apariencia heterogénea e irregular, que no resta, sin embargo, importancia al contenido de la obra.

La obra es también conocida como *Abhandlungen zur Erklärung des Idealismus der Wissenschaftslehre* (*Ensayos para el esclarecimiento del idealismo de la Doctrina de la ciencia*), dado que bajo ese título se encuentra en la colección de *Philosophische Schriften* de 1809 (que recogía, entre otros trabajos, algunos anteriores, como *Del Yo como principio de la filosofía* o las *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, o las célebres *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, escritas para este volumen).

Este conjunto de artículos constituye un punto decisivo para entender la evolución posterior de la filosofía de Schelling, además de ser testigo *impreso* de los inicios de la ruptura con Fichte, de la que Schelling no era aún quizá del todo consciente. Y lo que es más importante, y está relacionado con esa próxima ruptura: fueron redactados al mismo tiempo en el que Schelling se hallaba trabajando en su *Ideas para la filosofía de la naturaleza* y en la *Weltseele*.

Por lo que respecta a la obra y a su contexto, una de las cosas que más destacan es la elección de Schelling de titular en 1809 a estos artículos con el nombre de *Ensayos para el esclarecimiento del idealismo de la Doctrina de la ciencia*. Esta

elección pone de manifiesto que Schelling ve por entonces al antiguo *Panorama* como una suerte de corrección –por no hablar de superación– del idealismo de Fichte. En efecto, entre 1796 y 1798 Schelling estaba trabajando intensamente en la filosofía de la naturaleza, algo que acabará por determinar su ruptura con el de Rammenau. En este remozado *Esclarecimiento*, Schelling presenta una historia del kantismo que llega hasta Reinhold, pensada como preparación de una defensa de la *Doctrina de la ciencia* que, no obstante, desarrolla una serie de nociones que se alejan del sistema fichteano y lo superan al aparecer rasgos de la *Naturphilosophie*. Y si en Fichte la naturaleza era el producto de una actividad inconsciente de la imaginación del yo, cuyo sentido era la necesidad de poner una alteridad que pudiera ser superada por la acción moral, y es a partir de ese yo como se deduce la naturaleza, para Schelling será a partir de la naturaleza como se deduzca ese yo. El dualismo fichteano de yo y no-yo se desvanece en favor de un monismo genético que lleva de la naturaleza al espíritu (y vuelta, luego, como en el *Sistema del idealismo trascendental*, de 1800). Se trata ahora, en la *Naturphilosophie*, de captar esa génesis, elevándose de la *natura naturata* a la *natura naturans*.

Pero más allá de estos planteamientos, Schelling, que da cuenta de su perfecto dominio de la filosofía kantiana, introduce además en estos textos conceptos de gran importancia en el desarrollo del idealismo tales como la noción de espíritu, a partir de la cual puede resolver el problema de la cosa en sí: algo decisivo en este momento para Schelling, y que lo será aún más para Hegel. Más relevante aún es la noción del querer originario (*Urwillen*), de tanta importancia en la *Freiheitsschrift* de 1809 y en los escritos posteriores. De ahí que, a la citada historia del kantismo y de su recepción, haya que sumar a la serie de escritos que integran el *Panorama* textos claves como «Conexión de la filosofía teórica y práctica. Tránsito desde la naturaleza a la libertad», «Sobre los postulados en filosofía» o «¿Es posible una filosofía de la historia?» que

darán cuenta del viraje que está llevando a cabo Schelling por esos años.

En traducción muy cuidada, la editorial Abada presenta, de la mano del profesor Vicente Serrano, una edición muy necesaria de un texto imprescindible para entender no sólo la inminente ruptura con Fichte, sino además el giro que tomará la filosofía de Schelling en torno a la *Naturphilosophie*. La traducción sigue la edición crítica de la

Academia de Ciencias de Baviera, cuya paginación queda recogida en los márgenes de la obra y constituye, digámoslo de nuevo, un paso imprescindible para todo interesado en profundizar en la filosofía de Schelling.

Ana C. Conde
Autónoma de Madrid

SPINOZA: *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos. Traducción, introducción, índice analítico y notas de Atilano Domínguez. Madrid, Alianza, 2006 (edición actualizada), 380 pp.*

Cuando abrimos un libro de Spinoza editado por Atilano Domínguez tenemos la sensación de que es difícil superar el nivel de perfección alcanzado. Sin embargo, este especialista del pensamiento del heterodoxo judío, de acreditado reconocimiento nacional e internacional, nos sorprende una y otra vez *actualizando* sus anteriores ediciones. En efecto, habiendo publicado en Alianza casi todas las obras de Spinoza, incluida la *Correspondencia*, hace unos veinte años (1986-1990), a excepción de la *Ética*, que ve la luz en Trotta (2000), Domínguez, hace gala de su exigencia investigadora procediendo a la actualización de sus propias ediciones, aduciendo entre otras razones la de incorporar los resultados de las últimas publicaciones de ámbito nacional e internacional. Así ha hecho ya con *Tratado teológico-político* (2003) y *Tratado político* (2004).

Ahora le corresponde a la edición conjunta de tres de los primeros escritos de Spinoza, *Tratado, Principios y Pensamientos*, sobre todo por los avances conseguidos en el estudio del *Tratado para la reforma del entendimiento*. «Su edición conjunta –puntualiza– responde a criterios prácticos y no a una toma de posición respecto a sus fechas de composición y a su significado histórico. Justamente por eso, aunque la *Bibliografía* y el *Índice analítico* serán comunes a los tres tratados, en esta *Introducción* dedicaremos un apartado al primero, que tiene por objeto el método, y otro al segundo y al tercero, que tienen por objeto principal la metafísica y fueron publicados por Spinoza como una sola obra» (pp. 7-8).

La nueva edición mantiene la estructura general de la primera, publicada en 1988, si bien introduce algunas novedades referidas a la realización. En cuanto a la estructura, podemos observar que a los textos de los respectivos tratados les precede una extensa y documentada «Introducción general», seguida de una «Selección bibliográfica»; al final de los tratados en su versión castellana, sitúa las abundantes y rigurosas «Notas» correspondientes a la Introducción y a cada uno de los tres tratados, separadamente; finalmente el lector encuentra un detallado «Índice analítico» que le facilita tanto la lectura como la interpretación de los textos.

Ahora bien, Atilano Domínguez pone énfasis al advertir de que no se trata de una reedición sino de una «nueva edición», porque «modifica y mejora de forma muy notable, tanto en el texto como en la introducción y en las respectivas notas», la anterior (p. 59). En concreto, con relación al *Tratado de la reforma del entendimiento* (TRE) hay que señalar las siguientes modificaciones: 1) estructura el texto introduciendo en él no sólo la división de Bruder en párrafos numerados, sino también un índice sistemático derivado de su propio contenido; 2) en las notas hace un análisis textual, doctrinal e histórico del texto en el marco del contexto de la obra y del sistema de Spinoza; 3) en la Introducción (pp. 8 ss.) incorpora los problemas más actuales planteados por la crítica respecto del TRE; 4) finalmente, redacta de forma más sintética lo relativo a la génesis del TRE y a su relación con las demás obras.

En lo concerniente a las otras dos obras, *Principios de filosofía de Descartes* y *Pensamientos metafísicos*, dada su heterogeneidad temática e histórica, Domínguez efectúa dos modificaciones: en las Notas proporciona la referencia de la primera obra a Descartes, autor comentado en ella, y en la segunda a Suárez, cuya filosofía escolástica sintetiza; en la Introducción reescribe su génesis. Otras mejoras son, por una parte, la revisión del «Índice analítico» y, por otra, la actualización de la Bibliografía, aunque reduciendo su extensión.

No cabe duda de que la nueva edición de tres obras de Spinoza, hecha por el fundador del *Seminario Spinoza*, desde el que ha promovido varios Congresos Internacionales, cuyas ponencias se ha encargado de publicar, va a contribuir al creciente interés por la filosofía y la obra de un pensador que, nada menos que en el siglo XVII, el siglo de la Contrarreforma, fue capaz de ir a contracorriente, de romper esquemas teóricos opresivos y de reivindicar tanto la libertad de pensamiento y expresión como la forma democrática de convivencia adecuada a ella.

Eduardo Bello