

RESEÑAS

AGUILA, Rafael del - CHAPARRO, Sandra: *La república de Maquiavelo*, Madrid, Tecnos, 2006.

El libro que nos disponemos a reseñar versa sobre uno de los pensadores más influyentes y polémicos de la historia de la filosofía política: Nicolás Maquiavelo.

Hay gran diversidad de interpretaciones sobre Maquiavelo: como republicano, como científico, como 'maestro' de tiranos, etc. La intención de este libro es acercarnos al pensamiento de este filósofo contextualizando su teoría, con el fin de que tengamos material suficiente para tomar una postura en cuestión.

Dicho libro consta de once capítulos. Los dos primeros van dedicados a establecer ese contexto personal e histórico del que hablamos. A través del estudio de su vida, experiencias, y situándonos en las circunstancias históricas concretas que le tocaron vivir, proporciona un conocimiento más amplio para poder definir su teoría de una manera u otra.

En los siguientes capítulos se analizan los conceptos más importantes de la filosofía de Maquiavelo, a través de la figura del príncipe, el fundador y el ciudadano republicano. Son: la participación, la virtud y educación cívicas, el patriotismo, la ley y la libertad. En estos capítulos también ocupan un lugar importante las nociones maquiavelianas sobre la religión, la tradición, la guerra y la fortuna.

El último de los capítulos, XI, es una reflexión sobre uno de los temas más importantes de la teoría política actual, a saber, la diferencia entre el reino del deber ser y el mundo político real.

Con todo, este ensayo pretende ser una ayuda para todos aquellos estudiosos de Maquiavelo, pues hace una lectura muy objetiva y pertinente del proyecto maquiaveliano. Además, invita a la lectura de los textos del mismo y despierta el interés por el célebre filósofo de la política, para aquellos que todavía no han entrado en su laberinto.

En conclusión, podemos afirmar que estamos ante un buen libro por varias razones: primero, porque la lectura del mismo es fácil y amena con numerosas citas del autor, que lo hacen más veraz y válido; segundo, porque las interpretaciones que se dan en él están debidamente justificadas, no sólo en los propios textos de Maquiavelo, sino en el contexto del surgimiento de su obra que es igualmente importante; y por último, porque este libro no sólo nos hace entender mejor al florentino, sino que en el último capítulo lo retrotrae a nuestro tiempo dando cuenta de la necesidad y conveniencia de seguir reflexionando sobre Maquiavelo para la mejora de las políticas actuales.

Los autores invitan, por lo tanto, siguiendo a Maquiavelo, a aprovechemos de la sabiduría y del pensamiento de los clásicos para solucionar los problemas y retos que hoy se nos plantean. La paradoja es que ahora es Maquiavelo el clásico, en cuyo modelo o espejo podemos mirarnos.

María del Mar Paredes Cegarra
Universidad de Murcia

ANTXUSTEGI, E.: *Ética y Política*, Bilbao, Universidad del País Vasco / Fundación Ernest Lluch, 2004.

En este libro se recogen las ponencias del III Seminario Ernest Lluch, organizado por la Universidad del País Vasco en colaboración con la Fundación Ernest Lluch, y que, bajo el título

de «Ética y Política», tuvo lugar en el Palacio de Miramar de San Sebastián, en el marco de los cursos de verano de la Universidad Vasca, en julio de 2003.

Aquel seminario partía de cierta idea a propósito de la relación, no siempre amistosa, entre la reflexión ético-moral y la reflexión y la práctica políticas. Así, abundando pertinentemente sobre este y otros temas, el coordinador del curso y editor, Esteban Antxustegi, dice en la introducción del libro que «puesto que el ser humano es un *zoon politikon*, un animal cívico, social o político, las teorías éticas son inseparables de la reflexión sobre lo político». Obvia constatación, a menudo desatendida tanto por aquellos cuyo cometido principal es la reflexión y análisis filosófico, como por aquellos que ocupan cargos públicos de responsabilidad política.

Sabedores de la importancia de los temas tratados, las ponencias presentadas en aquel seminario quedaron impresas negro sobre blanco, cuando el servicio editorial de la Universidad del País Vasco decidió publicarlas en 2004. Los ponentes —procedentes tanto del campo estrictamente filosófico, como del sociológico, económico y jurídico— ponen en común una serie de reflexiones centrándose todas ellas en la relación entre ética y política.

La estructura del libro se centra en tres ejes temáticos. El primero de ellos se acerca a la reflexión sobre los modelos de comunidad política y sobre el ciudadano sujeto de derechos y deberes, haciendo hincapié en la construcción de la ciudadanía y el ejercicio de la libertad responsable. En esta primera parte del libro, Esteban Antxustegi se centra en el análisis de la integración política y, en consecuencia, de la concepción de la ciudadanía. Para ello, el autor da cuenta de las tres principales concepciones y teorías políticas contemporáneas del individuo y de la comunidad política, a saber: la liberal, la comunitarista y la republicana. En el artículo de Victoria Camps, titulado «La democracia y la construcción de la libertad», la autora defiende la conjunción de instituciones democráticas y ciudadanía activa para alcanzar el correcto desarrollo de las libertades individuales que todo estado de derecho debe proteger. La primera parte del libro se cierra con un artículo de Salvador Giner, en el que partiendo de la tesis de que «el mundo moderno exige el uso sistemático y democrático, a la vez, de la razón para el mayor número

posible de ciudadanos», el autor sostiene que sólo el republicanismo político es capaz de llevar a cabo la tarea de democratizar la razón, creando para ello diversos ámbitos públicos e instaurando el interés común.

El segundo eje del libro trata acerca de la interrelación entre la política y la economía en el debate sobre la estructura social de la comunidad política y de sus instituciones. Partiendo de un punto de vista a la vez filosófico, antropológico y económico, Félix Ovejero subraya en su artículo que «en contra de una opinión extendida, el liberalismo no tiene un fácil acomodo para la democracia. El liberalismo hace bandera de la libertad privada, y si todos pueden decidir sobre todo, también pueden decidir sobre cómo yo debo vivir y, por tanto, mi libertad se ve menoscabada.» Así, el autor defiende una política económica más temperada basada en una concepción del ser humano alejada de la antropología pesimista del *homo oeconomicus* asumida por el liberalismo, haciendo prácticamente irresoluble la tensión entre democracia y libertad individual.

Por último, el tercer eje, se centra en los retos de la ciudadanía social en la construcción europea o la integración cívica de los inmigrantes. En el artículo titulado «Por una integración cívica de los inmigrantes», José María Rosales propone una defensa de la inclusión cívica de los inmigrantes en las sociedades receptoras, basándose para ello en un supuesto cardinal: «la inmigración produce derechos, no sólo económicos y sociales, sino también cívicos o políticos.» Rosales reconoce que las políticas de inmigración e integración de la Unión Europea han desplazado de sus agendas los factores tanto cívicos como políticos de la inmigración, centrándose, casi exclusivamente, en el establecimiento de equilibrios entre criterios policiales y de seguridad interior, humanitarios y económicos. Sin embargo, según el autor, el nuevo orden constitucional europeo ha de descansar «en la aspiración de hacer de Europa «un espacio privilegiado de la esperanza humana», el espacio igualitario y universalista que anticipan los derechos humanos.» Por su parte, el artículo de Javier María Iguñiz Echeverría abunda en el diálogo entre América Latina y Europa, sociedades, según

el autor, que asumen políticamente compromisos similares respecto de la defensa del derecho a la vida, pero que se diferencian en su capacidad económica de cumplirlos. Iguñiz sostiene que «por un lado, la conciencia de la necesidad de vencer la tentación del «atrincheramiento» en los viejos esquemas de protección europea y, por otro, la frustración resultante de lo poco que se logra avanzar en América Latina y el Caribe obligan plantear posiciones más abiertas a opciones más originales y eficaces que en el pasado.»

Como insistíamos más arriba, los seis coautores de este libro parten de la premisa básica de que «a pesar del divorcio o la tormentosa relación que parecen llevar la ética y la política al menos desde los tiempos de Maquiavelo, nosotros no podemos dejar de juzgar la una desde la otra, de la misma manera que no podemos dejar de juzgar el ser de lo que hay —los sistemas políticos, jurídicos, económicos, sociales existentes— desde el deber ser (y por supuesto, desde el poder ser y el querer ser).» Todos ellos suscribirían, sin duda, la propuesta normativa que Francisco Fernández Buey propone en su reciente libro *Poliética*, cuando dice:

«Entendida como deseo de fundir ética y política, la poliética es en cambio una propuesta normativa, no siempre explícita, que arranca de dos observaciones paralelas. En primer lugar, de la observación de que la separación entre ética y política, establecida en los orígenes de la modernidad europea, tiene fundamento metodológico pero ha sido pervertida en la vida práctica de las sociedades. En segundo lugar, de la observación de que los principales problemas que llamamos políticos remiten a principios éticos insolventables y, viceversa, que no hay asunto relativo a los comportamientos privados que no acabe en consideraciones políticas o jurídico-políticas. Estas dos observaciones remiten a un mismo asunto: la recuperación del todo perdido una vez que se ha admitido que, por razones analíticas o metodológicas, conviene mantener separados el juicio ético y el juicio político.»¹

Ibon Plazaola Okariz

CARBONE, Mauro: *Una deformazione senza precedenti. Marcel Proust e le idee sensibili*, Macerata, Quodlibet, 2004, 181 pp.

Tomando como guías filosóficas Merleau-Ponty y Deleuze, es decir: una particular versión de la fenomenología y sobre todo de la estética fenomenológica, el autor estudia, en este ensayo, la concepción antiplatónica de idea que se encuentra en la obra de Marcel Proust y se manifiesta en gran parte del arte del siglo XX.

El punto de partida, en la *Introducción* al volumen, es el célebre cuento proustiano del recuerdo 'sensible' suscitado por el sabor de las magdalenas —ejemplo de memoria involuntaria—, que el autor interpreta como caso específico de *intuición eidética*. La tesis de Carbone es que este recuerdo involuntario es una especie de «choque estético-pático», que funciona a través de la husserliana «puesta entre paréntesis» (*epoché*) del carácter de realidad del mundo, con el fin de encontrar su «esencia». Proust revelaría, pues, la escasa efica-

cia del objetivismo racionalista de Descartes: así, el hecho de que, en la intuición eidética proporcionada por el choque estético-pático, lo percibido y el que percibe sean inseparables, implica la suspensión de la voluntad y del *habitus*. Así pues —por un lado y a nivel ontológico—, no se podrá encontrar la esencia de las cosas en las regiones de lo claro y de lo distinto, sino en la de lo indeterminado y lo deforme, y —por otro lado— y a nivel gnoseológico, la actividad del sujeto dependerá de una pasividad más originaria.

De esta manera —argumenta el autor— las ideas no pueden ser pensadas como independientes de su origen sensible. En otras palabras, las ideas, las formas platónicas, nacen ya deformadas, porque

1 Buey, F. F. (2003), *Poliética*, Madrid, Losada, p. 33.

pueden aparecer tan sólo indirectamente, en la sensibilidad. Así «la caracterización antiplatónica de las ideas, que Merleau-Ponty encuentra en Proust, se une con la concepción antiplatónica de la reminiscencia, que en él ve Deleuze» (p. 22).

En el capítulo I, la misma argumentación es utilizada para estudiar las teorías del biólogo Uexküll, comentadas por Merleau-Ponty. Según Uexküll la especie natural es una idea sensible, que se manifiesta tan sólo a través de los individuos, así como —afirma el autor— el tema musical puede ser percibido sólo conjuntamente con sus variaciones. A nivel teórico esto implicaría (cap. II) el origen empírico de lo transcendental. En otras palabras la distinción entre *a priori* y *a posteriori* es una distinción constituída, no originaria: lo podemos comprender de manera inmediatamente evidente en la experiencia artística, en la cual, para decirlo con Deleuze, captamos directamente en lo sensible la esencia de lo sensible. Lo transcendental no pre-existe a lo empírico: al contrario, como nos ha explicado el Merleau-Ponty de *Lo visible y lo invisible*, se manifiesta (se «abre», dice el autor) sólo en la experiencia empírica.

El cap. III profundiza en la conexión entre el concepto antiplatónico de idea o forma sensible y el arte: el arte es efectivamente, según el autor, «el ámbito privilegiado que presenta la *esencia* misma de la realidad»; es decir, nos da la *idea* de la realidad (p. 74). Lo podemos averiguar observando las aventuras de la forma o, mejor dicho, de la deformación en el arte del siglo XX (Cézanne, Braque, Picasso, Bacon, Klee). Sin embargo, todo el arte —afirma Carbone— es esencialmente deformación: por un lado, por el hecho de reconducir lo visible a formas inmutables; por otro, por el hecho de corregir las deformaciones del mundo sensible-afectivo a través de deformaciones iguales y contrarias. De esta manera —como ya pudo argumentar Cassirer— el siglo XX y Platón alcanzan (alcanzan) el mismo punto de vista, porque para ambos el arte es *ontológicamente* deformación. El arte pone así de manifiesto lo que pasa en la realidad en general: la esencia es sólo a través de sus maneras empíricas de aparecer, la forma es sólo en sus deformaciones, y esto quiere decir que lo originario no es la forma, sino la deformación, y

esto tanto a nivel ontológico como gnoseológico; tal y como argumentaron el Merleau-Ponty de la *Fenomenología de la percepción* y el Deleuze de *Diferencia y repetición*, que utilizan ambos la concepción husserliana de la sensibilidad como síntesis pasiva.

En la apéndice al cap. III y en el cap. IV, el autor aplica la idea central del ensayo a su lectura de algunos fragmentos de Benjamin y a la interpretación merleau-pontyana del psicoanálisis de Freud. Sin embargo, es en el cap. V donde va a ofrecer el argumento más contundente, más importante, para comprender toda la argumentación anterior: se trata del problema de la reminiscencia, que, siguiendo una vez más a Merleau-Ponty y, sobre todo, a Deleuze, Carbone interpreta como creación de la idea; esto es, que no puede ser entendida como modelo preliminar, sino como constituída a través de un proceso de síntesis pasiva: el procedimiento mismo de la constitución del pasado a través del recuerdo inmediato en la obra de Proust; memoria que es la facultad creadora de las ideas sensibles.

No es posible en esta reseña discutir detenidamente todas las argumentaciones y las sugerencias del libro de Carbone. Nos limitaremos a ofrecer un par de observaciones. Una de las partes más eficaces e interesantes es sin duda la aplicación a la teoría del arte del concepto ontológico-gnoseológico de 'ideas sensibles' y la tesis según la cual el arte sería el campo privilegiado de manifestación de las ideas, que son —como tales— sensibles. En el arte del siglo XX, que manifiesta la deformación como dimensión más originaria de la forma, acontecería la toma de conciencia por parte del arte (o mejor dicho: de los artistas) de este «privilegio» del arte de manifestar la deformación como dimensión ontológico-gnoseológica originaria: privilegio que puede ser interpretado como la 'esencia' del arte.

La parte más débil del libro parece ser, a quien escribe, la utilización, no suficientemente reflexionada, del concepto merleau-pontyano de lo «transcendental» y de su relación con lo empírico. Se puede aceptar sin grandes dificultades la génesis empírica e histórica de lo transcendental. Esto vale, precisamente, a nivel empírico. Al

revés, si preguntamos cuales son las condiciones de posibilidad de lo que afirmamos ser empírico, las cosas cambian. Podemos seguramente decir que la deformación es originaria, *a nivel empírico*. Sin embargo, el concepto de deformación depende para su comprensión y constitución del concepto de forma, que es —entonces— condición transcendental de posibilidad del concepto de deformación. De esta manera, ¿cómo se podría

entender la deformación *en tanto que* deformación? Para defender esta objeción se precisaría, sin embargo, una discusión que ilustre las ventajas del concepto kantiano-fichteano de transcendental sobre el concepto de transcendental de Merleau-Ponty. Pero esta discusión sobrepasaría los límites estructurales de una recensión.

Alessandro Bertinetto

LLEDÓ, Emilio: *Elogio de la infelicidad*. Edición de Mauricio Jalón. Valladolid, Cuatro ediciones, 2005, 169 pp.

Los antiguos distinguían dos plazas diferentes y necesarias en sus ciudades: «la plaza de los mercaderes y negociantes», y la del «debate público y administración de justicia». Hoy parece que sólo existiera la primera, e incluso que pretendiese usurpar el papel de la segunda. Se hace así necesaria una reivindicación del foro, por las razones que, como hilos conductores, recorren este libro.

Algunos de esos hilos conductores son la constatación de que el hombre es un animal con los instintos fracasados, y por eso necesita un aprendizaje en sociedad en todos sus aspectos. Este aprendizaje se realiza a través de la Razón, entendida en su doble vertiente de inteligencia y de palabra. O mejor dicho, la Razón es inteligencia comunicable por la palabra.

Cada individuo tiene biografía y personalidad diferente, lo que cristaliza en su memoria personal, comunicable pero intransferible. Como la sociedad debe articularse en aras de un bien común, y genera diferencias sociales, aparecen las nociones de derecho, de igualdad, de virtud, de amistad, etcétera. Nace la Razón práctica.

Es cierto que la Razón práctica ha sido un pretexto para introducir doctrinas de todo tipo que acaban siendo camisas de fuerza para el individuo y la sociedad. Pero lo que Lledó reivindica aquí es el esfuerzo de todos los hombres y sociedades sobre cómo definir y conseguir las conductas mejores para realizar el bien de la comunidad. Y no sólo el bien social, sino también el contenido de esa instancia de todo hombre llamada sentido del deber. Una Razón práctica como ejercicio propio

del animal social y racional, lo bastante humilde para decir lo que le muestra su inteligencia sobre estas cuestiones y que reconoce y respeta a los de fe porque tiene que vivir con ellos, una Razón Práctica como ejercicio democrático y libre.

Esta recopilación está tan bien trabada que se pueden leer los artículos por separado o como capítulos de un texto unitario. Si bien, se pueden distinguir dos partes claras en el texto, la primera sería una genealogía de la Razón Práctica en la Grecia arcaica y clásica, y en los tres últimos artículos aparecería la denuncia de algunas ignorancias y tópicos de nuestros días. No nos parece casual esta división si atendemos al contenido de ambas. Nos explicaremos.

En la primera parte se puede observar la evolución de una sociedad en la cual se va gestando lentamente esta noción de Razón Práctica democrática y civil propia del clasicismo griego a partir de una sociedad militarista y aristocrática; el paso desde una férrea eticidad hacia la moralidad y el derecho, que son propias de la libertad y la igualdad democráticas. El germen del «genio griego» juega un papel fundamental en esta evolución. Y, tal germen se halla en el deseo de explicar el mundo y la necesidad de deliberar sobre la acción, unido al deseo de no ser más que hombres. Hombres, seres sujetos a, y en combate contra, el dolor y la muerte, sujetos a una condición de indigencia radical que nos vuelve irrepitibles y preciosos a cada uno de los que compartimos esta condición. El germen de la filosofía aparece en el conocimiento de «lo que se ve», unido a los

nacimientos de las nociones de memoria, amistad, bondad, etc., a través de la valoración del *logos*. *Logos* que es inteligencia y palabra, con la posibilidad de cambiar a la sociedad y al individuo, y a través del cual el hombre lucha contra su radical indigencia. En torno al *logos* el hombre busca un mundo mejor espoleado por la indigencia, por que no se conforma, por su infelicidad en suma.

Así es fácil comprender como Lledó se rebela en la segunda parte de este volumen contra tópicos que anulan estos motores de liberación de la

humanidad. En los tres últimos capítulos critica el desprecio de la memoria y la forma barata, falsa, y perjudicial de hacerse el sabio que consiste en negar la posibilidad y aún la necesidad de bondad en el hombre.

El volumen se cierra con las notas del autor al texto y con un comentario de las circunstancias y finalidad en lo referente a la confección de cada uno de los artículos.

José Manuel Ros Ríos

RAMÓN y CAJAL, Santiago, *Los tónicos de la voluntad. Reglas y consejos sobre investigación científica*, Edición de Leoncio López-Ocón. Madrid, Gadir, 2005, 373 pp.

Cuando en 1905, desencantado de sus estudios en la universidad española, el joven Ortega y Gasset viaja a Leipzig para ampliar estudios de Filosofía, tiene ya en mente la idea regeneracionista de que sólo a través de un programa de reforma intelectual y moral, la «moral de la ciencia», será posible sacar a España de su estancamiento social, político y económico. En Alemania, Ortega tiene como profesores a Wundt, padre de la Psicología moderna, a Heinze en Lógica, a Rhiel y a Simmel en Filosofía. Desde allí solicita a sus padres que le envíen el *Manual de Histología general* de Santiago Ramón y Cajal. Si se ha trasladado a Alemania como país que en ese momento representa la vanguardia de los estudios científicos no olvida que en España se encuentra uno de los más eminentes investigadores del momento que ha abierto una brecha importante en el ámbito de los estudios en histología, neurología y psicología y que es ampliamente reconocido por los profesores alemanes. Pero lo que también sorprende es que Ortega, perteneciente a la generación del 14, y Cajal, a la generación precedente, la finisecular, comparten un mismo diagnóstico para la enfermedad hispana: el déficit científico y la falta de ideales, la «desmoralización».

En efecto, con motivo del ingreso en la Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, en diciembre de 1897, Cajal pronunció un discurso en el que dictaba algunas reglas y consejos para despertar en la juventud dedicada al

estudio «el gusto y la pasión hacia la investigación científica». El discurso hizo mella en la opinión pública, a través de la prensa, y en el ambiente universitario, de tal manera que el doctor Lluria, buen amigo de Cajal vio necesario el reeditarlo. Pero al año siguiente se inicia la decadencia política española con los desastres en Filipinas y Cuba, causando hondo dolor en la conciencia intelectual española que a partir de ese momento emprenderá la tarea de encontrar vías de salida al atraso español. Cajal intervendrá en prensa para proponer, como bien señala Leoncio López-Ocón, «una serie de «remedios morales», como crear ciencia original, y, sobre todo, llevar a cabo una renovación pedagógica. Ésta debía fundarse en el envío de doctores y profesores al extranjero, en la incorporación al sistema universitario español de investigadores extranjeros competentes y en el abandono «del régimen enervador de escalafón», sustituyéndolo por el sistema alemán de reclutamiento del profesorado, basado en el concurso de méritos científicos, ya que en la universidad alemana se consideraba que el docente tenía que ser un investigador y debía enseñar a investigar».

El pretendido folleto se convirtió en 1899 en el libro titulado *Reglas y consejos sobre la investigación biológica* (en la sexta edición, en 1916, Cajal le añadió el subtítulo de *Los tónicos de la voluntad*), auténtico manifiesto de la «moral de la ciencia». España, que según él no es un país decadente sino ineducado, debe seguir el camino

de la cultura de la precisión y el laboratorio. Dos son las ideas fundamentales que se entrecruzan a lo largo y ancho de este precioso libro, hilvanando argumentaciones y precisando detalles. La primera, la concepción regeneracionista, ya indicada, de que sólo a través del desarrollo científico es posible el progreso de una sociedad. La segunda, que el descubrimiento en las Ciencias es fruto de un impulso del ánimo, de una serie de pasiones que orientan nuestra voluntad hacia el esfuerzo y la dedicación, es lo que Cajal denomina «los tónicos de la voluntad». El empeño de esta obra es despertar esas pasiones e inquietudes en aquellos principiantes que comienzan a sentir el gusto por la Ciencia. Dedicada pues a mentes juveniles, más plásticas y moldeables y dotadas de un enérgico querer, en ellos pone Cajal su esperanza. En el libro Cajal da ánimos a científicos principiantes mostrándole el paraíso inabarcable que supone la ciencia: «En Biología es donde tiene su mejor aplicación esta bella frase de Saint-Hilaire: “Delante de nosotros está siempre el infinito”, y el pensamiento no menos gráfico de Carnoy: “La Ciencia se crea, pero nunca está creada”». Siempre es posible arrancar algún secreto a lo desconocido. Para ello no hay que menospreciar campo alguno en la ciencia, ni caer en delirios de grandeza, pues, «no hay cuestiones pequeñas; las que lo parecen son cuestiones grandes no comprendidas. En vez de menudencias indignas de ser consideradas por el pensador, lo que hay es hombres cuya pequeñez intelectual no alcanza a penetrar la trascendencia de lo minúsculo». Hay que cultivar la independencia intelectual, y si bien la gloria no es factor despreciable, como el amor a la patria, la belleza intelectual se basta a sí misma. Pero para alcanzar el éxito científico es necesaria la especialización, evitando el saber enciclopédico y la dispersión. En un capítulo trazado con fina ironía y humor, dedicado a las «Enfermedades de la Voluntad», auténtico tratado de caracterología, Cajal da cuenta de la ineficacia e infecundidad de algunos profesores, agrupados en las principales clases siguientes: *diletantes o contempladores* (que observan la Naturaleza sólo estéticamente, admirando pasivamente estrellas, flores, etc); *bibliófilos o políglotas* (con tendencias enciclope-

distas, dominio de muchos idiomas, algunos totalmente inútiles); *megalófilos* (que esperan un gran descubrimiento); *organófilos* (que rinden un culto fetichista hacia los instrumentos de observación, guardándolos bajo llave para que no sufran deterioro alguno); los *descentrados* (que han llegado al oficio por imposición, habiendo sido apartados de su verdadera inclinación) y los *teorizantes* (que sienten antipatía hacia la ciencia concreta).

El científico que se inicia debe huir de estas perversiones y saber que «toda obra grande es el fruto de la paciencia y de la perseverancia, combinadas con una atención orientada tenazmente durante meses y aún años hacia un objeto particular».

Tras años de pacientes trabajos Cajal llegaría a lo más alto. Efectivamente, en los primeros años del siglo XX, Santiago Ramón y Cajal ya era un científico ampliamente reconocido por la comunidad científica internacional. En el año 1900 el Congreso Internacional de Medicina le concedió el Premio Moscú a la labor médica más importante del momento y poco tiempo después, en 1906, recibió el Premio Nobel por sus investigaciones sobre la estructura del sistema nervioso del ser humano y los vertebrados.

Según José María López Piñero, «Cajal es uno de los “clásicos” científicos de más elevada pervivencia, tanto en la comunidad internacional como en la sociedad española. Por su decisiva aportación al conocimiento de la estructura del sistema nervioso, figura entre los creadores del núcleo central de los saberes médico-biológicos vigentes en la actualidad, junto a figuras como Virchow, Darwin, Pasteur, Mendel o Claude Bernard”» Pero lo que resulta más importante es que en el mundo científico todavía se le continúa citando, y no como otros clásicos, como fuente teórica original, sino en relación con problemas que todavía siguen abiertos, compartiendo gloria así con Einstein, cuya teoría deja al descubierto un universo de posibilidades. En el caso de Cajal, como señala Javier De Felipe sus investigaciones «contribuyeron decisivamente a la creación de la atmósfera científica para el nacimiento de la neurociencia moderna», un campo que comprende «los mecanismos biológicos responsables de la actividad mental humana»,

dejando un gran número de interrogantes, pero también de observaciones e interpretaciones de las imágenes del microscopio que todavía influyen en los descubrimientos actuales.

Fruto de su experiencia en el laboratorio, precisamente, es esta obra de metodología de la ciencia y del proceder del científico. La edición actual, que coincide con el centenario de la concesión del Nobel en el 2006, corre a cargo del historiador de la Ciencia Leoncio López-Ocón, que ha cuidado con esmero la publicación añadiendo, aparte de la introducción, una Guía para contextualizar *Los tónicos de la voluntad* y un conjunto de anexos

que enriquecen sustancialmente el texto, desde un retrato literario hecho por Juan Ramón Jiménez y un álbum de imágenes, hasta la consideración de su labor como fotógrafo. Destaca también la labor de Paloma Calle, que localizó y estudió en archivos y bibliotecas de Berlín valiosos materiales cajalinos, incluyéndose aquí la traducción de los textos alemanes de Cajal, el prólogo del neuropatólogo húngaro Desiderio Miskolczy a la primera edición en alemán de la obra, en 1933, y la dedicación que hizo de Cajal tras su pérdida.

Antonio José Cano López

RIVERA GARCÍA, Antonio: *Reacción y revolución en la España Liberal*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006, 355 pp.

A diferencia de los libros actuales que se nos ofrecen, al mismo tiempo versados en Política, en Historia, en Derecho y en Filosofía del siglo XIX español, el de Rivera busca (y encuentra) una posibilidad pocas veces dada con rigurosidad dentro de nuestra academia; busca el despliegue de lo que se ha dado en llamar *interdiscipliniedad*, esto es, la integración de teorías, métodos y sistemas de análisis que originan nuevas tesis coherentes, capaces de producir modelos teóricos válidos para entender la realidad en que vivimos. De ninguno de los males de la *interdiscipliniedad* (vulgarización ecléctica y falsa erudición) adolece el libro trabajado. Rivera no es un historiador profesional sino que es experto en Filosofía Política y del Derecho y así, tratando de evitar confusiones, nos advierte: «En las páginas que siguen tengo muy presente el hiato que existe entre la historia de los discursos políticos y la historia de los hechos e instituciones sociales, políticas, económicas etc.» (p. 16). Que el lector, profesional o no, por lo tanto, no olvide estas decisivas cuestiones preliminares.

En los componentes del libro es notable abordar la descripción de un período trascendental en nuestra historia, que se abre con la revolución de 1808, que llevará a asentar sus inestables principios en la Constitución de Cádiz, y que se cierra con el fin de la I República que, a su vez, significa el divorcio entre los movimientos obreros y quie-

nes practican la democracia del *republicanismo liberal*: «Probablemente era el último acto de la unión que, durante una buena parte del siglo XIX, se había producido entre el movimiento obrero y la democracia. Desde entonces, otros partidos y asociaciones, a la izquierda del republicanismo liberal, serán los que monopolicen la lucha por la emancipación de las clases productoras» (p. 348). Pero hasta llegar a este momento histórico es necesario ver las etapas por las que pasó la *España liberal* y la realización de un estudio comparativo pormenorizado del *constitucionalismo español* del siglo XIX. De esfuerzo ampliamente visible, incluso si sólo enumeramos las Constituciones de ese período (1812, 1837, 1845, 1869 y 1876), el autor opta por hacer su labor sin perder de vista el lema del grupo de investigación al que pertenece: *España en continuo diálogo con Europa*. En cuanto a su estructura, el estudio se divide en tres grandes puntos que condensan los grandes acontecimientos del XIX:

a) Revolución liberal hasta el 49. Esta sección está dedicada al pensamiento político liberal doceañista e isabelino. Y en ella se encuentra un detallado estudio de las constituciones y de las libertades individuales. La Constitución del 12, para no resultar demasiado revolucionaria (respondía a principios abstractos definidos tras la Revolución francesa), tenía que pugnar entre dos

tensiones: la de la tradición contra la de la novedad. Y es que los liberales, «saben que uno de los mejores medios para hacer más fácil la asimilación de la novedad por el pueblo, esto es, la obediencia voluntaria, consiste en poner en relación los nuevos principios con las leyes que en el pasado favorecieron las libertades populares» (p. 51). La novedad está aquí en la puesta en marcha de la división de poderes, en la soberanía nacional y en la defensa dogmática de los absolutos e ilegales derechos individuales. Por su parte, el período isabelino no aportó nada nuevo a la política española, sólo el intento del Partido Moderado con su ambigua teoría del justo medio por pacificar la herencia del liberalismo doceañista: «No es otro el espíritu del siglo: el justo medio entre la estabilidad de las antiguas monarquías y el progreso de los gobiernos liberales, entre el principio religioso y monárquico heredado de nuestros antepasados y la libertad de los moderados» (p. 96). Idea del justo medio que, en opinión tanto de la izquierda como de la derecha, tiene una finalidad evidente: «[...] la consideran una simple excusa para obtener el poder absoluto» (p. 101).

b) Reacción contra el parlamentarismo liberal. La reacción contra la revolución liberal no fue entendida en términos políticos sino teológicos, así no resulta en nada disparatado hablar de *crucada* contra el mal. El auténtico mal del siglo XIX no es otro que el triunfo de las ideas liberales francesas y americanas: «El liberalismo, con su política anticlerical, que había minado el principio de autoridad, y su injusta distribución de las riquezas, que había provocado el empeoramiento de la condición de los pobres, era para los reaccionarios del siglo diecinueve el verdadero responsable del caos político y de la cada vez más inminente revolución social» (p. 161). Oponiéndose a la liberal definición de libertad, encontramos como primera crítica una definición de la libertad católica un tanto especial. Libertad, sí, pero para obedecer, ya que sólo a Dios le corresponde una *libertad ilimitada* frente a la *limitada* de los hombres. La segunda crítica habla de una teología de la historia: «Para el pensamiento contrarrevolucionario, la filosofía de la historia, en tanto considera a la divina providencia la razón última de los

acontecimientos históricos, se transforma en una verdadera teología de la historia» (p. 172). Por ello, la revolución no es otra cosa que un castigo divino contra el hombre que ha creído tener tanto poder como Dios. La tercera crítica nos habla de la ineficacia del parlamentarismo que dice gobernar para el pueblo, pero en realidad lo hace a espaldas de éste, provocando inestabilidad y dividiendo a la nación. Y la última crítica defiende la implantación de una Constitución Monárquica Católica: «La monarquía pura, y no la constitucional, es la verdaderamente española, la única que, como señala Donoso, puede garantizar la existencia de un poder unitario, fuerte, y a la vez limitado por las instituciones representativas del congreso y el senado» (p. 243). Contra el pecado de la revolución, «sólo medidas audaces, *exageradas*, completamente católicas, radicalmente opuestas al racionalismo liberal, pueden contener la revolución y salvar la sociedad» (p. 217). Medidas que, por supuesto, pretenden erigir al espíritu cristiano contra la ilegitimidad de los tiempos modernos.

c) Revolución demócrata como última fase de la revolución liberal. En último lugar está la fase cuya ideología es denominada como *republicanismo liberal*. Libertad, democracia federal y asociación son sus fundamentos. «Defenderé en estas páginas que el republicanismo del siglo XIX, el de los hombres de la democracia y, en especial, de sus tres más importantes representantes, Fernando Garrido, Francisco Pi y Margall y Emilio Cautelar, es ante todo liberal. [...] Estos republicanos intentan conciliar ambas tradiciones, la republicana y liberal, por esta razón creo conveniente aplicarles la etiqueta de *republicanismo liberal*» (p. 284). La clave de esta sección va a ser que frente a la idea del contrato social se defiende la del pacto federal con la consiguiente exaltación del individuo, de sus derechos naturales y de su soberanía individual. Si a estas características individuales le unimos el principio de asociación tendremos las bases teóricas para emancipar a la clase trabajadora.

Pedro García Guirao
pegagues@gmail.com

RODILLA, Miguel Ángel: *Leyendo a Rawls*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2006, 351 pp.

Leyendo a Rawls es una obra presentada por su autor, M. A. Rodilla, como un manual de Filosofía del Derecho, en el que recoge siete de algunos de sus trabajos —publicados de forma dispersa en varias obras—, en torno a la figura de John Rawls, y que constituyen un excelente material para la interpretación y difusión del pensamiento de este autor.

En el capítulo primero, «La teoría de la justicia de John Rawls. Una presentación», Rodilla centra su exposición en dos ideas clave, a saber: de un lado las líneas básicas de la teoría rawlsiana de la justicia, y de otro, el desarrollo del pensamiento de Rawls antes de la que se considera su obra maestra: *A Theory of Justice* (1971). De hecho este capítulo no es sino la exposición densa y clarificadora, esto es, la «Presentación» escrita para el libro: J. Rawls, *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, edición de M. A. Rodilla, Tecnos, 1986.

El objetivo de la teoría rawlsiana consiste en el establecimiento de unos principios de justicia que sirvan de guía para la reforma o creación de instituciones político-sociales justas y para las consiguientes las relaciones sociales. Por esta razón, M. A. Rodilla se sitúa junto a F. Vallespín o M. J. Agra entre otros, quienes interpretan la obra del profesor de Harvard como parte decisiva en la recuperación de la filosofía práctica.

Siendo la base argumental de la teoría rawlsiana la idea de consenso, Rodilla lleva a cabo un análisis de otras líneas contractualistas como las de Nozick o Buchanan.

En cuanto al desarrollo del pensamiento de Rawls afirma este autor que, si bien las ideas defendidas en *A Theory of Justice* ya habían sido presentadas —aunque vagamente—, en escritos anteriores —como «Justice as Fairness» (1957-58), o «Distributive Justice» (1967-68)—, no es hasta 1971 cuando adquieren madurez, dando lugar a la formulación completa de su teoría.

«De *A Theory of Justice* a *Political Liberalism*. Otra vuelta de tuerca,» constituye el segundo capítulo de esta recopilación en la que Rodilla

analiza el desarrollo posterior a la obra de 1971. En *Liberalismo político* (1993), Rawls abandona la disputa contra el utilitarismo que caracterizara su *Teoría de la justicia*, para dedicarse de lleno a la idea de pluralismo. El texto original de este capítulo fue publicado como Epílogo a la 2ª edición de *Justicia como equidad. Materiales...*, en 1999.

El tercer capítulo lo constituye «Buchanan, Nozick, Rawls. Variaciones sobre el estado de naturaleza», donde el autor vuelve sobre la noción de contrato social. M. A. Rodilla expone las diferentes concepciones sobre el estado de naturaleza de estos autores. En Buchanan se trata de una concepción cercana a la hobbesiana, mientras que en Nozick, nos encontramos con un estado de naturaleza próximo al de Locke. Por último nos presenta la posición original de Rawls en base a las características de los principios que se eligen en ésta —universales, generales y públicos—, en cuanto a la información que se tiene —velo de la ignorancia—, y con respecto a los motivos que nos llevan a la elección —la justicia de las normas—.

En el cuarto escrito recogido en esta obra, «Dos conceptos de justicia», el autor aborda como indica en el título, dos concepciones diferentes de la justicia: la proveniente de la antigüedad clásica y, la relacionada con la jurisprudencia romana. En cuanto a la justicia de la antigüedad, Rodilla nos remite a Aristóteles quien entiende la justicia en relación con la igualdad; la segunda por su parte, es una concepción unida al derecho.

En «Coherencia, contrato, consenso. La estructura argumental de la teoría de la justicia de John Rawls», Rodilla se detiene en los dos argumentos a favor de la teoría de la justicia: el argumento de coherencia y el contractual. Si bien los críticos muestran la incompatibilidad e incongruencia de estos dos argumentos, este autor sin embargo los presenta como parte de una misma justificación, de manera que no son independientes sino que constituyen algo así como dos pasos de una cadena justificatoria.

El sexto capítulo, «Cómo justificar un procedimiento para fundamentar principios de justicia. El

caso de John Rawls», está orientado a justificar los principios a través del contrato social sin recurrir a fundamentos filosóficos ni morales. Se trata del conocido *overlapping consensus* en el que se llega a un acuerdo solapando diferentes concepciones filosóficas, morales o religiosas.

«Doce años más. Últimos desarrollos del pensamiento de J. Rawls», cierra esta recopilación de escritos. Este trabajo fue publicado por primera vez como Epílogo a Ch. Kukathas y Ph. Pettit, *La teoría de la justicia de John Rawls y sus críticos*, traducción y epílogo de M. A. Rodilla, Tecnos 2004. En esta último ensayo de interpretación —a nuestro parecer el más interesante—, Rodilla lleva a cabo el desarrollo de tres aspectos cruciales.

En primer lugar, rastrea las rectificaciones que Rawls hace en cuanto a su teoría de la justicia, considerando que tales modificaciones son apreciables al menos en cuatro aspectos básicos: en la formulación de los principios —aunque no es esen-

cial—, y en la concepción de la justicia que deja de ser universalista; en lo referente a la realización institucional de los principios; en las excepciones que ahora impone al velo de la ignorancia; y por último, en cuanto al equilibrio reflexivo que ahora califica de pleno.

Finalmente Rodilla se detiene en dos ideas que a pesar de tener un desarrollo tardío en el pensamiento de Rawls, no por ello dejan de ser relevantes. Nos referimos a la idea de razón pública, en directa conexión con la pluralidad y, al derecho de gentes, entendido como la cuestión de la justicia entre los pueblos, que Rodilla confrontará con el actual mundo globalizado.

En definitiva, este libro podrá utilizarse como manual; pero es ante todo una lúcida interpretación de la teoría del ya clásico pensador, John Rawls, hecha por uno de los mejores expertos en su obra.

Yolanda Murcia Cárceles

VERCELLONE, Federico: *Morfologie del moderno. Saggi di ermeneutica dell'immagine* Genova, Il Melangolo, 2005.

En el libro de Vercellone encontramos una investigación que concierne a la génesis de la modernidad. En oposición a la antigüedad clásica, en la modernidad, la época «axiológica por excelencia», la novedad se convierte en el valor supremo. A su vez, la afirmación de la novedad como verdadera fuente de sentido depende del doble origen de esta época. Mientras el cuadro de la antigüedad clásica es el de una totalidad construida en base a principios metafísico-religiosos inmutables, la modernidad (que el autor, siguiendo a Hegel y a los románticos alemanes, identifica con la *Romantik*, es decir, con la época del cristianismo) surge del contraste, de luces y sombras, de sentido y sin-sentido, como paradigmáticamente se esboza en el Evangelio de San Juan.

En la modernidad, la recuperación de una orientación semántica implica una «morfología hermenéutica» que el autor, al amparo de textos de Goethe, de los autores del romanticismo alemán, de Nietzsche y de Gadamer, considera como una «especie de práctica terapéutica» cuya urgencia

provendría «del fin de la teleología natural» (p. 10). El libro nos ofrece una confrontación entre los románticos (especialmente Novalis, Schlegel y Wackenroder) y los dos representantes más significativos de la mentalidad «clásica» a los albores de la modernidad: Goethe y Hegel. En la morfología goethiana la cuestión se plantea en términos de filosofía de la naturaleza: la forma reduce el infinito al finito encontrando el único *Urphänomen* en el origen de la incesante metamorfosis natural. La visión de Hegel está, en cambio, concebida en términos de filosofía de la historia: sólo en la época clásica griega el mundo es interpretado como un todo completo, época en la que el arte alcanza su apogeo como síntesis de espíritu y materia, forma y contenido, finito e infinito. Con el romanticismo nos encontramos frente a la disolución de la totalidad conciliada que caracteriza la concepción antigua y clásica del mundo. De esta forma, el tiempo se convierte para los románticos en el origen del proceso de la forma y del significado. Aparece aquí la tesis central de Vercellone,

la conexión entre la idea de infinitud del cosmos y la idea de una composición progresiva, infinita e indefinida de las obras, idea esta última propia del romanticismo. Como resulta evidente en el célebre fragmento schlegeliano sobre la poesía romántica como «universal y progresiva», el caos es de este modo concebido por los románticos como fecunda génesis de significados.

Desde el romanticismo el absoluto de la metafísica clásica es considerado no abarcable desde el punto de vista conceptual. Sólo el arte, considerada por Novalis como «representación de lo irrepresentable» puede ofrecer una utópica presentación como una verdadera totalidad conciliada. En este punto, Vercellone coincide con las tesis de Manfred Frank, autor que ha visto precisamente en esta concepción utópico-estética del absoluto como ausencia, como huella, la clara contraposición entre los románticos y Hegel: el absoluto estético se emancipa en el romanticismo del absoluto metafísico y religioso ofreciendo plenitud de significado únicamente a través de su fragmentación. Esto resulta, por otra parte, evidente en los conceptos estéticos que la reflexión romántica –en la que un papel fundamental es jugado por F. Schlegel– empieza a contraponer a lo bello: la ironía, la alegoría, lo sublime, lo interesante o, de manera más radical, lo feo. La forma poética está, por tanto, secularizada por el hecho de que la ontología se fundamenta ahora de manera temporalmente discontinua. El romanticismo y con él, toda la modernidad se ha de entender como la época del nihilismo, ya que el ser para los románticos se da sólo en la imagen, en una imagen que siempre muestra el ser sólo como ausencia, alegóricamente. Precisamente por esta razón el deseo resulta ser la dimensión ontológica-psicológica determinante del romanticismo, «que promueve un modelo energético que no teme la entropía» (p. 119). Esta dimensión se revela también en la expresividad del arte romántico, que a nivel expresivo presenta una especie de inclinación psicológica que se escapa de la universalidad del canon clásico winckelmanniano y abre el camino a la expresión de la naturaleza diversa y dinámica de la modernidad. Esta cuestión es tratada en un capítulo particularmente

interesante del libro sobre el célebre tema del grito del Laocoonte.

Por estas razones estéticas, conceptuales y psicológicas no es difícil entender que dos pensadores como Fichte y Nietzsche estén respectivamente al principio y al final del romanticismo. Fichte (según la crítica hecha por Jacobi a la filosofía trascendental) habría abierto las puertas al nihilismo en tanto época de la reducción del mundo a imagen del sujeto; Nietzsche, en cambio, con su intento de conjugar la dimensión clásica del eterno retorno con la voluntad de poder, ofrecería una concepción más madura del nihilismo, gracias a la cual la modernidad alcanzaría la conciencia de la inconciliabilidad de sus dos orígenes, el griego y el judeo-cristiano.

La herencia nihilista y estética del Romanticismo no es, sin embargo, una reliquia del pasado, lo que es demostrado por el autor en los capítulos finales del libro donde emergen algunas tesis fundamentales para el debate filosófico-estético contemporáneo. Basta recordar las ideas del pensador turinés Pietro Gobetti para el que la autonomía de la forma permite al arte resistir a la opresora tiranía de la política; o a otro pensador italiano, Lionello Venturi, que pone en evidencia la dialéctica entre el gusto de una época y la creación artística, renovando la tesis romántica del carácter dinámico de la forma. El tema de la secularización del arte que, según Vercellone, está en la base de la concepción romántica del mundo queda tratado en dos capítulos: el primero está dedicado a la crítica gadameriana de la conciencia estética, que Vercellone estudia en relación a los últimos desarrollos de la estética contemporánea, refiriéndose sobre todo a la estética «no-estética» de Arthur Danto. El segundo, estrechamente conectado con el primero, se refiere a la mercantilización de la obra de arte en un mundo estetizado. La tesis del autor es que en nuestra época se da un doble movimiento, por un lado, la obra se convierte en mercancía, como ha demostrado sobre todo la Escuela de Frankfurt y en particular Adorno; pero, por otro lado, asistimos a la transformación de las mercancías en productos de los que gozar estéticamente, en «obras». Precisamente por esto la mercancía se convierte en «el gran adorno de la modernidad». Por lo tanto

hoy se está verificando un paradójico reaparecer de lo clásico en una dimensión post-clásica. El mundo contemporáneo se convierte en una especie de enorme museo, tendiendo, en su complejidad, a convertirse él mismo en una obra de arte. Tal conversión artístico-estética del mundo —que repite el célebre aforismo nietzscheano del mundo como obra de arte— debería realizar la promesa de felicidad que, según lo sostenido por Adorno, el arte expresaría contraponiéndose a la desnuda y cruda realidad de la existencia. Sin embargo, si en

esta dimensión post-clásica se pierde la relación con la vida, el arte quedaría recluso en la esfera de la apariencia y de la ineffectualidad. Llegados a este punto, el autor concluye que el mismo sujeto contemporáneo no puede ser comprendido más que como obra incompleta, como un «sujeto sin predicado», indefinido, indefinible, lanzado a la búsqueda de un significado sólo alcanzable a través de la propia negación.

Almudena Gavilán Martínez

VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis (ed.), *Kant en España: El neokantismo en el siglo XIX*, Madrid, Editorial Verbum, 2006, 738 págs.

Tiene razón Reyes Mate cuando sostiene que es preciso volver a escribir la historia, pero desde el punto de vista de los vencidos. ¿Por qué se silencia a Kant y a los neokantianos en 1897, en España, con ocasión de la encuesta de Lutoslawski? Tal es la pregunta que formula José Luis Villacañas y a la que responde este excelente libro. El autor de *Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant* (Tecnos), tras mostrar su perplejidad ante dicho silencio o destructivo olvido, desarrolla su respuesta historiográfica en dos líneas argumentales: por una parte, publica algunos de los textos más significativos de los neokantianos José del Perojo y Manuel de la Revilla; por otra, proporciona una interpretación de los mismos en un contexto problemático y polémico como es el de la historia y la filosofía españolas en el último tercio del siglo XIX. Lo primero constituye la prueba empírica, históricamente irrefutable. Lo segundo contribuye a clarificar uno de tantos malentendidos enredados en la maraña urdida por los vencedores.

No cabe duda de hay hechos históricos muy tozudos, que hablan por sí mismos. ¿Cómo se puede silenciar a final de siglo que José del Perojo había publicado *Ensayos sobre el movimiento intelectual en Alemania*, en 1875, que comprende trabajos como “Kant y los filósofos contemporáneos”, “Arturo Schopenhauer”, o “La historiografía en Alemania”? Más aún: J. L. Villacañas no sólo ha seleccionado la “Advertencia del traductor de la *Crítica de la razón pura*”, recordando que

Perojo ha sido su primer traductor al español, en 1883, sino que publica también dos trabajos del maestro de Perojo en Heidelberg, Kuno Fischer, “Vida de Kant” e “Historia de los orígenes de la Filosofía crítica”. Este último ensayo expresa la convicción del hispano-cubano de que pensar en clave kantiana exige además conocer la filosofía moderna como marco teórico del criticismo. Entre los pensadores que se suman al proyecto de Perojo de modernizar España, Manuel de la Revilla es sin duda el más relevante; lo atestiguan trabajos aquí editados como “El neokantismo en España”, o aquellos otros en los que polemiza con Menéndez Pelayo —también de éste se publica uno— sobre “La filosofía española”. El libro termina con el Prólogo de Cánovas del Castillo a las obras de Manuel de la Revilla. Termina el libro, pero no se acaba la controversia.

¿Por qué un Prólogo de Cánovas, el padre del régimen de la Restauración, a las obras de Revilla, un pensador que transita del krausismo republicano al liberalismo democrático? Antonio Cánovas del Castillo era presidente del Ateneo, en 1883, fecha de la publicación-homenaje de las *Obras de don Manuel de la Revilla*, que había fallecido dos años antes. Esta edición, que no recoge los textos neokantianos, incorpora además un discurso preliminar de Urbano González Serrano, dato que motiva la dolorosa observación de J. L. Villacañas: “Sólo Revilla padeció la derrota definitiva. Tras su muerte, en 1881, todavía tuvo que padecer la injusticia de que la última palabra sobre él la

dijera alguien distante de su pensamiento, aunque amigo personal de Ateneo” (p. 105). Serrano es un discípulo de Salmerón, cuya teoría krausista había compartido inicialmente Revilla. Hasta que el fracaso de la República, por una parte, y los debates de ideas, por otro, le convenció de la necesidad de apoyar el proyecto de José del Perojo. ¿En qué consiste este proyecto? La historia del proyecto de modernización de España, apoyándose en la teoría kantiana de la ciencia y de la libertad es, sin duda, el hilo argumental del amplio y documentado estudio preliminar de J. L. Villacañas.

El epicentro del movimiento sísmico que dibuja el mapa de España en el último tercio del XIX lo sitúa en 1875. Perojo regresa a Madrid, procedente de Heidelberg, y publica *Ensayos*. ¿Era el momento preciso para intervenir en la transformación de la cultura y de la política española? Tal vez. Pero el terremoto causado por el golpe de Estado del general Pavía, en enero de 1874, no sólo acabó con la República y el sexenio democrático, sino que inauguró el giro a la derecha denominado Restauración. ¿Tenía cabida en este período el proyecto de modernización liberal de José del Perojo? J. L. Villacañas sostiene su posibilidad al mostrar el significado y alcance de dicho proyecto. Este comprende: a) los escritos de 1875 que buscan en Kant –no en el krausismo ni en el canovismo– los principios de la renovación cultural. b) El proyecto editorial mediante el cual se propone dar a conocer la filosofía moderna, como clave contextual que permite una mejor comprensión de Kant. c) La creación de revistas de orientación modernizadora, tales como *Revista Contemporánea*, desde la que polemiza contra el idealismo conservador y contra el materialismo puro, con la estrecha colaboración de sus amigos Manuel de la Revilla y Rafael Montoro, entre otros, y *La Naturaleza*, desde la que formula ideas darwinistas, como complemento científico del neokantismo; quien desee conocer las polémicas sobre el positivismo y el monismo y la ciencia española, así como las críticas del krausismo y de las posiciones conservadoras, encontrará en estas revistas –aunque no sólo en ellas– un arsenal de artículos aun poco explotados. d) Sin apoyo, arruinado económicamente, sus revistas pasan a manos

conservadoras; pero además de la batalla de ideas publicando en *Revista de España* o creando diarios como *La Opinión*, Perojo se lanza también a la batalla política adhiriéndose al partido Fusionista Liberal de Sagasta, del que espera la acción conjunta de libeales y demócratas. Se interroga por el sentido de los partidos políticos, por el problema del socialismo y, sobre todo, por el problema colonial, en particular el problema de las relaciones entre España y Cuba. Ya con acta de diputado por el partido liberal, en 1885, se propone actuar en las vías de solución de los problemas señalados. Considera que hay que ser permanentemente críticos en la defensa de los ideales democráticos. Aspira –inútilmente– no a turnarse en el gobierno, sino a reformar la Constitución. Publica *La cuestión de Cuba* (1987), proponiendo desmontar la estructura colonial, y transformar Cuba en una provincia con las mismas condiciones política que que las demás provincias. ¿Autonomía para Cuba? Rechaba la versión de la autonomía simplemente económica, pero “cuando el partido autonomista incluyó en su programa la autonomía política, Perojo lo apoyó” (p. 114). Diez años más tarde, formando parte del partido autonomista cubano, Perojo llegó a creer que se alcanzaba finalmente la solución, pero sólo pudo ser testigo del fracaso, porque el régimen mercantil entre España y Cuba era lo único que importaba tanto a Cánovas como al partido conservador cubano. “Ese punto de vista del vencedor –observa con lucidez J. L. Villacañas– es muy viejo e implica la plena propiedad patrimonial del Estado. El desprecio de millón y medio de cubanos: esa es la causa de la independencia de Cuba, concluye Perojo. Pero también la causa de “desangrar a España y sumirla en la ruina y en la miseria”. (..) No fue un azar que Perojo no fuera el protagonista de 1898” (p. 128).

Lo fue, sin duda, del neokantismo español del siglo XIX. ¿Por qué no triunfó José del Perojo en la filosofía española? ¿Por qué aquel silencio? En política, los obstáculos son notorios: oligarquía, caciquismo, pero sobre todo la incurable inmoralidad política. ¿Y en filosofía? Algo tendrá que ver aquí la proyección del poder. No le falta claridad a J. L. Villacañas para describir este espacio de la cultura como aquél en el que conviven el nebu-

loso sincretismo krausista, el brutal positivismo, la rancia escolástica y el crudo tradicionalismo (p. 19). Pero a la ahora de asignar la responsabilidad de la marginación del neokantismo sólo señala una corriente filosófica: el krausismo. Ahora bien, situado el epicentro del terremoto político en 1875, algo tendrá que ver en esta historia la decisión del ministro de Cánovas, Manuel Orovio, al fimar sendos decretos, en febrero de ese mismo año, por los que expulsa a numerosos profesores de la Universidad, entre ellos Salmerón, y suprime la libertad de cátedra. ¿Qué podía hacer un kantiano ante este giro conservador, apoyado en el catolicismo intransigente, que exigía supervisar textos y programas, sobre todo en lo referente a la línea moral? Revilla tuvo experiencia directa de este

acoso de catedráticos católicos en su oposición a la cátedra de Literatura que obtuvo finalmente en 1876, iniciada cuatro años antes.

He de subrayar que, en definitiva, este libro –como edición de textos neokantianos apenas conocidos y como estudio de su contenido teórico e histórico– constituye sin duda alguna un hito fundamental tanto en la historia de la filosofía española del siglo XIX, como en la historia de la recepción española de Kant. Constituye, además, una perspectiva de análisis clarividente de un final de siglo, para España, fatalmente –o ‘merecidamente’– trágico.

Eduardo Bello

