

RESEÑAS

ARAGÜÉS, Juan Manuel (Coord.): *Gilles Deleuze. Un pensamiento nómada*, Zaragoza, Mira Editores, 1997, 105 pp.

Esta obra es, tal vez, el primer homenaje que se hace en España a Gilles Deleuze, fallecido hace tres años en París, uno de los grandes pensadores de este fin de siglo. El libro es el resultado de las terceras jornadas de filosofía promovidas por la fundación aragonesa «Rey del Corral». En estas jornadas participaron prestigiosos especialistas españoles en la obra de G. Deleuze, tales como Miguel Morey, F.J. Martínez, José Luis Pardo y José Luis Rodríguez y un profesor invitado de la Universidad Libre de Bruselas, P. Verstraeten. Ellos son los coautores de esta obra, junto con su coordinador J.M. Aragués.

La fascinación que ejerce el pensamiento de Deleuze sobre aquellos que de un modo u otro hemos intentado adentrarnos en él es tal que muy difícilmente uno logra escapar a las redes de su estilo y, por qué no, de su lógica. Por esto, me atrevería a clasificar los estudios que en este texto se presentan en dos bloques: por un lado, los que, utilizando una vez más términos deleuzianos, despliegan, ensanchan, tratan de encontrar una fisura en un pensamiento que, paradójicamente, es la apertura misma; por otro lado, los que se repliegan sobre el propio pensamiento deleuziano tratando de iluminar sus oscuros recovecos, rodeos, pliegues y dobleces. Veamos brevemente cada uno de estos trabajos.

El primero de ellos, «Los problemas deleuzianos de la subjetividad» de J.M. Aragués, se encuadra en el primer bloque, pues polemiza con Deleuze en dos aspectos principales de su teoría de la subjetividad, en la reivindicación de una subjetividad selectiva y diacrónica, así como en la utilidad del concepto de ideología que Deleuze rechaza. Así, dice Aragués: «la descripción que Deleuze realiza de la subjetividad, aunque acertada en lo que se refiere a su consideración de efecto de un exterior, resulta inadecuada en algunos extremos. No es posible entender la subjetividad únicamente

como un efecto de superficie, radicalmente inestable y volátil...». Este es el punto en el que Aragués no coincide con Deleuze y, por ello, pretende ensancharlo, intentando obtener de él otras posibilidades.

F.J. Martínez, en «El pliegue como categoría ontológica en el pensamiento de Deleuze», hace una muy buena síntesis del pensamiento deleuziano a partir de su categoría de pliegue. Pero quizás lo más interesante comenzaría allí donde F.J. Martínez lo deja, cuando dice: «Como conclusión, podríamos preguntar ¿cuáles son hoy nuestros cuatro pliegues?; ¿cuál es nuestra materialidad, nuestro cuerpo sometido a la dieta y al deporte o destruido por las drogas y el stress?» Responder esas y otras interesantes preguntas que allí se hacen es tal vez la tarea que la filosofía deleuziana nos impele a realizar, pues si no, se corre el riesgo de ir contra su propio pensamiento, creando una nueva y posmoderna escolástica.

Miguel Morey, en «Conjeturas sobre el delirio», también realiza una magnífica síntesis del pensamiento deleuziano, esta vez a partir de la categoría de delirio. Morey nos muestra aquí una gran dominio de todos los registros de la filosofía deleuziana, expuestos con gran rigor y fidelidad. José Luis Pardo en «De cuatro fórmulas poéticas que podrían resumir la filosofía deleuziana» dedica una parte muy interesante a la reflexión sobre el tema de la muerte. J.L. Rodríguez García, con su artículo titulado «En qué sentido la locura y la escritura desértica pueden expresar estados subversivos», intenta plantear cómo la locura y la escritura son subversivas «en la medida, dice, en que significan un estar no analgésico en relación a los ejes de la producción y reproducción del capital y de las pretensiones simbólicas del modelo panóptico». Su análisis expone las vías por las que la figura del esquizo, tal como es presentada en el *Antiedipo*, o la figura del escritor desértico, es

decir, aquel que inventa dentro de la lengua una lengua nueva, una lengua extranjera, alcanza a subvertir «la territorialización, la codificación de flujos, urbanizada por el poder, encuentra su fundamento en el esfuerzo platónico y la reducción edípica del freudismo». Verstraeten, finalmente, en «La cuestión de lo negativo en Deleuze», mantiene una posición claramente polémica en cuanto al papel de lo negativo en el pensamiento de la diferencia, ya que, según él, no está en absoluto claro que se pueda prescindir de la negatividad como manifestación o experiencia de lo otro, de lo diferente. Deleuze rechaza lo negativo y se opone claramente a la dialéctica hegeliana en casi todas sus obras. Verstraeten trata de mostrar, por su parte, cómo Deleuze no consigue superar la noción de

«diferencia determinada» y cómo, además, su propia concepción de la diferencia estaría sometida *malgré lui* a la lógica de la oposición-negación, ya que es por oposición a las concepciones racionalista y hegeliana como el mismo Deleuze trata de afirmar su visión de la diferencia. Este artículo, pues, como el primero, frente al resto, trata de encontrar fisuras en el pensamiento deleuziano, intentando desplegarlo hasta ensanchar sus límites. Ambos artículos son, por esto mismo, los más polémicos.

Para concluir, recomendamos la lectura de este libro, que nos invita a profundizar en el pensamiento de Deleuze a partir de las diversas y ricas lecturas que de él aquí se nos ofrecen.

Asunción Martínez Mellado

ARENAS, L., MUÑOZ, J. y PERONA, A.J., (eds.): *El desafío del relativismo*, Madrid, Trotta, 1997, 276 pp.

Asegura Laudan en el prefacio de su *Science and Relativism* (1990) que el ascenso del relativismo en Occidente es la manifestación de hostilidad al intelecto más desatinada y perniciosa de nuestra época. Incluso J.J. Sebrelli ha hablado de él como una de las formas destacadas de «asedio a la Modernidad». En esta línea, podemos comprender el acierto con el que Luis Arenas, Jacobo Muñoz y Ángeles J. Perona han dado título a un conjunto de ensayos: *El desafío del relativismo*. Pero, ¿qué desafiaría el relativismo? ¿Desafiaría a la misma racionalidad, como apunta Laudan? En palabras de los editores, el relativismo «es un ataque sistemático a la pretensión de universalidad de nuestras prácticas (ya sean epistémicas, éticas o estéticas)» (p. 9).

Evidentemente, en el contexto de tal relativización hay que situar la crisis del positivismo en los años sesenta. Lo que podríamos denominar filosofía postpositivista —desde filósofos de la cultura como Rorty hasta teóricos de la ciencia como Latour— parece creer que hay argumentos poderosos para denunciar y renunciar, en nombre del

relativismo cultural, a ciertas nociones clave de la tradición epistemológica positivista (objetividad, verdad, racionalidad, progreso científico...). Ahora bien, si en sentido negativo, la definición del relativismo no presenta problemas, no hay duda de que el repertorio de estrategias relativistas es muy variado. Tan variado que justifica los puntos de vista suficientemente plurales que aparecen en el libro.

El desafío del relativismo comienza con dos apartados en los que los autores, desde prismas diferentes, tematizan el problema de la validez de ciertas prácticas cognoscitivas. En el trasfondo de todas las contribuciones aparece la misma pregunta: ¿resulta independiente —y en qué grado— lo que aceptamos que son las cosas de la manera en que las cosas son? Si, como señala Jacobo Muñoz, sabemos desde Wittgenstein que nuestras convicciones, juicios y pensamientos anclan en juegos lingüísticos, en «comunidades de certeza», en «formas de vida», socialmente operantes, la pregunta pertinente no sería *qué es lo real*, pues, más allá del pluralismo cognoscitivo, habría que pensar en

un pluralismo ontológico (p. 22). Mas, resulta claro, como sugiere Ángeles J. Perona (pp. 118-120, que la plasticidad de lo real, aunque pensemos *contrafácticamente* en un mundo objetivo único e idéntico para todos, abona tesis antirrealistas.

Los caminos transitados por los relativistas no se limitan al antirrealismo; sus senderos, como muestran la tercera y cuarta parte del libro, son muchas veces laberínticos. De hecho, por ellos han transitado feministas, apologistas religiosos, contraculturales, neoconservadores y postmodernos para pasear causas sociales y políticas muchas veces incompatibles. De cualquier forma, hay un sentido del relativismo que no ha sido reconocido por lo general, incluido el mismo Larry Laudan, y que señalan con acierto los editores en la presentación del volumen: el relativismo puede ser interpretado como la instancia crítica mediante la que Occidente va diluyendo algunos de sus más enquistados prejuicios, pero sólo con la intención de

establecer sólidamente nuevas opiniones. Aun sin citarlo, con Popper admitirían que somos prisioneros en todo momento en el marco general de nuestra cosmovisión, de nuestras teorías, de nuestras expectativas, incluso de nuestro lenguaje; pero seríamos prisioneros en un sentido *pickwickiano*: si lo intentamos, en cualquier momento podemos escapar de nuestro marco general. Es indudable que nos encontraremos de nuevo en otro marco, pero será uno mejor y más espacioso. Por eso, si el punto central es que siempre sea posible una discusión crítica, habría que decir con los editores de *El desafío del relativismo*, pero esta vez frente a Popper y Laudan, que «ninguna inteligencia que aspire a una mínima ilustración puede dejar de reconocer las ventajas metodológicas de ciertas dosis de relativismo bien administrado» (p. 14).

Eugenio Moya Cantero

BELLO, Eduardo: *La aventura de la razón: el pensamiento ilustrado*. Madrid, Akal, 1997, 144 pp.

En contra de las tesis postmodernas, el autor de este libro no sólo defiende el interés y vigencia del pensamiento ilustrado en el ámbito de la historiografía, donde resulta abrumador el número de investigadores centrados en el Siglo de las Luces, sino también en el campo filosófico, sobre todo en la discusión jurídico-política y moral. Eduardo Bello comparte la opinión de Habermas de retomar, completar y revisar el proyecto de modernidad formulado durante el período ilustrado, pues sigue siendo válida la pretensión de transformar racionalmente las condiciones de existencia a través del desarrollo autónomo de las ciencias *objetivantes*, de la moral, del derecho y del arte. Pero el mismo Foucault, en sus seminarios sobre el texto de Kant *Was ist Aufklärung?*, confirmaba la actualidad de la Ilustración cuando remontaba hasta dicha época el origen de la «interrogación filosófica que problematiza a la vez la relación con el presente, el modo de ser histórico y la constitución de sí mismo como sujeto autónomo». Kant, en el es-

crito analizado por el *genealogista*, acertó a definir la *Aufklärung* como un proceso de autodesarrollo o autonomía personal. A juicio de Bello, el papel preponderante que aquí juega la *libertad* explica las aporías de la modernidad (Adorno y Horkheimer), por cuanto la autodeterminación ética no es un don o una herencia natural del hombre, sino el fruto de un trabajo o de un esfuerzo individual que, en situaciones de extrema dificultad, puede convertirse en una carga (Cassirer). En esta situación se produce a menudo una retirada libre de la libertad: muchos hombres prefieren permanecer en su *autoculpable minoría de edad* o someterse a un *Gran Inquisidor* antes que afrontar el dilema de la responsabilidad y las dificultades planteadas por una resolución personal y libre.

Para el autor de *La aventura de la razón*, la *Encyclopédie* es la más ejemplar expresión de la lucha por la libertad intelectual y moral entablada durante el *Siècle des Lumières*. La empresa de Diderot y D'Alembert se caracteriza por ser si-

multáneamente un diccionario razonado y una enciclopedia que abarca el conjunto de los saberes conocidos. Bello resume en cierta forma la esencia de las *Luces* a través de cuatro conceptos que ocupan un lugar destacado en el *dictionnaire raisonné: Philosophie, Raison, Critique y Homme*. El protagonista de este Siglo, el *philosophe*, es tanto un hombre movido por la razón como un sujeto experimentado y capaz de actuar en la sociedad con el propósito de transformarla. Esta reconciliación entre teoría y praxis vuelve a poner de *moda* la figura platónica del rey-filósofo, el cual se mueve en un mundo donde la fe en la revelación sagrada y en el valor de la tradición pasa a un segundo plano. Ahora, la legitimidad de los gobiernos se funda en el consenso de los ciudadanos y en el contenido racional y justo de las normas. La inscripción del último tomo de láminas de la *Encyclopédie, el triunfo de la Verdad revelada por la razón*, refleja nítidamente la confianza en una *Raison* que, aun limitada —como señalan D'Alembert y Kant—, hace posible la novedad y el progreso. Mas esta facultad ha de ser en primer lugar *crítica*, esto es, ha de separarse estrictamente de la fe religiosa. De ahí que sea preciso seguir el ejemplo de Descartes, Spinoza o Pierre Bayle y sacudirse el yugo de la escolástica, de la opinión y de la autoridad. Por este motivo, el centro de las ciencias ya no es Dios, sino ese hombre racional que, reinsertado en el orden de la naturaleza y a salvo de la coacción del pecado original, asume libremente su *destino* y se convierte en fin último de su obra.

La segunda parte de este libro analiza brevemente los principios políticos y morales que la Ilustración nos ha legado en su acepción más depurada. Según Bello, las obras de Locke, Montesquieu, Rousseau y Kant contienen las bases de la democracia moderna: el principio de la legitimidad contractual del poder político, la soberanía popular, la primacía del legislativo, la división de poderes y el proyecto de una constitución en la cual libertad y legalidad se hallen perfectamente articuladas. No obstante, *La aventura de la razón* plantea también el problema de la democracia ideal o directa y de la efectiva separación de los poderes públicos. Podemos leer así en sus páginas la críti-

ca de los franceses Eisenmann y Althusser a Montesquieu por conservar la anacrónica función constitucional de los cuerpos intermedios o nobleza. En el fondo, estos autores, como también Jellinek y Carl Schmitt, al admitir la división de competencias y no la separación de poderes, asumen el testamento del despotismo revolucionario, la moderna teología política, y no la herencia del Estado constitucional y federal basado en la censura pública o en la necesidad de limitar la arbitrariedad del poder supremo. Por eso acierta Bello cuando subraya la función censora (*le pouvoir arrête le pouvoir*) de la separación de poderes, si bien Maquiavelo, Althusius o Spinoza ya habían advertido que una *gran potestad no puede mantenerse dentro de sus límites sin una cierta coerción o moderación confiada a otros*. En cuanto a la meta de una democracia verdadera, perfecta o directa, el propio Rousseau sostiene su imposibilidad. La antropología del ginebrino no permite hacer realidad el ideal de una comunidad donde todos los ciudadanos puedan ser magistrados y desaparezca la escisión entre el ejecutivo y el legislativo, entre el poder y el querer. El autor del *Contrat Social* parece abogar de este modo por una democracia representativa o por una representación *constitucional*, muy distinta de la representación *existencial* hobbesiana que confunde soberanía y gobierno.

Además, el libro hace *un breve recorrido por la filosofía moral del pensamiento ilustrado*. Especial interés adquieren las reflexiones en torno al problema de la justicia y de la paz internacional. El profesor Bello comienza criticando la famosa distinción entre libertad de los antiguos (positiva) y libertad de los modernos (negativa) o el *presunto* conflicto entre libertad e igualdad (Hume *versus* Babeuf, libertarismo de Nozick *versus* igualitarismo de Nielsen). Por contra, defiende el plan rawlsiano de reconstruir la teoría contractualista de Locke, Rousseau y Kant a fin de que el acuerdo sobre los principios de libertad e igualdad supere el conflicto entre los objetivos sociales (justicia) e individuales (felicidad). Por esta razón, la justicia como equidad (*Justice as Fairness*) descansa en el derecho a igual consideración y respeto en el diseño de las instituciones públicas. Finalmente, esta obra sobre el pensamiento ilustrado tampoco olvida la gran

lección política de Rousseau y Kant: *el proyecto de paz perpetua* sólo será viable cuando se ponga término a la dinámica de la *ratio status* absolutista, es decir, cuando se instaure un nuevo marco internacional donde concurren Estados provistos de una constitución republicana. De ahí la pertinente crítica de Rousseau a los proyectos absolutistas del abate de Saint-Pierre y de Enrique IV, fundados, en un caso, en la identidad cristiana de Europa, y, en el otro, en la necesidad de una última guerra que prepare la paz inmortal. A diferencia de Thomas Paine, el autor del *Contrat Social* pensaba que el monarca francés, tras haber puesto fin a las guerras civiles entre católicos y

hugonotes con su política de neutralidad religiosa, intentaba consagrar a Francia como primera potencia continental. Sin embargo, escaso eco tendrán las palabras de Rousseau, pues Napoleón, dos siglos más tarde y después de superar otra guerra civil, pretenderá llevar hasta sus últimas consecuencias el sueño interrumpido del Borbón. Por tanto, la *Unión Europea* debería inspirarse —como concluye Eduardo Bello— en el opúsculo kantiano *Zum ewigen Frieden* antes que en la mítica Liga de naciones diseñada por Enrique IV.

Antonio Rivera García

DELEUZE, Gilles: *Crítica y Clínica*. Barcelona, Anagrama, 1996, 211 pp.

G. Deleuze murió el 4 de noviembre de 1995, víctima de las lesiones que se causó al lanzarse por la ventana de su apartamento en la avenue Niel. La presente reseña tiene una doble intención: comentar el último de sus libros (1993), traducido al castañano el pasado año, y hacer un homenaje al que fuera uno de los pensadores franceses más importantes de las últimas décadas.

Quisiera exponer muy brevemente cuales son los caracteres de este singular pensador tan atractivo y provocador, como poco estudiado, e insuficientemente conocido.

La primera característica que cabría señalar y que tal vez explique en parte ese relativo desconocimiento, es la dificultad e incluso cripticismo que entrañan algunas de sus obras. Esta dificultad se debe a lo que se podría considerar su segunda característica, aquella que lo convierte en un pensador original, esto es, su continua ruptura y distanciamiento respecto de lo ya pensado y ya dicho. Su afán por hacer «saltar los goznes» del lenguaje para adentrarse en un mundo desconocido, despoblado, descolonizado, donde el lenguaje, al límite de sí mismo, nos permita experimentar otros espacios, otras voces, atisbar e incluso zambullirnos en las oscuras aguas del caos y de la sinrazón.

Deleuze define la filosofía como la disciplina

que consiste en crear conceptos. Él, sin duda, es un filósofo, pues su obra es un ejercicio vivo de creación, y como en todo creador, innovador por naturaleza, su pensar y su lenguaje a menudo resulta difícil, cuando no inquietante.

La tercera característica es la que le define como un pensador del límite, del Afuera. Por ello su andadura va siempre en esa dirección, o dicho con otras palabras, Deleuze se encuentra siempre al borde, en el límite entre razón y sinrazón, el delirio no es sólo para él un tema recurrente de reflexión sino también y sobre todo un locus, un lugar a partir y desde el cual pensar. «Pues el problema, dice, no estriba en superar las fronteras de la razón, sino en atravesar como vencedor la sinrazón, entonces se puede hablar de *buena salud mental* aunque todo acabe mal».

Es este último carácter de su pensamiento lo que lo convierte en un autor tan apasionante. Por esto otros han dicho de sus obras: «Especialmente en los libros en colaboración con Guattari, el orden de los conceptos provoca al lector, llevando al límite su capacidad de comprensión, y acaba por despertar en él, como en un preámbulo de seducción amorosa, la pasión por lo extraño» (Archipiélago, otoño 1994).

G. Deleuze, valiente hasta el final, vivió y pensó toda su vida peligrosamente, rondando el abismo,

experimentando allí donde solo otros excepcionales se atrevieron a experimentar, al límite, siempre al límite. Al final, una vez más, no esperó a que el cuerpo como organismo le llevase a traspasar el último límite, sino que decidido se adelantó. Mi homenaje a este pensador consiste fundamentalmente no en exponer aquí mi reconocimiento, lo que supondría no haber comprendido una palabra de su filosofía, sino en agradecer lo que ella me ha hecho experimentar: la crítica y la necesidad de búsqueda de posibles líneas de fuga para superar el anquilosamiento y la esclerosis que produce el pensamiento académico. Asimismo considero otra forma de honrar la figura de Deleuze, animar a aquellos que no le conocen a que lo hagan, con este fin reseñamos su último libro *Crítica y Clínica*.

En esta obra Deleuze expresa una vez más su inquietud e interés por la relación entre literatura-escritura y delirio. Pero esta relación hay que entenderla en los términos que él establece cuando dice: «...el escritor, como dice Proust, inventa dentro de la lengua una lengua nueva, una lengua extranjera en cierta medida. Extrae nuevas estructuras gramaticales o sintácticas. Saca a la lengua de los caminos trillados, la hace delirar». Deleuze trata, pues, a través de los diversos textos que configuran esta obra, de mostrarnos los caminos y

viajes realizados por aquellos autores que se han atrevido a transitar en los lindes del lenguaje, y han conseguido de este modo esquivar la locura. Pues el delirio cuando va ligado a la literatura no es sinónimo de enfermedad o estado clínico, sino de «buena salud». «La literatura es una salud» nos dice aquí Deleuze, porque a través de ella el delirio se convierte en la creación de una posibilidad de vida. La creación de una nueva lengua es también la creación de un nuevo modo de ver, de oír, de experimentar, en una palabra, de vivir cuando los viejos caminos de la vida se han vuelto ya intransitables.

Deleuze elige autores como Lewis Carroll, Lawrence, Masoch, Kafka, Artaud, Melville, pero también autores como Kant, Spinoza, Nietzsche, Hume, a los que el propio Deleuze ha hecho delirar en la creación de un nuevo pensamiento.

Para concluir, recomendar la lectura de esta obra en la que Deleuze, una vez más, tiene la virtud de sorprendernos con sus originales lecturas, que nos muestran lo imperceptible, lo impenso, lo que fluye por aún vivo, en todos aquellos autores de los que trata.

Asunción Martínez Mellado

DUQUE, Félix: *La Estrella errante. Estudios sobre una apoteosis romántica de la historia*, Madrid, Akal, 1997, 194 pp.

El autor de *Los destinos de la tradición* (Barcelona, 1989) y de *Hegel: la especulación de la indigencia* (Barcelona, 1990), entre otros, nos ofrece ahora un libro de evidente interés tanto para filósofos como para literatos, concretamente para especialistas en el romanticismo.

Tras la noche febril europea que puntualmente inaugura la Revolución francesa, como era de las revoluciones, queda extendida como mancha no borrada aún la huella de una «conciencia del mal» que tiene por culpable y único fracasado al movimiento romántico. Desde entonces, el oscurecimiento confuso e incierto se cierne sobre el brillo

de esa gran estrella ecuménica que avisaba a los románticos de visiones venideras.

Ahora, en este negra espesura de Europa, en el espacio residual que la maquinaria tecnocientífica ha configurado, aparece un anhelo. Pues, en ese espacio de insensibilidad tecnócrata, todavía almas más profundas se atreven a atisbar en su melancólico estado el sentimiento inmenso de esta lejanía, que los mantiene distantes de aquella estrella errante que anda oculta por el Universo. Es su ausencia, la que marca la pauta nostálgica de su invocación, la que impulsa el hilo compositivo de este ensayo a configurar una

«tipología de su falta» o una «escatología» en un doble sentido.

En tanto plasmación de un sueño futuro, que adelanta la apoteosis de nuestra historia, entendida aquí como espacio de finitud en el que se proyecta el cumplimiento de un pasado originario. O, en otro sentido, como fractura en la aprehensión instantánea de su entero suceder que, anacrónicamente, a modo de espectáculo muestra una plasmación totalizadora. Aquí es mostrada la historia en su completa brillantez, para sacar a luz un nuevo aspecto que en la movilidad progresiva de aconteceres escapaba. Ahora, en su inmovilidad inmediata, sale a la luz paradójicamente el destello de su «vano suceder»: «La desesperanzada mostración de que todo era espectáculo, incluyendo los espectadores (...) el vano que antes entretenidos como estábamos en el desfile de los diversos números había quedado sepultado en el olvido» (p. 6). Es Nietzsche el que apunta este nuevo sentido de apoteosis en contraposición al cristianismo. Ocupando así el capítulo III de este ensayo, «Nietzsche y la arqueología romántica de la cultura», con las tres tesis fundamentales: «La lucha abierta contra el romanticismo decadente», Schopenhauer y Wagner, para contraponer a ellos la defensa de los altos ideales de la *Frühromantik* (desde Kant, Schelling, Hölderlin, Novalis y los hermanos Schlegel), herencia continuada por la *Heidelberg romantik* (Creuzer, Görres...) y que coincide en el mutuo esfuerzo por establecer una «Nueva Mitología en suelo alemán que lograra unificar bajo una base mítica (generadora a su vez de una Nueva Cultura), la Nación dividida» (p. 77). Llegando, pues, al más excelso valor ecuménico de una Comunidad reconocida culturalmente en sus símbolos de mutua pertenencia. A este simbolismo integral, en la constitución misma del hombre se ha llegado a través del ejercicio arqueológico de la cultura que ha desvelado al Arte «como único motor oculto de la ciencia y la cultura». Conseguir que «el Arte vuelva a ser Naturaleza orgánica y articulada», es el más elevado cometido que se proponen los románticos; el llamado «Sueño Romántico de Europa», título que encabeza el cap. IV. Entendido como una reinvencción de Europa, «patria común, promesa in-

nuce de la humanidad unificada» bajo una espiritual instancia: la Religión que, siguiendo etimológicamente su pureza significativa, *religare*, religue a su originaria pertenencia cada uno de los elementos que hoy andan perdidos en el exilio irreconciliable. La fuerza unificadora llega de la potencia de tres fuentes: «amor, como forma de autoconocimiento, muerte como iniciación en el mundo invisible, y poesía como ejercicio de la infinita consciencia en constante trascendencia» (Novalis). Si se hubiera alcanzado el cumplimiento de este grandioso sueño romántico, no ocurriría hoy que en la internacional comunidad europea, en la cual se supone que no existen fronteras, aunque sí diferencias culturales, lingüísticas, históricas evidentes, cada cual es un extranjero para el otro. Y el exiliado por excelencia, el romántico «Wanderer, der heim will» (un peregrino que ansía volver a su hogar), vive a contra-tiempo, al igual que la ruina, sabiendo que está aquí, pero que es otro su tiempo.

Realizada la arqueología de la cultura, la historia se revela como un fatuo espectáculo llevada a cabo por una deseante voluntad que se ejercita en el ardor de la posesión para acabar finalmente poseyéndose a sí misma.

El romántico es el primero que se percata de la «extraña intensidad» de esta ineludible fuerza humana, «la fuerza enigmática del genio». Que en la desmesura de su impulso puede llevar al hombre a su excelsitud divina (ser héroe o hijo de dios), o en dirección descendente (abismarlo en su baja naturaleza) convertirlo en la estrella apagada y errante de Lucifer. Será en el primer capítulo de este ensayo donde se realice una caracteriología de la figura central de la estética romántica. Desde la propuesta titular, «espíritu que guía y que protege», se desencadena un proceso crítico que irá constituyendo el concepto de genio a través de las más desconcertantes paradojas, que el propio Kant sufre cuando trata de crear tal concepto. La «bestia paradójica» late tras la medida y coherente letra kantiana; y es preciso, por ello, atar tan deshilachadas fuerzas en un entretejido sistema. El concepto de genio acabará siendo configurado como el encuentro mismo (*das Gegend*) de las fuerzas unificadoras, que en el caso de la existencia humana permanecen en un desvarío irre-

conocible: la Naturaleza en tanto libertad absoluta del espíritu para plasmarse en creaciones originales, puro talento y aptitud para todo tipo de fines, que sigue inconscientemente una legalidad indeterminada general. Es prevenida, en su exaltado impulso de infinita actividad, a que pueda caer en un delirio ininteligible y deformador de la realidad por una contrafuerza: la racionalidad didáctica de la *Kultur*. Con tal añadidura, traída desde la facultad del gusto en la «Crítica del Juicio estético», se consigue aplicar la reflexión racional sobre la creación genial, para que así ésta deje de ser pura tosquedad inocente y se convierta en obra de arte bella.

Los genios propiamente dichos son «demonios del hondón del tiempo», y como tales, quedan relegados a «épocas oscuras de la humanidad naciente». En la época ilustrada se convierten en artistas clásicos «cabezas funcionales» (*Gute Kopft*), cuya actividad didáctica determinada por una propedéutica del gusto cumple una función social de comunicabilidad. Sin embargo, el romántico se rebela contra esta acción domesticadora que anula la especificidad originaria de su naturaleza. Sobre esta reivindicación trata el capítulo II, «El Satanismo de la estética romántica», el cual bajo la figura de Satanás entendido como «pura Naturaleza, lo Rebelde a número y medida, la rotura de toda ratio y relatio, y que se dispersa en múltiples acepciones...», dibujará el campo específico de la estética romántica: «La prosa del Mal», llegando pues hasta el mismo Baudelaire. La estética es el único refugio posible de esta figura marginal;

«contra-esencia» (*Unwesen*) que no encuentra justificante ontológico alguno, es pura apariencia, máscara (desplazamiento sin fin del significante), margen del tiempo, aversión (*das Widrige*), admonición, extra-vagancia (*Unfug*), impotencia (*ohnmacht*). Es la figura prosaica por excelencia por no «encajar en el entramado armónico de lo bello», y sin la cual no habría estética romántica. Diversas teorías estéticas en este capítulo: el formalismo de Erhard, el emanatismo goetheano, y la satanología de Schelling y Baudelaire intentarán hacer justicia a esta figura marginal.

Finalmente, tras los últimos pasos, que andarán el «Territorio del Mal», Heidegger y Paul Celan: cap. IV, «El tránsito y la Escoria. Las escatologías de Heidegger y Celan», llegaremos al mismo espacio marginal y, reconociéndonos con Heidegger «estación del instante» (*Augenblicksstätte*), visionaremos el último Dios, «El Dios Tránsito»: el umbral mismo del Nacimiento y la Muerte. Ya no es Dios sino el Altísimo (*das Höchste*) «conjunción íntima y extrema de todas las experiencias de lo divino (...). Un Dios, más allá de todo teísmo, ateísmo o panteísmo, un Dios como ente presente, culminación de la scala entium». En este espacio marginal en donde ya no existe lo sagrado, el poeta no puede traer la redención a la palabra. Esta es ahora la «contravoz» de los desposeídos y apátridas que olvidaron la contraseña (*shibboleth*) de la Comunidad que los reconocía.

M. Ángeles Roda Ortín

FERRER, Urbano: *Filosofía Moral*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, Murcia, 1997, 355 pp.

Del profesor de Filosofía Moral de la Facultad de Filosofía de la Universidad Murcia ha brotado este tratado de ética, tanto en su vertiente práctica o aplicada como en su análisis más general. El empeño puesto en un libro de facilitación de la labor de los alumnos ha dado su magnífico fruto. Es, sin duda evidente, la enorme precisión tanto en

el lenguaje científico como en la metodología expositiva. Es un claro reflejo de la formación germánica de este filósofo.

El autor apuesta por prescindir de un puro tratamiento histórico de la ética, encaminándose hacia un análisis más general (sistemático) que abarque los principales temas que hoy día preocupan a

la filosofía moral. En ningún caso, el profesor Ferrer trata de estancar los diferentes temas tratados, muy al contrario, sostienen todos una ilación continua que pergeña una visión estructurada de este ámbito del conocimiento. El mismo autor promete un segundo tratado de ética aplicada que conllevaría un completo estudio de la ética en los albores de la filosofía española de fin de siglo.

El libro se halla dividido en un prólogo, de carácter epistemológico, donde se analizan tanto las cuestiones de carácter terminológico, como el vocablo ética (*ethos*), así como su diferencia con la moral, entendiendo esta última como la conformidad con la conciencia. Finaliza esta primera parte con una pregunta acerca de la posibilidad de una síntesis entre experiencia y razón, que desenvuelve en diálogos con Habermas y Bubner. Concluye defendiendo que tanto una como otra pueden ser fuentes del conocimiento moral.

En la primera parte del tratado realiza una aproximación a la ética desde diversos ángulos (sociológico, jurídico, histórico, político y económico). Respecto al primer análisis (Ciencia social y ética) trata de transitar de conceptos puramente sociológicos a sus supuestos éticos y lo analiza desde tres puntos de partida básicos: la socialización secundaria (E. Goffmann), la prescriptividad social y la solidaridad como síntesis entre unidad y pluralidad en la vida social. En cuanto a la relación Derecho-Moral, establece la necesaria aproximación fenomenológica entre ambas realidades como interconectadas, y atiende a la ética como impulsora de los cambios en el Derecho. Respecto al ámbito histórico, concluye su meditación con la siguiente frase: «...no son las decisiones humanas que pasan a la historia las que componen el cuerpo histórico, sino más bien sus términos intencionales.» (p. 70) En el capítulo V analiza la tensión

ética y política, haciendo una importante referencia al Bien Común como finalidad esencial para que el poder político sirva y proteja los derechos fundamentales del hombre. Por último, hace referencia los postulados éticos de la Teoría económica concluyendo que el acto económico como acto humano «... no puede ser axiológicamente neutral.» (p. 116).

En la segunda parte hace una fundamentación de la ética y de su contenido, a través de sus conexiones con la Antropología (dentro de la cual defiende el imprescindible carácter ético del hombre), con la Ontología (el Bien Moral como inextricablemente unido al ser del hombre) y con la Axiología (planteándose como tema novedoso la imputabilidad al sujeto del error en el conocimiento moral que guía la acción de cualquier sujeto). Finalmente, deseo señalar el estudio que aparece en el libro de la persona en su dimensión moral como acicate para una profundización de las vertientes social y política, destacando que «mientras que las dimensiones jurídica y social de la persona abarcan por principio un radio universal, su faceta política es por definición lo particular.» (p. 327).

Finalmente, me gustaría señalar el carácter eminentemente pedagógico de la obra que presenta el profesor Urbano Ferrer, caracterizada por una dimensión plurivalente y cuasiomnicomprensiva de su verdadero talante: un aliciente para seguir amando la sabiduría.

La obra representa una síntesis de los temas básicos de la ética general, en la que el autor muestra, junto a su formación clásica, la apertura a los jalones distintivos de la ética contemporánea, estableciendo en ocasiones un diálogo fecundo no exento de puntos de vista críticos.

Isaac Payá Martínez

FRANZINI, Elio: *L'Estetica del Settecento*, Bologna, Il Mulino, 1995, 200 pp.

Elio Franzini, profesor de Estética en Milán, traza brillantemente un mapa de la compleja historia de las ideas estéticas en el s. XVIII, contribuyendo con este trabajo a la colección que, dirigida por Remo Bodei, profesor en Pisa, la editorial Il Mulino está publicando relativa a cuestiones estéticas. Franzini afronta desde el inicio la complejidad de este período que no se deja atrapar por fáciles síntesis, a costa a veces de excluir problemas o autores. Inteligentemente parte del supuesto de que, aun no siendo posible a priori una síntesis de conjunto, sí es posible encontrar nudos teóricos que una vez localizados y analizados pueden conectarse entre sí. En esta línea metodológica parte de una constatación a menudo no suficientemente evidenciada o trabajada: la necesidad de considerar las investigaciones sobre cuestiones estéticas de los autores del s. XVIII entrelazadas de manera íntima al espíritu mismo de su siglo, que Franzini hace recaer en la fórmula leibniziana «unidad en la variedad». Es decir, adopta desde el principio el supuesto de que las ideas estéticas de este período adolecen de la misma dificultad que el mismo siglo, y que los estudios sobre ello deben coherentemente reflejar tal situación. Unidad en la variedad de reflexiones sobre temas estéticos es la meta que pretende alcanzar este libro, acertando nuevamente al privilegiar los problemas tratando solamente después los análisis que de ellos se realizaron por países, logrando así integrar las particularidades locales. Franzini nos lleva así a realizar un «viaje» que con la excusa de las cuestiones estéticas nos lleva a recorrer el siglo XVIII, un siglo también caracterizado por el viaje, un viaje entre la regularidad y la irregularidad, entre la razón y la pasión, haciendo notar muy bien que es sobre todo en la tematización de estas cuestiones estéticas que el s. XVIII se deja difícilmente asir por el cliché de la racionalidad y la luz, siendo más bien una difícil travesía entre lo luminoso y lo oscuro, entre la naturaleza y la historia, siendo esta cuestión resaltada en numerosos lugares y tratada como verda-

dero problema del siglo lo que es un gran acierto, aunque posiblemente sea una cuestión a desarrollar más ampliamente, lo que no es tanto una carencia del libro como una cuestión que va más allá de una publicación de este tipo. Mediante la metáfora del viaje, el autor intenta ser fiel también a la cronología, partiendo de finales del s. XVII con la polémica sobre los antiguos y los modernos y las ideas de Locke sobre la sensibilidad, trazando luego los mapas conceptuales más importantes del s. XVIII en cuestiones estéticas: belleza, sublime, genio, gusto, la cuestión de las bellas artes y las relaciones entre estética y conocimiento. El libro es por todo ello más que un fácil manual, una verdadera aproximación crítica y seria, sin olvidar a nadie, de Locke y Perrault a Kant y Schiller pasando por Leibniz, Wolff, Baumgarten, Winkelman, Herder, Du Bos, Hutcheson, Crousaz, Diderot... y recogiendo todas las problemáticas que se presentaron. Todo ello tratado con el máximo rigor que le cabe a una publicación de este tipo, atenta a los enlaces teóricos que por doquier surgen en estas cuestiones y siendo coherente con el planteamiento inicial: las reflexiones estéticas del s. XVIII son inseparables del desarrollo filosófico y cultural que las envuelve, en un siglo que como estas mismas reflexiones es «errante», viajero —aunque no es explícito el autor acierta al insinuar que incluso estos nudos teóricos relativos a problemas estéticos están más bien a la base del mismo s. XVIII, lo constituyen— y por ende *intuitivo*, siendo en el campo de las reflexiones estéticas que este concepto crece y se autonomiza. En suma, el libro es una aproximación inteligente y rigurosa al tiempo que breve —éste es quizás su mayor defecto— que nos aproxima a los problemas estéticos del s. XVIII de una forma ínsita a él: mediante un intuitivo viaje a través de ideas, países, autores.

José L. Lucas Saorín

GABIROL, Ibn, PAQUDA, Ibn, ALFONSO, Pedro: *Dichos y narraciones de tres sabios judíos*, edición de Joaquín Lomba Fuentes, prólogo de M^a Jesús Lacarra; Mira Editores, Zaragoza, 1997, 232 pp.

Los tres autores que son objeto de esta antología de textos didácticos (frases sentenciosas, ejemplos, comparaciones, historias, apólogos...) vivieron en lo que hoy es Aragón en los siglos XI y XII. Los tres se formaron en un ambiente social y cultural musulmán, pero profesaban la religión judía. El tercero de ellos, Mosé Sefardí, se convirtió al cristianismo tras la conquista de Huesca en 1096, pasó a llamarse Pedro Alfonso y escribió en latín. Ibn Gabirol, por su parte, redactó casi todas sus obras en árabe; fue filósofo, poeta y médico; el autor de esta antología publicó en 1990 la primera traducción en castellano de *La corrección de los caracteres*, obra escrita por Ibn Gabirol en el año 1045. Ibn Paqūda, por último, fue juez, teólogo, filósofo, escritor moralista y ascético; escribió en árabe el único libro cuya autoría podemos atribuirle con toda certeza: *Los deberes de los corazones*, traducido también por Joaquín Lomba (Madrid, 1994).

El objetivo principal de las enseñanzas de estos tres hombres es la adquisición de la sabiduría, entendida ésta no como acumulación de conocimientos, sino como arte de bien vivir. Para alcanzar la disposición de espíritu adecuada que nos permita manejarnos en este mundo y para obtener la capacidad de entender la aparente complejidad de la vida, hay que combinar, según estos sabios y tal como nos recuerda J. Lomba, «lo divino y lo humano, lo teórico y lo práctico, la ciencia con la moral, la filosofía con la vida práctica y cotidiana, el logro del éxito y la felicidad en este mundo y en el más allá tras la muerte». A explicitar este ideal de sabio dedica Lomba 20 páginas de su Introducción. Parte de los antecedentes platónicos, aristotélicos, estoicos y neoplatónicos, presentes en la cultura de la que participan los tres autores antologados, pasa por las enseñanzas al respecto que encontramos en los textos religiosos básicos del Islam y del Judaísmo, y llega a la pormenorizada relación de las virtudes y características necesarias para ser tenido por sabio en el ambiente andalusí de esa época.

Es éste, voluntariamente, un libro no erudito, aunque la materia se presta perfectamente a llenar el texto de notas que muestren el alcance y minuciosidad de la investigación realizada para poner a disposición del lector tales materiales. En esta edición de Lomba Fuentes las notas sólo pretenden aportar aclaraciones sobre el contenido de los pasajes y sentencias seleccionados. Pero nadie debe ignorar que una edición como la que estamos reseñando presupone dicha minuciosa investigación, de la que este libro es el resultado final. Para conocer los pasos intermedios, los datos en que se han apoyado editor y traductores, deberá el lector interesado acudir a los trabajos a los que se le remite.

Las traducciones son debidas al propio antólogo, menos la *Selección de Perlas* de Ibn Gabirol, que fue vertida al castellano por el hebraísta David González Maeso, y la *Disciplina Clericalis* de Pedro Alfonso, traducida del latín por Esperanza Ducay.

Como queda dicho, en este libro encontrará el lector cientos de frases y relatos que intentan ayudar al hombre en lo que más le importa, que es el bien vivir. La mayoría de los aforismos y apólogos no son propiamente creación de ninguno de los tres sabios, sino que ellos los han seleccionado de un rico fondo puesto a su disposición por la cultura que heredaron. La reacción del lector de hoy día ante esos consejos y admoniciones, su grado de aceptación, rechazo o indiferencia, variará sin duda de una persona a otra. Es indudable que mucho de lo que allí está escrito chocará con las corrientes hedonistas y agnósticas que ahora parecen hegemónicas.

Para terminar esta reseña, he seleccionado algunas frases sentenciosas que quizá puedan animar a la lectura del resto de los textos:

«Puedes curar cualquier forma de enemistad, salvo la que te viene de la envidia».

«El pensar, escondido, está guardado como en una cárcel de la que eres el dueño; en cambio,

revelado, te tiene atado en la cárcel a ti». «La muerte del hombre está en el tropezón de su lengua, más que en el de su pie».

Pero otro dijo: «La palabra verídica aventaja al silencio». Y otro: «Quien sabe hablar sabrá también callar oportunamente».

«Quien alardea de lo que no posee es como

aquél que se tiñe el cabello y, a poco que éste crece, le delata».

«Quien investiga las culpas de otros se guía por sus propias flaquezas».

Alfonso Carmona González

GOETHE, J.W. von: *Teoría de la Naturaleza*, edición de Diego Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, 1997, 251 pp.

Todo en ella es de una vez.

Sólo examínate a ti mismo en vez de a los demás:

¿eres nudo o corteza?

«Un Goethe científico» se reivindica en esta recopilación de textos hecha por el profesor D. Sánchez Meca, desde la visión de un Goethe obsesionado por encontrar una Teoría de la Naturaleza. Y se hace de este modo, pues erróneamente se ha tratado de exaltar sólo su vertiente artística, negando así la propia aspiración de Goethe a experimentar poéticamente la vida desde una mutua compenetración de ciencia y arte.

Este libro resultará ser, por tanto, algo más que una exposición del nuevo modelo científico que propone Goethe a su época. Es, sobre todo, un modo de hacer justicia a los motivos más profundos que guiaron su pensamiento: «Así, un hombre nacido y formado en las llamadas ciencias exactas no comprenderá fácilmente, desde una altura de su razón sólo razonante, que pueda haber también una fantasía sensible exacta, sin la cual no es pensable el arte». Goethe se justificará de nuevo en su proyecto de elaborar una Teoría de la Naturaleza: «Acercas de cómo esta aspiración científica se relaciona íntimamente con el impulso artístico».

Las analogías de pensamiento, que se establecen si se compara el aspecto científico con el poético-literario, son tan necesarios y evidentes que resulta imposible realizar una valoración crítica, discerniéndolas como esferas separadas, pues «la dimensión que pertenece al pensamiento está ínti-

mamente ligada al ámbito del poetizar y del configurar...» (p. 219). Así nos testimonia Goethe continuamente esta indisoluble vinculación en el proceder de su pensamiento. El editor, Sánchez Meca, establece en su estudio introductorio esta fundamental tesis inicial: «De hecho, en la investigación sobre la naturaleza que Goethe lleva a cabo a lo largo de toda su vida, están las claves para penetrar en los secretos más profundos de la personalidad de las grandes figuras de su mundo poético y literario».

La originalidad que caracteriza a Goethe en su nuevo modo de comprender la naturaleza, en tanto se abre a la aprehensión de ésta desde una posición existencial de observador-naturalista (*Naturschauer*), que con pasiva serenidad y percepción totalizadora observa el discurrir fenoménico de la naturaleza. En base a una comprensión orgánica de la naturaleza, llega a un conocimiento superior o místico, a un estadio de visión que afirma alcanzar mediante su peculiar método de conocer: «Me gustaría llamar a aquel estadio de mi visión del mundo un *Comparativo* que estuviese impulsado a expresar su tendencia a un *Superlativo* aún no alcanzado» (p. 241). Del proceso fenoménico de la experiencia son extraídas las esencias ideales que se revelan en la intuición (*Anschauung*). La intuición es el punto culminante que le falta al sentimiento panteísta que mora en todo hombre inducido por la viva observación; «la intuición de los dos grandes impulsos de la naturaleza: el concepto de la polaridad (*Polarität*), y el de crecimiento gradual (*Steigerung*); aquélla inherente

a la materia en cuanto materialmente pensada, éste en cambio inherente a la materia en cuanto la pensamos espiritualmente; aquélla consiste en un continuo atraer y rechazar; éste, en una aspiración incontenible hacia lo alto» (p. 242).

En orden a este procedimiento cognoscitivo platónico, por medio del cual se alcanza un «modelo teórico superior», se presenta este modelo científico postulado por Goethe como factor distorsionante; recibido incómodamente en la tranquilizante normalidad impuesta por el modelo newtoniano que resolvía la naturaleza en determinantes regularidades de un previsible acontecer; convirtiendo de este modo al hombre en un dispositivo de percepción insensible y ajeno al fluir unitariamente viviente de la naturaleza. Goethe, en cambio, sitúa al hombre en una nueva relación con la naturaleza, en una mutua comunión y penetración que derivará, en el romanticismo, en un panteísmo del *Uno y Todo*. Este incipiente panteísmo lo desarrolla Goethe secundando, por supuesto, una tendencia ya originada en Spinoza, autor que ocupará la segunda parte del libro, en la que tratará de exponer una teoría de la naturaleza más general en base al primer ensayo de observación empírica expuesto en la primera. En tanto seguidor de Spinoza, Goethe trata de llevar a su cumplimiento el modelo ya por aquél esbozado sobre una nueva visión de la Naturaleza.

Se trata, pues, de ver cómo la elaboración de la teoría de la naturaleza de Goethe intenta ser una concepción revolucionaria en la época, y cómo, a través de ella, los conceptos de *Naturaleza* y *Metamorfosis* adquieren un nuevo significado, hasta llegar a la configuración de un nuevo sujeto para el cual «lo importante no es sólo la naturaleza como campo de posibles manipulaciones, sino también el papel de la naturaleza en la vida del hombre; si lo importante no fueran sólo los experimentos del hombre, sino también la experiencia que el hombre hace de sí mismo por mediación de la naturaleza» (Böhme). A través del conocimiento de las leyes de la naturaleza el hombre alcanzará igualmente un conocimiento de sí mismo. El concepto de metamorfosis es uno de los núcleos explicativos de su teoría, cuya elaboración lo lleva tanto a definirse de acuerdo a una teoría propia y

peculiar, como a distanciarse de las teorías románticas de la época encerradas en un místico hermetismo movido por «hipótesis filosóficas no verificables —elemento dinámico, fuerza, analogía, totalidad orgánica, continuidad de la forma, unidad de la sustancia bajo la multiplicidad de las transformaciones—. A pesar de que tales conceptos giran igualmente en la constelación goetheana, adquieren en ella un movimiento distinto al que regía en el romanticismo. Goethe se despega conscientemente de esta abstracción mística, para acercarse más al suelo empírico mediante la aplicación directa de un método de observación. Así consigue aislar su singular posición ante la naturaleza como un *Naturschauer*, «un contemplador de formas captadas a la vez en su concreción y en su armonía que las une» (p. 24), de tal forma que «lo más elevado sería —dice Goethe— comprender que los hechos son ya teoría (...). No se busque nada más allá de los fenómenos, ellos mismos son ya la teoría» (p. 26).

Será en la primera parte del libro donde se nos presenta la vertiente empírica de Goethe, en torno a una observación directa del proceso de metamorfosis de las plantas, para concluir en la captación de la «formación y transformación de las naturalezas orgánicas». Este será ante todo un estudio detallado y pormenorizado de cada observación empírica: «de las hojas seminales», «formación de las hojas del tallo de nudo a nudo», «transición a la floración», etc. Y a la vez irá derivando las leyes naturales seguidas de dicha observación, que están a la base y en dependencia de la ley fundamental que constituye la tesis goetheana: «la ley estructural de la fuerza de la transformación de las plantas», que conduce finalmente a «una significación simbólica del fenómeno de la metamorfosis». A todo esto llega Goethe, habiendo descrito previamente el panorama científico de su época. Haciendo depender íntimamente su pensamiento de los estudios contemporáneos, tales como la «Filosofía Botánica de Linneo» o los científicos —con quienes mantiene una fructífera amistad— O.J. Moriz von Wendel (1752-1794), W.H. Buchholz (1734-1798), J.F.A. Götting (1755-1809). Con éstos y otros contrasta Goethe su posición al elaborar su propia teoría científica sobre la natura-

leza. Conduciendo el concepto de metamorfosis, desde la perspectiva de la observación, al hilo de las modificaciones morfológicas de las plantas, le surge un problema epistemológico fundamental a la hora de delimitar las líneas que demarcan la idea abstracta que pone como base hipotética de la realidad concreta y procesual mediante la cual la verifica. El concepto hipotético será, para Goethe, «la hoja», «en tanto las hojas diferentes de la planta pueden ser comparadas entre sí desde el punto de vista de sus modificaciones morfológicas». La metamorfosis no es, pues, observable como desarrollo unitario de la planta a partir de un órgano determinado, pero sí es sustituible como desarrollo de las posibilidades contenidas en un órgano fundamental hipotético que, a falta de denominación mejor, Goethe llamó «hoja». Y, debido a que esa lenta transformación de lo viviente es inaprehensible a la más acelerada disposición sensitiva del ser humano, puede ser captada en cambio en los efectos empíricos que de ella se derivan. Así Goethe, no quedándose en la unilateral posición científica de confundir concepto y hecho, rechaza tanto el método deductivo como el inductivo, rigiendo su teoría por un novedoso procedimiento metodológico en base a una relación de representación simbólica. «Para eso entre lo particular y lo universal no puede haber una relación de subsun-

ción lógica (J. Henning, «A note on Goethe and F. Bacon», 1951: 201).

Goethe se propuso desarrollar a través «del devenir del arte, del saber y de la ciencia, una doctrina llamada *Morfología*» (p. 26). El insistente empeño de dar forma a la experiencia, que sobre todo en tierra alemana han entendido los pensadores desde la posible aplicación de dos semánticas diferentes, pero que igualmente significan «Forma»: *Gestalt* y *Bildung*, la primera en tanto acabada y estable, la segunda en tanto se refiere a lo viviente en proceso. Se limita en Goethe a un uso específico y particular que carga consigo el concepto de metamorfosis en tanto vocablo altamente peligroso y que él llega a disponer en una más abarcadora significación que logra atrapar en su completitud el significado nuclear de su Teoría de la Naturaleza, «pues conduce a la ausencia de la formas, destruye el saber, lo disuelve. Es semejante a la *vis centrífuga* y se perdería en el infinito si no le fuese asignado un contrapeso: quiero decir, el instinto de especificación, la tenaz capacidad de persistir de lo que ha llegado una vez a la realidad; una *vis centrípeta* a la que ningún elemento externo puede perjudicar en su fondo más profundo».

M. Ángeles Roda Ortín

LOMBA FUENTES, Joaquín: *La raíz semítica de lo europeo*, Ediciones Akal (colección «Historia del Pensamiento y la Cultura, nº 18»), Madrid, 1997, 86 pp.

El autor, catedrático de Filología de la Universidad de Zaragoza, es experto en pensamiento semítico y conoce bien la aportación a la cultura filosófica universal de los sabios musulmanes y judíos que dieron prestigio a al-Andalus y cuya obra debe seguir siendo estudiada en nuestra «post-modernidad». Tres de estos personajes han sido especialmente objeto de su investigación: Avempace (sobre el que publicó un estudio en 1989 y cuyo *Régimen del solitario* acaba de traducir), Ibn Gabirol (*La corrección de los caracteres...*, Zaragoza 1990) e Ibn Paqūda (*Los deberes de los corazones*, Madrid 1994).

El objetivo del libro, tal como el Prof. Lomba lo explicita en las páginas introductorias, es demostrar que Grecia, Roma y el Cristianismo no aportan *todas* las raíces de la realidad cultural llamada «Europa», de sus categorías mentales y su forma de vivir; que se olvidan otros elementos; que es falso el muro levantado entre las culturas del Este del Mediterráneo y la nuestra; que el espíritu europeo es sincrético (queramos, o no, reconocerlo). Aunque Joaquín Lomba menciona el «fundamento greco-semita de nuestro ser» y recuerda que el cristianismo es una religión —al menos originalmente— semita, no es de esas tem-

pranas relaciones Este-Oeste de las que se ocupa en su libro, sino de las que se produjeron (especialmente en al-Andalus) durante la llamada Edad Media, denominación impropia, como nos recuerda el autor, para designar esa época de la Historia europea, pero más impropia aún para referirnos a las civilizaciones islámica y judía.

Trae Lomba a colación la sugerente frase de Gilson: «Es poco decir que el siglo XIII está cerca de nosotros, está en nosotros.» Y, si eso es así, es en buena parte porque lo semítico (elemento integrante de la cultura europea de entonces) permanece de algún modo entre nosotros, hecho que este libro se encarga de probar. Y, dentro de lo semítico, lo islámico: el Islam como amenaza, pero también como modelo económico a seguir en aquellos siglos medievales europeos; los musulmanes como enemigos religiosos, ideológicos, pero también maestros en filosofía, medicina, ciencias naturales... De esa confrontación/emulación con el Islam surge una Europa *contradistinta*, según la atinada y bella expresión de J. Lomba Fuentes.

Este estudio está dedicado en su mayor parte a la recepción del saber islámico y judío en Europa; sin embargo, su autor (y creo que ello es un gran acierto) nos muestra, antes que nada, cómo los propios musulmanes empezaron por apropiarse de las aportaciones de otras cultura; entre ellas, la bizantina: los califas de Bagdad pedían libros a los emperadores de Bizancio, y se rodeaban de traductores, algunos de los cuales fueron considerados tan importantes que sus nombres han llegado

hasta nosotros. Este dato muestra que una parte de los conocimientos que el Islam transmite a Europa («el legado de la ciencia y filosofía griegas», título de uno de los capítulos del libro) hace en realidad un viaje de vuelta.

Pero ese legado regresa reinterpretado, reelaborado y, en definitiva, mejorado por musulmanes y judíos. Y además nos llega en una pluralidad de interpretaciones. Nos hace ver J. Lomba cómo, por ejemplo, no es idéntica la lectura que de Aristóteles hacen al-Fārābī y Avicena, por un lado, y los andalusíes Maimónides y Averroes, por otro. E incluso entre estos dos últimos las diferencias son evidentes. El hecho de que Europa eligiera, tras controversias y titubeos, la lectura más racionalista, la lectura de Averroes (más cercana sin duda al verdadero Aristóteles), tuvo una enorme repercusión en la construcción de lo que ahora conocemos como el hombre europeo, occidental.

En las páginas de esta obra, cuya lectura recomiendo a quienes quieran ampliar su horizonte cultural y no teman tener que revisar eventualmente algunas de las ideas recibidas, hallará el lector los datos precisos (libros, autores, ideas, corrientes, escuelas, avances científicos...) acerca de cuanto acabo de decir y de otros aspectos de la amplia cuestión de las influencias de lo semítico en lo «occidental»: la nueva filosofía moral, la mística, la teoría política, las diversas escuelas de traductores, etc.

Alfonso Carmona González

SÁNCHEZ MECA, D.: *Diccionario de Filosofía*, Madrid, Alderabán, 1996, 498 pp.

En el Prólogo a esta obra, señala el autor un tipo de argumentación realmente convincente que sirve, a su modo de ver, para justificar la publicación de este Diccionario de Filosofía. Desde un punto de vista general, por un lado, la nunca definitiva resolución de los problemas filosóficos, el carácter siempre vivo del filosofar, la inevitable unilateralidad y perspectivismo de los resultados

de la reflexión filosófica impiden, en mucha mayor medida de lo que sucede en otros ámbitos del saber, el establecimiento más o menos firme y definitivo de las cuestiones en el orden lineal de un tratado. Puesto que no sería pertinente tratar de conseguir un elenco de nociones como respuestas más o menos estandarizadas a los problemas filosóficos, la exposición, por orden alfabético, de los

conceptos y autores de la filosofía, resultaría, por tanto, una forma literaria muy apropiada a ese carácter vivo del filosofar, ya que no sólo se descifra el contenido específico de cada referencia del lenguaje filosófico, sino que, poniendo de manifiesto la multiplicidad de las relaciones que los conceptos y los autores mantienen entre sí al referirlos circularmente unos a otros, excluye detenerse y reducirse a una perspectiva parcial y siempre provisional de sus significados. El Diccionario sería, pues, el libro cuya lectura, a diferencia de lo que puede suceder con un tratado o un manual, no se acaba nunca, al ir abriendo al lector progresivamente a la multiplicidad de los diversos recorridos posibles, permaneciendo siempre abierto a las transformaciones y cambios de perspectiva que, sin cesar, tienen lugar en la producción histórica de la reflexión filosófica. A quien ha seguido de cerca la trayectoria intelectual de Sánchez Meca, en especial sus últimos estudios sobre Schlegel y el romanticismo alemán, esta defensa del Diccionario como forma literaria adecuada para la plasmación del pensamiento filosófico no puede dejar de recordar algunos de los rasgos esenciales de la «enciclopedia» romántica, libro de libros integrándose recíprocamente en la única forma, polifónica y politeísta, capaz de reflejar el dinamismo vivo y progresivo de la actividad espiritual. De hecho esto es algo que de ninguna manera pasa inadvertido a un lector mínimamente informado, constituyendo uno de los atractivos más sutiles de esta obra.

Por lo demás, como instrumento de trabajo o de consulta, este diccionario reúne algunas características que podrían hacerlo preferible a otros ya existentes. Por ejemplo, se plantea, como cometido básico, salir al paso, del modo más apropiado posible, al reproche que, con frecuencia, se dirige a la filosofía de encubrirse bajo un lenguaje inaccesible y abstracto. Para Sánchez Meca, es normal que la filosofía, aunque utiliza para expresarse el lenguaje ordinario y cotidiano, se esfuerce en darle un sentido mucho más preciso y necesite, la mayoría de las veces, para asegurar el rigor de sus análisis y de sus demostraciones, extremar el cuidado de su discurso, así como inventar conceptos

con los que expresar los nuevos horizontes de sentido que va descubriendo. El uso de un buen Diccionario de Filosofía no respondería entonces sino a la conciencia de que el acceso al pensamiento filosófico ha de tener lugar a través del dominio de un lenguaje específico, ya que el sentido de sus palabras, lejos de corresponder a lo que cada uno se imagina o cree a primera vista, tiene necesidad de ser fijado con una precisión que lo haga inteligible y comprensible para todos. De ahí el cuidadoso estilo empleado por Sánchez Meca al redactar las entradas y artículos, un estilo no sólo expositivo e informativo, sino también explicativo y aclaratorio, no exento de concisión y pedagogía.

También destaca la amplitud de los criterios en cuanto al material seleccionado, pues se da cabida no sólo a los autores, corrientes, sistemas de pensamiento, conceptos y polémicas tradicionalmente considerados filosóficos por la filosofía académica oficial, sino que también se recogen aportaciones procedentes de ciencias y disciplinas fronterizas con la filosofía (psicología, psicoanálisis, lingüística, teoría de la literatura, antropología, etnología, sociología, historia del arte, ciencias jurídicas, física, matemáticas, biología, historia de la ciencia, etc.) en la medida en que tales aportaciones tienen relación con el pensamiento filosófico. Así mismo, se concede un amplio espacio a las filosofías de la India, Japón y China, de las que se reseñan sus filósofos más destacados, doctrinas y escuelas, abriendo el horizonte del pensamiento filosófico a una atmósfera verdaderamente universal. Y se hace especial hincapié en las polémicas y planteamientos filosóficos más contemporáneos, procurando dar noticia de las aportaciones de los filósofos todavía vivos, raramente localizables en la mayoría de los diccionarios que circulan.

Por todo ello, auguramos un gran éxito a esta obra, de esmerada factura y cuidada presentación, fruto, sin duda, de una amplia experiencia docente y de una indudable competencia en los dominios del trabajo filosófico.

Jorge Luis Osuna Ruiz

SÁNCHEZ MECA, D.: *La Historia de la Filosofía como Hermenéutica*, Madrid, UNED (Colección Aula Abierta, nº 102), 1996, 363 pp.

Afortunadamente, por lo menos en un nivel teórico, nos encontramos ya lejos de aquel estrecho y en muchos aspectos estéril concepto de la Historia de la Filosofía como simple crónica de las ideas, de los problemas o de los sistemas filosóficos del pasado, un concepto que durante tanto tiempo disfrutó de inmerecida vigencia y bajo cuya inspiración se redactaron muchas de las Historias de la Filosofía que, paradójicamente, todavía hoy circulan. Pues la historiografía más reciente concibe hoy la labor del historiador, en general, como una reconstrucción realizada de acuerdo con un método previamente establecido. En el ámbito de la historiografía filosófica, el establecimiento de este método ha sido objeto de larga discusión, especialmente durante los últimos decenios. Porque tratando de garantizar la objetividad de las filosofías del pasado, ciertos teóricos de orientación positivista proponían un concepto de metodología histórica como filología, preocupada, ante todo, por eliminar de la descripción fiel de las ideas o sistemas toda interpretación procedente del historiador. Y las aporías internas, y, en definitiva, la imposibilidad misma de semejantes postulados, han tenido que ser trabajosamente desenmascaradas por opciones metodológicas de más alto alcance como, por ejemplo, la hermenéutica, en una dura y prolongada crítica no exenta de curiosos episodios polémicos de algunos de los cuales se hace eco el libro que aquí presentamos.

Pero lo que propiamente este libro de Diego Sánchez Meca ofrece es el desarrollo de la reflexión sistemática que sobre el sentido, el quehacer y el método de la Historia de la Filosofía se derivan de esa larga polémica, planteando su nueva autocomprensión como hermenéutica.

Ya Nietzsche consideraba una enfermedad el exceso del tipo de saber histórico-positivista y erudito que se exaltaba en su tiempo como fundamento de una elevada formación intelectual, un tipo de saber en el que teoría y praxis constituyen momentos inconexos. Por eso denunciaba la incapacidad de hacer una historia en la que el trabajo historiográfico no estuviera separado del saber his-

tórico mismo. Sánchez Meca, buen conocedor del pensamiento de Nietzsche (a quien ha dedicado una excelente monografía) parece tomar pie en esta crítica nietzscheana para, a partir de ella, dirigirse a Heidegger y a la hermenéutica contemporánea en busca de una nueva matriz conceptual que haga posible la fundamentación del concepto de Historia de la Filosofía como hermenéutica. Pues incluso las corrientes historicistas que parten de Schleiermacher y se prolongan a través de Ranke y Droysen hasta Dilthey y su epistemología de las ciencias del espíritu, comenten el grave error de ver la historia desde un modelo inadecuadamente positivista. En Dilthey, por ejemplo, los sistemas filosóficos individuales y el mismo curso particular de la historia de la filosofía son comprendidos como una totalidad orgánica que se trata de entender desde las partes al todo, y de éste, de nuevo, a las partes. Esto representa un esfuerzo para comprender la individualidad y la unicidad orgánica de las filosofías del pasado, transportándose al interior de ellas, para lo que es preciso salvar el abismo temporal y las diferencias entre épocas que separan al historiador de su objeto de estudio. Con Heidegger, esta concepción del discurso histórico se transforma radicalmente. Como se explica en el Capítulo V, para Heidegger, el proceso histórico no es otra cosa que la libertad desplegada en el origen de los significados, es decir, la historia se realiza esencialmente en la opción libre de cada presente. La liberación del hombre es una tarea epocal de creación, cada vez, de un mundo propio. Y este aspecto electivo del mundo es lo que constituye la expresión total de la historicidad. Lo que sucede es que, en Heidegger, esta insistencia en el momento actual de la opción comporta una desvalorización de la historia objetiva y de la cultura histórica, que no puede ser causa de autenticidad. De ahí la decisiva observación de Gadamer en el sentido de que entre el historiador y el pasado que trata de interpretar no existe ningún vacío, sino la cadena de la tradición o mediación de la transmisión de las interpretaciones y reinterpretaciones dentro de la cual se inserta la

del propio historiador. Toda obra o acontecimiento permanece en sus efectos, creando el conjunto de éstos el ámbito de la tradición envolvente que hace posible la comprensión histórica.

Por tanto, la hermenéutica, como definición misma de la Historia de la Filosofía, no se entiende aquí simplemente como metodología de la comprensión y de la interpretación de textos filosóficos, como procedimiento de exégesis lingüística e histórica que se debe seguir en la tarea de asimilación de las filosofías del pasado. En el planteamiento de Sánchez Meca, el método es sólo la dimensión operativa que se desprende, y viene determinada, por la concepción filosófica que sirve de base a la tesis defendida, posición que se despliega en torno a la idea de que comprender no es simplemente una actividad humana entre otras, sino la estructura ontológica fundamental del hombre que, en toda acción, no hace más que desplazarse o proyectarse de diversas maneras. En un tipo de discurso no carente de originalidad, Sánchez Meca va aplicando así, a la descripción de la tarea del historiador de la filosofía, el pensamiento de la comprensión como sustancia de toda manifestación humana, las ideas de tradición y de historia de los efectos, la concepción de la crítica como reflexión sobre los prejuicios, la tesis de la lingüisticidad de la experiencia, las aportaciones del textualismo y de la reflexión sobre la narración, expuestas y desarrolladas por los representantes de las distintas corrientes hermenéuticas contemporáneas.

Pero tal vez los resultados más interesantes de este enfoque son los que aparecen cuando, en función de la flexibilidad que adquieren en él los postulados metodológicos de la Historia de la Filosofía, ésta puede abrirse, sin complejos ni arbitrariedad alguna, a una perspectiva pluridisciplinar, y enriquecer su praxis con la

aportación de otras ciencias más allá de la habitual atomización en que tienden a aislarse los distintos géneros historiográficos. Aunque la especialización es necesaria, hay problemas que exigen la interdisciplinariedad. Del pensamiento estudiado por el historiador de la filosofía no es sólo interesante su dimensión puramente intelectualista, sino también su sentido emotivo, estético, expresivo y práctico. En última instancia se trata de un proyecto historiográfico que rompe decididamente con la historia «historizante» y resalta la importancia condicionante del contexto cultural sobre los problemas y sobre las ideas, conforme al principio de que toda reflexión responde a una determinada situación que obliga siempre a considerar cualquier argumento en el seno de su ambiente real. Aunque puede advertirse, en lo que respecta a esta dimensión del proyecto, una cierta vaguedad, es preciso no perder de vista el carácter innovador de este tipo de perspectiva en lo referente al campo específico de la Historia de la Filosofía, construida las más de las veces como una mera superposición de elementos, acumulando erudición de un modo ecléctico, y su llamada de atención sobre el tipo de Historia que resultaría del procesamiento de una gran cantidad de información que, de acuerdo con un nuevo modelo epistemológico, se constituiría como alternativa a los usos historiográficos tradicionales ya desfasados.

Este libro de Sánchez Meca contiene, pues, el tipo de reflexión que debería preceder o acompañar hoy a cualquier trabajo concreto sobre las obras filosóficas, pues enseña el significado de esa investigación y proporciona directrices teóricas y metodológicas en consonancia con las corrientes de pensamiento de mayor vigencia en la actualidad.

Emilio Román Municio

STEGEMANN, Hartmut: *Los esenios, Qumrán, Juan Bautista y Jesús.* Traducción de Rufino Godoy, Editorial Trotta, Madrid, 1996, 315 pp.

Entre 1940 y 1956 se fueron encontrando en el extremo noroccidental del Mar Muerto una serie de hasta 900 manuscritos antiguos, conocidos mundialmente desde entonces como «los manuscritos del Mar Muerto»; o también «manuscritos de Qumrán», por el lugar donde fueron hallados, una serie de ruinas antiguas, a las que los beduinos denominaban «Khirbet Qumrán».

El interés de estos hallazgos radica en que constituyen, no sólo una nueva ventana abierta al conocimiento histórico más preciso de una época sin duda clave para la cultura occidental, sino también, y quizás principalmente, por ser una fuente documental de primer orden fuera de los textos evangélicos, para conocer mejor y valorar el surgimiento del Cristianismo, hecho que determina la historia posterior de occidente. Y, en ese contexto, para calibrar las relaciones del Cristianismo y de sus fundadores o iniciadores con el judaísmo más puro de la época, representado quizás por los autores de tales manuscritos, los Esenios.

Se ubican, pues, en el punto de intersección en que el Cristianismo surge y se separa a la vez del Judaísmo antiguo. Desde el punto de vista de la historia de las religiones, que es el que ahora nos puede interesar, nos hallamos por tanto ante un hecho importante en relación con dos de las religiones del tronco abrahámico.

Precisamente por eso no es de extrañar que las especulaciones con más o menos base en tales hallazgos se hayan disparado desde entonces. Así ha proliferado, junto a una literatura seria y científica, otra nada seria preocupada no por la verdad histórica, sino más bien por el impacto sensacionalista que puede producir en el gran público. Dada la temática, es difícil superar los prejuicios, así como los intereses creados, para enjuiciar estos problemas, tanto de una como de otra parte.

Por lo demás, dadas las grandes lagunas que tenemos todavía acerca de la época del Cristianismo primitivo, es lógico que se disparen también las preguntas. ¿Cómo surgió el Cristianismo? ¿Quién fue, según la realidad histórica, Jesús de Nazaret? ¿Quiénes fueron Juan el Bautista y los

primeros cristianos? ¿Qué relación tuvo el Cristianismo primitivo con el Judaísmo más tradicional, representado por la secta de los Esenios? ¿Qué nuevas revelaciones aportan los manuscritos hallados en el desierto de Judá? ¿Representan tales manuscritos una corrección fundamental respecto de las ideas acerca del Cristianismo, al margen de los evangelios canónicos?

El libro que ahora presentamos se sitúa de lleno en esta problemática, abarcando no sólo los aspectos más propiamente técnicos, históricos y arqueológicos, sino también los historiográficos y los doctrinales; los que se refieren a la posible relación o influencia sobre los protagonistas del Cristianismo primitivo, en particular, Jesús mismo, Juan Bautista, los apóstoles, etc.

En franca confrontación con los que han querido ver en Jesús de Nazaret a un discípulo de los Esenios, Stegemann va examinando y parangonando el «proyecto religioso» de Jesús en relación con las doctrinas de los esenios, sus prácticas religiosas y sus ritos; así como lo que es común al Cristianismo y al Judaísmo, de cuyo tronco se deriva aquél. Jesús mismo, según los evangelios, llegó a decir: «No he venido a abolir la Ley, sino a llevarla a su término» (Mt. 5, 17). Por otra parte, la doctrina de los esenios, parece vincularse estrictamente al más rancio Judaísmo tradicional.

El autor, a través de un minucioso análisis de los manuscritos, reconstruidos cuidadosamente por los expertos y publicados ya en casi su totalidad, va haciendo ver cómo la doctrina religiosa de Jesús, que no tuvo al parecer ningún contacto personal con los hombres de Qumrán, resulta totalmente original y más bien parece chocar frontalmente en muchos puntos básicos con las ideas de esta secta, no menos que chocó con el judaísmo oficial de la época. Así p.e. para éste como para los esenios era inconcebible un Mesías crucificado, que no fuera un liberador triunfante. Y mucho más inconcebible y hasta blasfemo un Mesías que se proclamase «hijo del Altísimo», como aparece en los Evangelios (Cf. Mt. 26, 64-66; Mc. 14, 61-64; Lc. 22, 70-71; Jn. 10, 33, etc.). Era igualmente

algo impensable que en adelante fueran algo superfluo el templo, el sacerdocio, los sacrificios, las leyes de purificación, etc., así como que los pecadores y prostitutas pudieran entrar en el reino de Dios... Esto último tuvo incluso graves dificultades para ser aceptado por los cristianos primitivos, como es bien sabido; y puede decirse que todavía no ha calado suficientemente en ciertos sectores del cristianismo actual...

El autor ofrece, pues, abundante material para llevar al lector a la conclusión de la gran diferencia entre la doctrina de Jesús, e incluso del Bautista, y la secta de los esenios. A veces puede dar la impresión de que para Stegemann, tal conclusión no es algo a lo que se llega, sino de lo que se parte o presupone. Así va buscando siempre y subra-

yando las diferencias, a la vez que quitando importancia a las semejanzas.

En todo caso, cualquiera puede hoy examinar directamente esa doctrina y hacer por sí mismo las comparaciones en ediciones en castellano, como la de: F. García Martínez, *Textos de Qumrán*, publicado por esta misma Editorial (Trotta, Madrid 1993, 4 ed.). No obstante la obra de Stegemann, que estamos comentando, representa sin duda una indudable aportación, científicamente seria y equilibrada, y a la vez de fácil manejo, adaptada a un público amplio, para conocer de forma muy directa los resultados de estas investigaciones.

L. Vicente Burgoa

ZARCA, Yves Charles: *Hobbes y el pensamiento político moderno*, Barcelona, Herder, 1997, 328 pp.

Thomas Hobbes ha sido objeto de muy diversas interpretaciones: para algunos (Leo Strauss, Lacour-Gayet o Harold Laski), el gran publicista del siglo XVII es el campeón del absolutismo en su sentido más despótico; para otros (Carl Schmitt o Eric Vögelin), se trata del jurista decisionista que ha descubierto el origen *existencial* de la política. Asimismo, ha sido considerado por Figgis, Passerin d'Entrèves o Franck Coleman como uno de los teóricos que ha permitido el nacimiento del Estado liberal moderno. A esta última tendencia pertenece Yves Charles Zarka. Sin embargo, la versión que tiende a subrayar la influencia del iusnaturalismo hobbesiano sobre la política liberal tropieza con numerosas dificultades. Ante todo, porque el *Leviathan* se halla muy lejos de los pilares del constitucionalismo moderno: ni admite la separación entre el soberano y el representante supremo, ni la soberanía popular o de las leyes, ni la división de poderes, ni la censura política, ni el federalismo.

Zarka funda en cuatro argumentos su hermenéutica del *Leviathan*. En primer lugar, el libro de

1651 supone, en comparación con *Elements of Law* y *De Cive* (1642), un cambio radical en la manera de entender la soberanía. Las dos primeras obras políticas del filósofo inglés describen las relaciones de poder utilizando, como Filmer, el lenguaje de la propiedad: los soberanos de los Estados por adquisición ostentan su poder bajo la forma de una propiedad plena y entera sobre sus súbditos; los soberanos de las repúblicas por institución poseen el mando supremo bajo la forma de un usufructo perpetuo sobre las acciones de los ciudadanos. Por el contrario, el soberano del *Leviathan*, al menos en las repúblicas instituidas, es un representante o un actor que ha sido *autorizado* por el conjunto de los súbditos para transformar la multiplicidad de voluntades individuales en una voluntad única. Zarka sostiene la tesis de que el derecho público moderno se emancipa del derecho privado mediante el tránsito desde la anterior doctrina del pacto social de enajenación a la doctrina del pacto social de autorización. Ahora bien, a mi juicio, no hay mucha diferencia entre las distintas obras de Hobbes, por cuanto, de una parte, en ninguna de

ellas el británico confunde derecho privado y público; tan sólo emplea, de modo similar a numerosos publicistas de la época, la analogía entre el derecho de propiedad y las relaciones jurídicas de poder. De otra parte, la representación política derivada de la autorización es un mandato *ilimitado* que los súbditos (autores) otorgan a su representante (actor). A este respecto, Hobbes invierte el significado de la republicana y genuina autorización o representación jurídica, para la cual el representante es un simple actor que ha recibido un permiso (*commissio*) *limitado*.

El segundo argumento de la tesis liberal de Zarka se basa en el hecho de que el súbdito en el seno del Estado sigue conservando su derecho natural de resistencia. Pero ello no supone ninguna novedad, pues durante los siglos XVI y XVII toda la doctrina política consideraba que cualquier relación de mando y obediencia tenía como condición de posibilidad la libertad extrínseca: sin resistencia no había relación de poder. De lo contrario, nos encontraríamos ante el dominio del amo sobre el esclavo. Lo cual, a su vez, explica la necesidad del derecho penal y de la violencia cuando el súbdito no se pliega a las exigencias del gobernante.

En tercer lugar, Zarka se apoya sobre el principio del famoso capítulo 21 del *Leviathan*: los súbditos son libres en todos aquellos ámbitos no regulados por la ley. Sin embargo, no resulta una explicación satisfactoria para rebatir las opiniones que critican a este publicista por haber concedido demasiado al representante soberano. Pues, como ha demostrado Carl Schmitt, desde que la soberanía es definida a la manera de Hobbes, esto es, como potencia capaz de neutralizar todos los conflictos sociales, empezando por el religioso, se produce en la teoría política un giro, del cual todavía no es plenamente consciente Hobbes, hacia el Estado total o hacia una resolución de los conflictos basada en el incremento del poder estatal sobre la esfera generadora de las disputas sociales. Por último, la obligación hobbesiana de respetar las leyes naturales y de conocer el arte de gobernar configura, al entender de Zarka, una *ética de la responsabilidad* del soberano. Mas esa ética es muy difícil de concretar si no existe ningún mecanismo constitucional objetivo, público o estatal que

fomente la responsabilidad del gobernante supremo y condene la arbitrariedad.

Por otro lado, *Hobbes y el pensamiento político moderno* forma parte del proyecto de una «historia filosófica de la filosofía política» que, en oposición al historicismo de Quentin Skinner, admite la existencia de conceptos políticos verdaderos e intemporales. Ciertamente, el historicismo tiene un estatuto paradójico, por cuanto necesita imaginar un lugar ahistórico, neutral o imparcial desde el cual iniciar sus investigaciones. En cambio, resulta inevitable *pensar en perspectiva* (Koselleck), de modo que cualquier juicio histórico únicamente podrá realizarse desde el presente, es decir, desde el tiempo y los supuestos del hombre contemporáneo. Pero tampoco podemos *comprender* la obra de Hobbes sin definir el contexto temporal en cuyo marco se ha desarrollado. Esto no lo ha hecho Zarka. Es más, ha ignorado completamente el fondo polémico, en particular la tesis republicana y jesuita, que tanto influye sobre el autor del *Behemoth*. Al prescindir del *uso* de los conceptos políticos durante el siglo XVII, encuentra contradicciones inexistentes, como la doctrina del *Leviathan* sobre la república por adquisición, y sólo explicables por su intencionada amnesia histórica.

En contra de la opinión de Zarka, el *Leviathan* sí establece una profunda correspondencia entre las repúblicas por institución y por adquisición, pues la soberanía, incluso la del rey extranjero sobre una población conquistada, exige siempre el consentimiento de los dominados. En dichos Estados adquiridos también se puede aplicar la teoría del contrato social de autorización. Para Hobbes, toda relación de poder se funda en la *voluntad radical del dominado de querer vivir*. A este fin poco importa la *calidad intrínseca* de su voluntad, esto es, resulta indiferente el origen o la forma de constituir la dominación. De ahí que Thomas Hobbes no se interese por el momento interno de la obediencia o por las motivaciones del individuo para cumplir una norma, y, en cambio, concentre toda su atención en el momento externo (legal) de la obediencia o en la fase caracterizada por evaluar la simple conformidad de una acción con la ley. Ello le permite afirmar que el efectivo cum-

plimiento del ordenamiento jurídico basta para presumir, incluso en los regímenes más tiránicos, el libre consentimiento de los súbditos.

En consecuencia, la clave de la articulación social de un Estado se halla «en la transformación psicológica de las personas que se juntan para crear la sociedad» (Vögelin), es decir, en la disposición a someterse o quedar subordinadas a un gobierno. Yves Charles Zarka ignora también, que el contrato hobbesiano juega básicamente la función heurística de destruir las objeciones sobre el origen ilegítimo de la soberanía, las cuales suelen ir asociadas al problema del Estado constituido por adquisición o por la conquista de un soberano extranje-

ro (Foucault). Pues bien, el primer objetivo del *Leviathan* será cambiar el sentido tradicional del pacto social, normalmente unido a los defensores de los derechos populares, y conceder la soberanía a cualquier representante o magistrado capaz de disipar el contradictorio estado natural de guerra. No obstante, al utilizar el arma de sus enemigos, acabó contaminándose más de lo debido por sus principios e incurriendo en algunas ambigüedades que permiten interpretaciones liberales como la de Zarka.

Antonio Rivera García