

**BASTIEN, Pascal: *L'exécution publique à Paris au XVIIIe siècle. Une histoire des rituels judiciaires*, Mayenne, Éditions Champ Vallon, 2006, 279 pp.\***

Tomando como punto de partida una fuente que ha pasado casi desapercibida por los historiadores, las sentencias criminales (*arrêts criminels*), Pascal Bastien nos ofrece un nuevo acercamiento al siempre fascinante universo cultural del París del siglo XVIII, en este caso a partir de dos nociones –las que componen el título de la obra– cuyo entrecruzamiento resulta tremendamente sugerente. En primer lugar, como reconoce el autor, el término «ejecución» no puede sino abrir una reflexión en torno al ya clásico estudio de Michel Foucault acerca del nacimiento de la sociedad disciplinaria. A pesar de las críticas vertidas hacia *Vigilar y castigar*, que según Bastien no presta demasiada atención al enrarecido clima sociopolítico de los años 50 (las disputas entre la Corona y los parlamentos y fundamentalmente el conflicto jansenista, que estalla definitivamente con la polémica de los billetes de confesión), el libro es sin duda deudor de muchas de las intuiciones que han convertido aquella obra de 1975 en un texto imprescindible: la importante transformación de los *arrêts criminels* ante todo a partir de mediados de siglo es síntoma inequívoco del cambio profundo en la cultura penal de la época, que impide que las sentencias judiciales encuentren su fundamento en la potencia represiva del Estado (o, como diría Foucault, en el «sobrepoder monárquico»), y las obliga a desarrollar una nueva retórica que se asienta sobre el *homo criminalis*, sobre la monstruosidad de los delitos cometidos por el condenado, que recibe así su justo castigo. El análisis de las nuevas estrategias narrativas de las sentencias criminales constituye uno de los argumentos mayores del trabajo de Bastien, que muestra claramente cómo la «narración breve», propia de la doctrina jurídica tradicional, que siempre se había mostrado contraria a la motivación de las decisiones de justicia (entre otras cosas, con el fin de preservar el poder sagrado del

juez, cuyo fallo de este modo no sentaba jurisprudencia), fue retrocediendo progresivamente para dar paso a partir de 1750 a la «narración mayor», que no se contentaba únicamente con señalar el tipo de crimen, sino que suponía una descripción extremadamente precisa de los actos que constituían la transgresión del orden que era necesario restablecer.

El *arrêt*, afirma Bastien, se convierte en un poderoso aparato de aculturación que resulta tremendamente útil en una coyuntura marcada por la emergencia de la opinión pública, con la que no pueden dejar de contar las autoridades si no quieren ver cómo se desmorona completamente el sistema penal. El segundo de los términos que componen la fórmula «ejecución pública» remite así a la importancia ineludible de este nuevo sujeto sociopolítico que aparece en las narraciones de los *chroniqueurs* (Buvat, Marais, Barbier y Hardy son estudiados por Bastien en el segundo capítulo del libro) bajo la forma del «on» impersonal. La segunda mitad de siglo es testigo del extraordinario crecimiento de la impresión de los *arrêts criminels*, cuyo abanico de lectores sobrepasa con mucho el público especializado. A caballo entre el derecho y el sensacionalismo, estas piezas de literatura efímera suponían una suerte de contrapunto de las *memorias judiciales*, que, como bien ha señalado Sarah Maza, convertían a menudo la defensa del acusado en una crítica hacia el sistema político-jurídico en su totalidad<sup>1</sup>. Según Pascal Bastien, si las crisis de los últimos dece-

\* Esta reseña forma parte de una investigación predoctoral financiada por la Fundación Séneca, Agencia de Ciencia y Tecnología de la Región de Murcia.

<sup>1</sup> S. Maza, *Vies privées, affaires publiques. Les causes célèbres de la France pré-révolutionnaires*, Fayard, Paris, 1997.

nios del Antiguo Régimen –la culminación de la desacralización de la monarquía– no supusieron la pérdida de legitimidad del poder judicial, fue gracias en buena medida a las modificaciones que fueron introduciéndose en la representación de

éste, que logró ajustar su lenguaje al signo de los nuevos tiempos.

Víctor Cases  
Universidad de Murcia

**BELSHAW, Christopher: *Filosofía del medio ambiente. Razón, naturaleza y preocupaciones humanas*. Traducción de Inés Gutierrez González y Amalia Vijande Martínez. Madrid, Tecnos, 2005, 453 pp.**

Christopher Belshaw, inicialmente profesor de filosofía en la Universidad de York y actualmente en la de California (Santa Bárbara), consigue en este nuevo libro una elaborada reflexión sobre las distintas corrientes del pensamiento ecológico y sus posibles consecuencias.

Dividida en once capítulos más un epílogo, en la introducción de la obra el autor explica que pretende utilizar la filosofía analítica para aclarar las implicaciones morales y filosóficas de los problemas medioambientales. También nos advierte que el ser humano no es un ser completamente racional (neutral) que pueda observar la naturaleza como algo aparte de él mismo. En realidad somos seres inevitablemente influidos por la historia y lo natural.

Aclarado esto, Belshaw revisa distintos términos muy usados en el ecologismo intentando así establecer una base sólida para el debate. De esta forma llega a la conclusión de que sólo hay un medioambiente (aunque éste tenga divisiones locales), definiéndolo como aquel exterior de las viviendas humanas que esté habitado por seres vivos. Por «ecologista» entiende a aquellas personas con una especial preocupación por el medioambiente y que tratan de protegerlo. Respecto a la ciencia, explica que ésta sólo sirve para mostrar empíricamente los problemas; pero la reflexión moral sobre los mismos ya no es misión suya, sino de la filosofía.

El autor también analiza las causas del deterioro medioambiental. Advierte que la actitud humana de explotación de la naturaleza ha existido siempre en cualquier cultura o época, sólo que en la Modernidad el avance tecnológico la ha hecho más destructiva. Algo que, paradójica-

mente, ha permitido adquirir conciencia de este problema.

La solución a los actuales problemas medioambientales estará en un mayor compromiso con la democracia y el mercado libre. Lo cual se logra dando mayor información a los ciudadanos para que sean conscientes de los costes ecológicos de los productos que consumen, ya que normalmente estos no son tenidos en cuenta en su precio final de mercado. De este modo, el consumidor responsable se daría cuenta de que, aunque inicialmente un producto parece barato, si a su precio se le añaden los costes de la contaminación generada en su producción, entonces el producto resultaría mucho más caro. Esto haría que, finalmente, el mercado se autorregulara, obligando a que los artículos más respetuosos con el entorno y, por tanto, más económicos que los otros, fuesen también los más vendidos.

Nuestro filósofo sostiene que la teoría moral más eficaz para defender el medioambiente es el *consecuencialismo* (una variante del utilitarismo). Esta teoría moral únicamente acepta las decisiones que tengan las mejores consecuencias posibles para todos, con lo que se hace preferible a la simple opinión mayoritaria, la cual puede ser equivocada o tener terribles consecuencias. Además, el *consecuencialismo* está por encima de las influencias espacio-temporales, tratando por igual a los seres humanos de cualquier época y lugar. Una simplicidad tan eficiente convierte a esta corriente de pensamiento en la postura moral más consistente y elegante, porque las consecuencias más beneficiosas para el medioambiente lo serán también para los hombres y mujeres que viven en él.



El siguiente tema que trata Belshaw es el de los animales, a los que considera dentro de nuestra comunidad moral porque son susceptibles de sufrir dolor. El dolor en cualquier ser vivo siempre es un mal, por lo que no se les debe causar de forma gratuita. Considera que hay que respetar a todos los seres vivos ya que tienen un valor inherente. Esto incluye tanto a animales (porque sienten dolor) como a plantas (porque buscan su bienestar). Pero este respeto nunca puede ser total si es que no queremos nuestra propia destrucción como especie humana. Más bien este respeto debe tenerse para con ellos –los animales y las plantas– solamente en casos necesarios, a saber, aquellos imprescindibles para nuestra propia supervivencia. Claro que el autor reconoce la ambigüedad existente respecto a qué clase de comportamientos con otros seres vivos son necesarios para la supervivencia humana. Lo que sí está claro para él es que, aun en el caso de admitir que el *Homo sapiens* sea superior al resto de animales y plantas, esto jamás eliminaría el valor de estos últimos ni por tanto la necesidad de respetarlos debidamente. Y en lo referente a las cosas no vivas (tipo ríos, montañas, etc.), el profesor explica que, aunque no tienen ni sensibilidad ni bienestar, sí poseen existencia. Siendo algo malo el que la pierdan por causa humana y de manera gratuita y no justificada.

El autor también repasa la llamada «*Deep Ecology*» (ecología profunda). Aclara que esta corriente considera que el ser humano es parte de la naturaleza, no un ser superior o especial. Esta equiparación de lo humano con lo natural la separa de la ecología superficial y del antropocen-

trismo. Pero hay dos aspectos poco conocidos de este movimiento que quiere señalar: el primero es su influencia puritana, pues considera que hombres y mujeres vivían pretéritamente en un estado de comunión perfecta con la naturaleza. En él eran felices (al estilo del paraíso bíblico) hasta que su mal comportamiento les alejó para siempre de esta idílica situación. La segunda característica es su pesimismo radical, porque no cree que el ser humano pueda conseguir un aprovechamiento sostenible de la naturaleza si al mismo tiempo exige que ésta permanezca inalterada y salvaje. El autor se confiesa en desacuerdo con esta última idea y por eso sostiene que es necesario tener una posición lo más flexible posible a la hora de seguir los principios de la ecología profunda. Además considera que estar cerca de lo bello o estéticamente valioso contribuye mucho al bienestar personal y que por eso es bueno convivir con lo natural, ya que la mayoría de nosotros lo considera hermoso.

La obra finaliza con la reflexión de que el ser humano no es ni un valor en sí mismo ni tampoco un destructor irremediable y manifestando que no encuentra argumentos convincentes para cambiar la actual política de consumo en beneficio de generaciones futuras. Sin embargo, sí considera que cuanto más se destruya el medioambiente peor serán sus vidas. Y es precisamente esto lo que nos debe llevar a respetar la naturaleza lo máximo posible si es que queremos tener un nivel de vida aceptable tanto ahora como en el futuro.

Francisco Javier Irisarri Vázquez

**BERMEJO BARRERA, José Carlos: *Moscas en una botella. Cómo dominar a la gente con palabras*, Madrid, Akal, 2007, 143 pp.**

El autor de esta breve colección de ensayos es catedrático de Historia Antigua de la Universidad de Santiago de Compostela. Desde esta disciplina comenzó sus investigaciones a propósito del mito y, desde ahí, fue evolucionando hacia un creciente interés en torno a la teoría de la historia, a la que ha dedicado varios trabajos. En esta oportunidad,

haciendo explícito desde el título su adhesión a la marca wittgensteiniana de los juegos del lenguaje, propone la utilización de un análisis del discurso de las ciencias humanas en pos de la dilucidación de las estrategias de dominio que a él subyacen. Bermejo, que en el subtítulo quiere hacer un homenaje al Austin de *Cómo hacer cosas con palabras*,

al sustituir ese «hacer cosas» por «dominar» realiza la dimensión performativa de la filosofía del lenguaje del autor inglés, si bien lo hace para acentuar el carácter inevitablemente político que ésta tiene. Iría, por tanto, algo más lejos al partir de la base de que también los enunciados constatativos son herramientas de dominio. Lo que, en cierto modo, puede leerse también como una crítica de las relaciones ideológicas entre poder y conocimiento, en una línea, no exenta de importantes concomitancias con la sociología, que ha sido especialmente transitada por el pensamiento de la segunda mitad del siglo XX.

Así las cosas, el autor propone una revisión de las condiciones en las que los enunciados no sólo son emitidos, sino fundamentalmente percibidos a partir de la delimitación de los contextos lingüísticos. Cómo bajo determinados supuestos una descripción puede convertirse en creadora de realidad es el tránsito que mejor describe la potencia de dominio del lenguaje, en suma, una manipulación que tiene indudables connotaciones políticas y que en este volumen trata de hacerse visible en los ámbitos del arte, la arqueología, la memoria histórica, el patrimonio y la psiquiatría.

El examen de numerosos apriorismos hurtados al debate en la vida pública, desde el punto de vista metodológico, es uno de los elementos comunes al libro, como lo es también un claro carácter polémico que culmina con un apéndice apócrifo con el que Bermejo ironiza sobre la praxis de orden protocolario del gremio de los historiadores y sus imposturas. Las de sus compañeros. En esto Bermejo parece que se autofagocita, por muy apócrifos que sean sus provocadores mandamientos (censuras), pues da la sensación de que tan generalizadas prácticas no le sean aplicables a su caso particular como historiador. Se trata de un problema que aparece ya en el primer capítulo, quizá el más débil: «La retórica de la autorreferencia científica: elogio del silencio».

Este artículo se propone demostrar que los sistemas de evaluación de la producción científica se basan en presupuestos falsos o contradictorios. Para ello se parte de la idea de que un científico sólo tiene autoridad para hablar acerca de lo específicamente propio, de aquello que pertenece a

su campo de investigación, y no sobre el hecho mismo de la producción científica. Esto es, estaríamos, en el terreno de la evaluación, ante la impertinencia de los propios científicos para dar cuenta de su trabajo y la necesidad de una meta-ciencia que no puede existir. Tal disciplina tampoco, a juicio del autor, puede ser la filosofía ni la filosofía de la ciencia, debido a su incapacidad para generar consensos. Bermejo, que define al científico según la especificidad de su competencia lingüística y nunca con relación a alguna comprensión de verdad, señala que el científico cuando habla de ciencia o investigación sólo puede hacer doxografía. Siguiendo esta interpretación logocéntrica, nos encontramos con que el sistema por el que la comunidad científica se rige no se basa prácticamente en otra cosa que en la acumulación de discursos, y es este factor cuantitativo el que se traduce a términos de valor, influencias, poder y financiación. El caso paradigmático de la hipérbola cuantitativa sería el dispositivo de citas y los índices concebidos para su control, a las que llama «unidades retóricas» en contraposición a unas virtuales «unidades de conocimiento». Ello consagraría, nos dice, la hegemonía del criterio literario sobre el pretendidamente científico. La alternativa propuesta para un nuevo patrón de medida, concluye, pasaría, en primer término, por asumir la pluralidad de las ciencias y de sus métodos, así como (sic!) la subordinación a los valores de la Declaración de los Derechos Humanos y reconocidos por los sistemas democráticos... en aras de una humilde y nunca satisfecha conquista del conocimiento.

Mayor interés despiertan el resto de los contenidos. Por ejemplo, el ensayo para una genealogía del concepto de patrimonio y su análisis de lo que ha venido en llamarse «cruzada del patrimonio» y «despojos de la historia». Bermejo muestra con ejemplos muy elocuentes el significado del discurso de la rentabilidad de la «puesta en valor» del patrimonio, que no se traduce sólo en lo económico, sino que incorpora una capacidad de dominio muy relevante: al asociar la producción cultural al patrimonio, a un fondo común compartido, los poderes públicos ven justificada una orientación hacia el consumo masivo de lo exhibido, lo cual,



en última instancia, no hace sino favorecer la sustitución progresiva del texto a favor de la imagen inmediata. El potencial propagandístico, como puede suponerse, es inmenso en este esquema, como lo es la red de intereses y clientelas creadas alrededor de esa cruzada. Uno de los puntos fuertes del artículo estriba en la consideración del prestigio social del acceso a los bienes culturales, aspecto al que Bermejo dedica unas sugerentes páginas para recorrer, desde los tiempos de la antigua Grecia hasta la actualidad las principales formas de socialización del conocimiento, desde el *symposion* y la tragedia al coleccionismo conspicuo o el turismo cultural, quintaesencia del aprovechamiento ideológico del patrimonio.

Uno de los escritos está elaborado en colaboración con Mar Llinares García. En él se plantean las dificultades de la interpretación por parte de los historiadores de un pasado cuyos protagonistas desconocieron y para quienes su sistema de referencias socioculturales nunca podrá ser del todo transparentes. Para ello, los dos profesores de la Universidad de Santiago se centran en el problema de la arqueología, exponente privilegiado de esta imposibilidad debido, en buena medida, a que muchos de sus objetos son considerados también desde la historia del arte. Precisamente es la hipótesis de que el arte desborda los contenidos de la expresión lingüística natural la que les conduce a seguir la pista del arte como ampliación de los límites que el lenguaje impone, y a postular la aplicación de este principio en la investigación arqueológica. Se trataría, en consecuencia, de un enfoque que tendría que ver con la antropología del arte, según el cual los autores proponen una ampliación de la definición kantiana de arte. De este modo, se quedaría a salvo del etnocentrismo, pero también del relativismo cultural y se evitarían lugares comunes de tan poco fundamento como la teoría de la «diosa madre» definitivamente consagrada por Gordon Childe.

Resulta de gran pertinencia por su actualidad y precisión la crítica que Bermejo hace a la utilización ideológica de la memoria. La relación entre memoria e historia ha sido incluso materia de legislación política reciente, como sabemos. Sin embargo, ello sólo es un aspecto de un fenómeno

más amplio de relación con el pasado, aquél que tiene que ver con la neutralización de la función social de la memoria y su conversión en programa merced a las prácticas de conmemoración. Aquí tiene especial importancia la noción del acontecimiento construido, certero ejemplo de dominio con las palabras. Lo que el autor designa como «porno-grafía de la memoria» se distingue también por su vocación efímera, o sea, por su disposición a pasar al olvido y reemplazar su contenido con otra celebración. Un espectáculo que tiene en políticos e historiadores sus privilegiados beneficiarios y que, ahí se habla de «retórica de la muerte», tiene una conexión con el aprovechamiento del sufrimiento y el dolor decididamente ventajista al otorgarles un sentido en el curso de un devenir histórico de índole mítica. Algo que falta al propio estatuto de víctima, en cuyo supuesto desagravio se estaría escribiendo una improbable historia de redención.

Por último, «Psiquiatría y lenguaje: filosofía e historia de la enfermedad mental» encara los fundamentos teóricos de la noción de esta clase de trastornos para explicitar sus contenidos metafísicos. En este sentido, conviene aclarar que Bermejo entiende por tales «los principios abstractos». De la misma manera, puesto que toda ciencia no es sino una forma de hablar, una reducción a la forma «como si», la idea de enfermedad mental puede ser severamente criticada. Históricamente han sido muy diversas sus consideraciones hasta los tiempos modernos y, como Foucault mostró, también distintas han sido las respuestas sociales a lo largo de la historia. El estigma y el sufrimiento son atendidos desde esta perspectiva. Bermejo, que critica a Freud por su falta de ambición sociológica, propone una concienciación sobre los propios límites lingüísticos de la psiquiatría, que debieran ser compensados mediante el estudio de las bases bioquímicas de las emociones y los factores sociales que rodean al individuo. La reducción de toda la complejidad de la enfermedad mental a una cuestión de lenguaje (crítica que el autor no ve incompatible con la que él opera sobre la idea de ciencia) significaría el último paradigma de control a través de las palabras.

Javier López Alos

**BOCARD, Enrique (ed.): *El giro contextual: cinco ensayos de Quentin Skinner, y seis comentarios*. Madrid, Editorial Tecnos, 2007, 427 pp.**

La introducción al pensamiento de Quentin Skinner, de la mano de Enrique Bocardo Crespo, es una llamada de atención al modo cómo se están interpretando los textos clásicos en los foros académicos. Skinner ofrece una nueva concepción que nos permite entender el significado genuino de los textos políticos y filosóficos; para ello exhorta al historiador de las ideas a identificar y comprender las intenciones originales del autor del texto a través de los actos ilocucionarios. Entender un texto implica verlo como un acto de habla en el que el significado del texto viene delimitado por la intención comunicativa del autor, la cual posee una entidad esencialmente pública, nunca privada. Al ser convencionales los actos de habla, sólo estaremos en posición de entender el texto cuando hayamos identificado las convenciones lingüísticas que el autor tiene a su disposición para expresar aquello que desea decir. Esto supone lidiar contra toda una mitología interpretativa que ve en los textos ideas que el autor jamás imaginó, simplemente por la ociosa actitud del historiador que espera encontrar en los textos doctrinas afines a su propia interpretación, obviando las intenciones originales del autor.

Otro frente que el pensamiento de Skinner afronta es la creencia de que en la historia de las ideas políticas existen ideas unitarias (como la división de poderes, la libertad, la propiedad privada, los límites del poder, el voto y la toma de decisiones, etcétera) que se desarrollan en el tiempo y que el intérprete ha de rastrearlas a través de distintos autores, aunque no compartan ni las convenciones lingüísticas ni los actos ilocucionarios. Conceptos canónicos, conceptos eternos: Leo Strauss, Heidegger y sus acólitos, no dudan en proyectar su iluminismo sobre los textos clásicos bajo el disfraz de una inocua especulación histórica. La historia, entonces, se convierte de hecho en un montón de trucos que le hacemos a los muertos. Los textos clásicos están imbricados con sus propias cuestiones y no con las nuestras, por lo que creer que Hobbes nos habla directamente, a través de esos conceptos perennes, destroza el

significado genuino del texto. Las respuestas son individuales a cuestiones individuales y el hecho de que los textos filosóficos se ocupen de sus propios problemas es lo que les otorga relevancia y significación filosófica para nosotros. La pueril pretensión de demandar a la historia de la filosofía solución a nuestros problemas actuales es el error metodológico por antonomasia que sufren nuestros academicistas.

La mitología de la coherencia es otro azote que Skinner plantea en el ensayo. Los intérpretes tienden a otorgar al pensamiento de los autores una impronta de sistema cerrado y coherente, llegando incluso a despreciar obras enteras por el simple hecho de no encajar en esta mitología interpretativa. Las aparentes contradicciones son meras barreras que se sortean leyendo entre las líneas, por lo que esas contradicciones están plasmadas en el papel a sabiendas.

El profesor Enrique Bocardo Crespo, tras una introducción en la que realiza una vivisección del panorama académico usando el método propuesto por Quentin Skinner, establece un diálogo sumamente aclarador de las pautas principales de su propuesta metodológica. Reconoce la influencia que R. G. Collingwood, L. Wittgenstein y J. L. Austin ejercieron sobre él y desbroza las incógnitas propias de su método. Del primero cogió la teoría de la interpretación de los textos; del segundo la tesis de que no debemos pensar en los significados de las palabras de una manera aislada; del tercero, los actos ilocucionarios. Asimismo reconoce su especial predilección por Hobbes como el autor clásico mejor estudiado por él.

Cinco son los ensayos de Quentin Skinner que en este libro ejemplifican las ideas esbozadas anteriormente y que responden a la división de sus textos que esbozó Gordon Schochet: lingüística, metodología e historia. La segunda parte del libro está dedicado a seis comentarios sobre la obra del profesor Quentin Skinner por parte de los profesores Joaquín Abellán, Rafael del Águila y Sandra Chaparro, Pablo Badillo O'Farrell, Enrique Bocardo Crespo, José M<sup>a</sup> González García y Kari



Palonen. En estos ensayos se analizan distintos aspectos de la obra y desarrollo del pensamiento del profesor Quentin Skinner.

Las similitudes y diferencias de la exégesis interpretativa de Koselleck y Skinner, por Joaquín Abellán; la importancia de la interpretación que Skinner hace de Nicolás de Maquiavelo en clave republicana, la influencia que en él ejercieron los juristas de Padua y los prehumanistas (Petrarca, Bruni, Salutati) y la reivindicación de la influencia de un Aristóteles no cristianizado en Maquiavelo, pese a las observaciones de Skinner, por Rafael del Águila y Sandra Chaparro; la génesis y desarrollo de la idea de libertad de Skinner y sus relaciones con el mundo jurídico, para acabar con las concomitancias con Pettit, por Pablo Badillo O'Farrell; el análisis de los puntos más débiles y flujos de

la teoría de Skinner es expuesto por el profesor Enrique Bocardo Crespo; la asunción de algunos planteamientos de Weber por parte de Skinner y su analogía con la sociología del conocimiento alemana de principios del siglo XX, es mostrada por José M<sup>a</sup>. González García y, por último, el finlandés, Kari Palone, muestra las contribuciones de Skinner a la historiografía de los textos sobre la retórica clásica y la retórica parlamentaria inglesa. Éstas son sólo algunas ideas esbozadas por ellos.

El lector de este libro tiene a su disposición un enorme edificio intelectual para comprender de una manera rigurosa y gratificante nuestros textos de filosofía política y, sobre todo, una extraordinaria herramienta para pensar por sí mismo.

David Garciamartín Sousa

**EIGEN, Sara y LARRIMORE, Mark (eds): *The German invention of Race*, Nueva York, State University of New York, 2006, 221 pp.\***

De manera tímida unas veces, otras con demasiada temeridad, los estudios culturales han abordado la aparición de la constitución física racial en general sin demasiada fortuna: sea por dibujar a menudo una historia conceptual escasa y bastante anacrónica (centrada sólo en los autores relevantes para nuestra más oficial moda filosófica y con interpretaciones en las que se les acusa de un racismo a la manera del siglo XX)<sup>1</sup>, bien sea por un miedo exagerado a caer en esta trampa (llegando al punto de perder de vista la envergadura de la cuestión racial en la época)<sup>2</sup>, no ha habido

textos notorios que aborden el tema con la sofisticación propia del debate que consolidó a esta nueva entidad, salvando ensayos como *Nature's Body* de Londa Schiebinger, o artículos peregrinos –G. S. Rousseau, J. H. Popkin–. También la propia serie de artículos que recoge el presente libro logra sortear la simplificación que desde un punto de vista u otro se ha solido hacer de todo el entramado de prácticas y discursos que fue la raza.

Localizar el marco de esta «invención» en el ámbito germano (en el sentido de que fue un escenario más donde se participó de ella y no, por supuesto, el único) no es en sí un gran paso para la acotación del problema, dado que la diversidad de ámbitos en los que éste aparece no se para del todo allí: Leibniz, Lessing o Blumenbach, son protagonistas del libro que no participaron en absoluto de la misma discusión en torno a la raza. Más aún, cabe pensar que podría haberse prescindido de determinados artículos como los dedicados a Leibniz y Lessing para dar cabida a otros autores algo menos conocidos pero implicados de lleno en la discusión y sistematización de la variedad racial humana, como es el caso de Samuel Thomas von Sömmerring, Christoph von Meiners o Georg

\* Esta reseña forma parte del proyecto de investigación *Epistemología histórica: estilos de razonamiento científico y modelos culturales en el mundo moderno. El dolor y la guerra* (HUM2007- 63267).

1 Véase como ejemplo de este tipo de interpretaciones la edición de Emmanuel Chuckwudi Eze, *Race and Enlightenment. A reader*, Oxford, Massachusetts: Blackwell, 2001.

2 Llama la atención la ausencia de esta controversia en torno a la raza en muchos ensayos sobre las ciencias de la vida en el siglo XVIII (no tanto así en los grandes estudios de Jacques Roger), siendo como fue crucial, entre otras cosas, para las teorías de la generación y los debates en torno a la clasificación de los seres vivos.

Forster, tan presentes e imprescindibles en la crítica de Kant o Blumenbach, autores estos últimos a quienes sí se dedica la mayor parte del volumen. Quizá sencillamente porque los textos de aquellos no están aún traducidos (ni siquiera al inglés), o quizá porque las tesis «poligenistas» no resultan tan complacientes a la hora de su publicación, no han logrado aún aparecer como objeto central de los estudios históricos de la raza. Teniendo en cuenta casos significativos como la expurgación en determinadas ediciones del *Ensayo sobre las costumbres* de Voltaire de toda posible alusión xenófoba hacia judíos y no europeos (como la elegida por la propia Biblioteca nacional de Francia para ser expuesta en Internet), esta última explicación (un tanto vaticana, como si diera miedo socavar ese preciado ídolo que es la Ilustración) se presenta plausible.

A pesar de ello, siguen resultando sugestivas lecturas como la que Peter Fenves realiza en el presente volumen sobre la posible interrelación entre el discurso lógico-metafísico y el legislativo o político desplegados por Leibniz, cuya propuesta (la famosa *Consilium Aegyptiacum*) para la creación de una gran milicia a la orden de Francia formada por «semibestias» (africanos, árabes y americanos), tenía el privilegio, según Fenves, de asimilar la estructura armónica de la monadología: cuanto más dividida en naciones y lenguas estuvieran estos esclavos, y cuanto más aislados entre sí (i. e.: cuanto más cerca de convertirse cada individuo en *species infima*), más prontamente responderían a las órdenes y deseos europeos. El artículo de Fenves es, empero, buen ejemplo de un tipo de interpretaciones que parecen estar centradas más en una actitud racial que en el propio cuerpo de conocimiento sistematizado en torno a la raza<sup>3</sup>.

3 Sobre el problema de incluir o no en los estudios históricos al respecto determinadas actitudes culturales etnocéntricas o discriminatorias sin que deban hacer alusión a un corpus científico desarrollado en torno a la raza se discute en el «Symposium: racism in the eighteenth century», en Harold E. Pagliaro, *Studies in eighteenth century culture*. Vol. 3, Cleveland y Londres: Case Western Reserve University Press, 1973.

No ocurre así tanto en la explicación del disgusto estético ante la visión del hotentote, desarrollado por Lessing en su *Laocoonte*, que analiza Michael Chaouli.

Comprender el auténtico lugar que la definición de raza tuvo en la filosofía kantiana (bastante contingente, con un alto grado de provisionalidad en sus aseveraciones, según John H. Zammito; fundamental en su reinterpretación de la teleología, para Susan M. Shell y Robert Bernasconi), o encontrar sus aportaciones a la filosofía natural: la aplicación de un planteamiento teleológico al principio de fertilidad de Buffon, así como la propuesta de una explicación histórica (también teleológica) antepuesta a toda descripción física (a la manera de Blumenbach o Herder, para quienes el aspecto corporal y más concretamente la compleción esquelética permitía discernir adecuadamente las variedades humanas), ocupa un lugar central y recurrente en la compilación. La figura de Kant es muy frecuente asimismo en otros estudios sobre el tema, por lo cual se echa de menos, como decíamos, la dedicación a otros autores menos comunes pero igual de significativos e incluso bastante más decisivos en la emergencia de la constitución racial.

Por su parte, y para terminar, resultan muy atractivos por su originalidad y rigor los artículos de Kveta Benes, quien examina la aplicación de parámetros raciales a la filología comparada en el siglo XIX, lo que habría contribuido a la elaboración del mito ario, y Jonathan Hess, quien muestra la implicación que tuvo la idea de degeneración racial en los debates políticos sobre la concesión de derechos civiles para los judíos. Tal concepto conllevaba a su vez la idea de una posible regeneración para la naturaleza corrompida del judío, lo cual permite advertir que las bondades de las tesis «monogenistas» no eran tales. Ya lo dijo aquel desconcertado esclavo de Surinam: «si todos somos primos hermanos, no se puede abusar de la familia de una manera más horrible».

Paola Martínez Pestana



**ERASMO DE ROTTERDAM: Escritos de crítica religiosa y política. Estudio preliminar, traducción y notas de Miguel Ángel Granada. Madrid, Tecnos, 2008, LIV y 201 páginas.**

Miguel Ángel Granada, nos ofrece una edición muy cuidada e interesante sobre textos elaborados entre 1513 y 1515, por este príncipe del humanismo que es Erasmo; el diálogo *Julio II excluido del reino de los cielos* y los adagios o ensayos críticos *Silenos de Alcibíades* y *La guerra es dulce para quienes no la han vivido*. Con su rigurosidad y brillantez, el catedrático de la Universidad de Barcelona, sin duda el especialista más cualificado en filosofía renacentista, nos introduce ante textos cruciales para entender la posición de Erasmo ante la Iglesia y la religión cristiana en ese tiempo agitado y arrebatado que es el siglo XVI.

Erasmo es el humanista más leído en la Europa de su tiempo («Quien no lee a Erasmo es un fraile o es un asno»), el *Enchiridion o Manual del soldado cristiano* (1504), sus traducciones de Luciano y Eurípides, y, especialmente el *Elogio de la locura* (1511) le darán reconocimiento y fama universal por esa labor de flagelar irónica y sarcásticamente todo lo caduco que tiene el cristianismo. Esto le sitúa entre los que abogan por una renovación del mismo, para ello será decisiva su edición del texto griego del *Novum Instrumentum (Nuevo Testamento)*, 1516) que le proporcionará fama de «buen teólogo y de ser harto doto en lo griego y hebraico y ser elegante latino». En un primer momento será neutral frente a Lutero hasta 1524 cuando dedique su *Disquisición acerca del libre albedrío* (1524) a criticar la reforma luterana, respondido por Lutero (*Sobre el albedrío esclavo*) replicará con su *Hyperaspistes* (1526). El *Index* romano de 1558 prohibirá sus obras.

El erasmismo es uno de los muchos modos en que se podía ser cristiano en el siglo XVI, es un cristianismo crítico, tolerante e intimista que niega y combate muchas de las prácticas de la jerarquía eclesiástica de su tiempo, especialmente en lo que concierne a liturgias, ritos, oración oral, devoción a los santos, etc. La nueva espiritualidad que propugna Erasmo sigue el *Monachatus non est pietas* que por su literalidad le traería problemas con los teólogos y el alto clero, así en su *Enchiridion* defendía «la verdadera actitud religiosa cristiana

(*methodus pietatis*)», cuyo mensaje evangélico tiene en la paz, al amor, la alegría y la salvación por la fe en Cristo a sus pilares fundamentales. La *Philosophia Christi* erasmista establece la prioridad de los textos del evangelio y de las epístolas sobre cualquier otro comentario, también la oración y la ciencia como instrumentos, entendiendo por ciencia el conocimiento de las escrituras y los Escritos de los santos Padres.

Por tanto, es un no al cristianismo convertido en rutina, a la vez que proclama la incompatibilidad con el genuino cristianismo de la política belicista seguida tanto por la Iglesia como por los príncipes cristianos. Repasemos sucintamente el contenido.

*Julio II excluido del reino de los cielos* (pp. 3-68) es fiel exponente de ese mensaje erasmista, el Papa Julio II es un guerrero, un señor temporal que utiliza su poder eclesiástico para fines políticos, la mundanización de la Iglesia contrasta con el ejemplo de Cristo. A Julio II lo identifica con Julio Cesar, más un caudillo militar que un hombre espiritual; en él no hay atisbo de piedad, la pompa, el lujo, han arrinconado a las armas espirituales para combatir la carne (lo inferior, lo exterior) tal como se desarrolla en Efesios, 6, 10-18. Es el triunfo de la guerra material y el aniquilamiento del prójimo. Desde las primeras líneas San Pedro no le abre la puerta del cielo al Papa: «Menos mal que tenemos una puerta de acero, de lo contrario este individuo, quienquiera que sea, la hubiera hecho saltar. Debe de ser algún gigante o un sátrapa, destructor de ciudades. Pero, Dios inmortal, ¡qué olor más espantoso! No abriré la puerta inmediatamente, sino que miraré por la ventanilla enrejada para averiguar de qué portento se trata. ¿Quién eres? O bien ¿qué quieres?». Es harto elocuente este texto inicial pero el final es igual de contundente: «Si azotes como éste llevan el timón de la Iglesia. A pesar de todo me atrevo a conjeturar que el pueblo todavía tiene curación de alguna manera, puesto que rinde honores a una cloaca tan inmundada en virtud del mero título de Pontífice».

*Silenos de Alcibiades* (pp. 69-120) toma el título del pasaje de Platón en *El Banquete* 214e-217d donde la figura del sileno es la figura de la antítesis entre la apariencia y la verdadera realidad. Erasmo convierte «la noción de sileno en clave de lectura de la realidad», nos subraya Miguel Ángel Granada, siendo el sileno auténtico que representa la perfección moral y la verdadera religión las figuras de Sócrates y Cristo. Frente a ellos los silenos invertidos, también llamados «contrarios» y «al revés», cuyo arquetipo es Julio II, calificado de impío (sin religión), que manifiesta una cosa y hace lo contrario, cristiano sólo de hábito («Tú porque ves la consagración de las paredes y piedras de la iglesia, la reverencias; y porque no ves la consagración del alma, la menosprecias»).

*La guerra es dulce para quienes no la han vivido* (pp. 121-201), aquí tenemos la inequívoca vocación y defensa del pacifismo por parte de Erasmo. «¿Pues dónde está el reino del demonio si no está en la guerra? ¿Por qué arrastramos allí a Cristo, a quien cualquier lupanar conviene más que la guerra?». Nada más alejado de la guerra que la comunidad apostólica primitiva creada por Jesucristo, se nota la influencia de su amigo Tomás Moro, así como la ruina moral que es la

guerra que enfrenta a hermanos y parientes en una locura guiada por el odio que aboca a la degeneración del hombre. Frente a ello la «humanitas» y la incompatibilidad de la religión cristiana, que es una religión de paz, «la paz es madre y nodriza de todos los bienes». Cristianismo y guerra son contradictorios, de ahí que la introducción de la guerra en la comunidad cristiana lleva «a la degeneración histórica del cristianismo». Erasmo marca el camino y la tarea: «Nuestra obligación es sembrar la semilla del Evangelio y Cristo dará el fruto». En las últimas líneas encontramos un encomio a León X y otra crítica (una más) a Julio II:

*«A nuestro León la paz finalmente devuelta al mundo procurará una gloria mucho más auténtica de la que procuraron a Julio tantas guerras desencadenadas intrépidamente o felizmente por todo el ancho mundo».*

El pensamiento de Erasmo exige que la filosofía de Cristo sea vivida y no argumentada, cristianismo en acción y auténtico frente a la mera retórica huera de los silenos invertidos.

Jorge Novella  
Universidad de Murcia

**KERTÉSZ, I.: *El diálogo platónico inicia la novela moderna. Kertész sobre Kertész. Dossier K.*, Barcelona, El acantilado, 2007, 204 pp.**

Un escritor desconocido y entrado en años recibe el Nobel de literatura. A partir de este momento, una vida gris a merced de las corrientes de la historia sale del anonimato, generándose la exigencia, para aquéllos que venden sus libros, de ofrecer al consumidor de cultura la dosis necesaria de material existencial desde el que poder ubicar a una nueva estrella mediática. Con la salvedad de que el autor es húngaro, judío superviviente de Auschwitz-Birkenau, Buchenwald y un escritor para el que sus vivencias representan mucho más que la simple evocación del pasado. La memoria, en este caso, nutre a una escritura que para salvar al superviviente requiere de su conveniente

y problemática exorcización. Por ello, no resulta extraño que al revisar el Nobel húngaro, con miras a su publicación, la transcripción de las conversaciones grabadas entre él y su editor Zoltán Hafner, deviniera rechazo a lo allí expuesto y estímulo para una nueva recreación novelada de la propia memoria, *Dossier K.*

Más interesado en no cejar en el empeño de la autocomprensión liberadora que en lograr que lo comprendamos, Kertész afirma taxativo la inexistencia de la llamada «novela autobiográfica» al comienzo de este peculiar diálogo consigo mismo que es el texto. Si tal categoría no existe, ¿qué son entonces *Fiasco*, *Sin destino*, *Diario de la Galera*



o *La bandera inglesa*? Una ficción, ficciones, nos dice el autor, «absolutamente auténticas», que más que recordar algo «crean un mundo», un mundo soberano que, además de seguir las leyes del arte y de la literatura, catalizan todos los intentos de una víctima de la violencia por lograr esa paz más necesaria cuanto más crepuscular. El desafío de la ficción muestra su auténtico rostro y su trascendencia cuando se asume que esta pasa inevitablemente por Auschwitz, alternando, cual cabeza bifronte de Jano, la condición de «materia bruta de una novela» y de conocimiento del que es imposible zafarse, a saber, la certeza de que ya será por siempre imposible recuperar esa *Weltvertrauen* que liga al hombre con la patria, la identidad y la historia. La paradoja estriba en que la más auténtica realidad encaja perfectamente en la estructura de la ficción, dado que el superviviente que escribe es consciente de la *atopía* de una vida que no está incardinada en la historia, sino junto al su escritorio, el único marco posible de la memoria, el único lugar donde hacer justicia con la realidad.

Si el diálogo platónico es, sostiene la kerteszeana lectura de Nietzsche, el inicio de la novela como género, no debe extrañarnos que alguien que explica enfáticamente cómo el descubrimiento, en los primeros años de la posguerra, de la elevada poesía de *El banquete* le alejó de forma rápida y visceral de los textos canónicos de Engels y Lenin, asuma como elemento central de la obra que comentamos un profundo autoanálisis de su identidad familiar. Una familia pequeñoburguesa mirada con una alternancia de falsa distancia, odio irracional y un amor singular y nostálgico, un clan difuso ya más que fracasado en sus expectativas en la infancia del autor, judíos asimilados que habían interiorizado inconscientemente la condición de víctimas propiciatorias cuyo fin no querían reconocer pero intuían. Este «origen de todo» es uno de los temas esenciales de Kertész, explorado ya, con conciencia bernhardiana, en *Kaddish por el hijo no nacido*, una suerte de lamento fúnebre sólo posible tras la *Shoá* en el

cual la figura paterna es un elemento determinante. La sintonía referencial entre los términos «Auschwitz» y «Padre», intuida de forma críptica en esta obra, es explicitada de modo claro en *Dossier K.*: «el fracaso del padre autoritario ante el niño aterrado al que, sin embargo, se sigue manteniendo al borde del abismo, en vez de mirar juntos y medir su profundidad». La «posible» culpa paterna por la transmisión de una herencia aciaga que conduce a ese mismo abismo, «el hecho de procrear a un niño judío en un mundo hostil». Después de los campos, ser judío se ha transformado para el autor en la adquisición de una nueva no-identidad, ser un *judío-no judío* por mor del *Lager* y recreado solidariamente merced al *espíritu de la narración*.

Todo es escritura, o, tal como lo formula Kertész en *Yo, otro*, «sólo poseo una identidad, la identidad de escribir». Dado que la prescripción adorniana sólo puede ser tomada en consideración como un acto de reivindicación mística de los caídos -ya que si no es tan sólo un desvarío elitista que termina sirviendo a los defensores del «punto final»-, escribir es una obligación moral, un modo de rendir cuentas sobre la ruina y una experiencia humana que hace de Auschwitz un universal existencial. La raíz de tal obligación reside en el hecho de que sobrevivir al horror es una «avería», un accidente que no tiene nada de brillante marcha triunfal porque «sólo los muertos tienen razón». Para escapar al suicidio se escribe, la vida es la única y misteriosa entidad para la cual trabaja el novelista. La muerte de Dios ha despojado al mundo de la posibilidad de una mirada objetiva y, por ello, el que escribe experimenta el absurdo de intentar ser un dios, un *punto arquimédico* personificado que lucha contra la ensoñación y el olvido, alguien concernido, casi a los ochenta años, de que lo único cierto es que «tenemos que empezarlo todo desde el principio».

José Antonio Fernández  
joselirola@terra.com

**LEIBNIZ, G. W.: *Obras Filosóficas y Científicas*, vol. 14: *Correspondencia I*. Editado por Juan Antonio Nicolás y María Ramon Cubells, traducción de J. A. Nicolás, J. J. Rovira Climent y J. Zubimendi Martínez. Granada, Editorial Comares, 2007, XXXVIII + 477 págs.**

Este volumen 14 de la *Correspondencia* es el primero publicado dentro del proyecto de investigación *Leibniz en español* ([www.leibniz.es](http://www.leibniz.es)) promovido por la Sociedad Española Leibniz (SEL) y coordinado por el profesor de la Universidad de Granada, Juan Antonio Nicolás. Su finalidad es publicar una edición de *Obras Filosóficas y Científicas* de G.W. Leibniz en 19 volúmenes. Con ello se pretende proporcionar un instrumento fundamental para el conocimiento del pensamiento de este autor llevado a cabo por un equipo investigador constituido por los principales especialistas leibnizianos de España, Portugal y Latinoamérica. En esta edición quedarán recogidos tanto los aspectos científicos, matemáticos, lógicos o antropológicos, como los aspectos éticos, políticos, jurídicos o teológicos de la obra de Leibniz. Dado el carácter disperso de los textos de Leibniz y al no existir ninguna edición sistemática suficientemente amplia de sus obras en nuestro idioma, ni en España ni en Latinoamérica, el servicio que prestará la anunciada publicación será de gran relevancia.

El volumen 14 presenta dos epistolarios traducidos por primera vez en su versión completa al castellano. En primer lugar el intercambio epistolar mantenido entre Leibniz y Antoine Arnauld, el «Gran Arnauld» (1612-94), prominente teólogo jansenista compañero de Pascal en el grupo de «Solitarios» de Port-Royal y autor junto con Pierre Nicole de la muy influyente *La logique ou l'art de penser* (1662), crítica respecto a la tradición aristotélico-escolástica. De espíritu polémico, mantuvo fuertes controversias con jesuitas y hugonotes, luchando también toda su vida contra la Sorbona y el Vaticano. Entró asimismo en discusión crítica con filósofos contemporáneos, como autor de las *Cuartas objeciones* a las *Meditaciones* de Descartes (1641) y enfrentado en una disputa con Malebranche en el llamado *Debate sobre las ideas* (1683), el último gran acontecimiento del cartesianismo en Francia.

Leibniz sintió un gran respeto y admiración por esta famosa cabeza del jansenismo a quien

conoció personalmente en su estancia en París (1672-76). El encuentro se hizo por recomendación del protector de Leibniz, barón de Boineburg, protestante convertido al catolicismo. La idea era que Arnauld sirviera de puente para facilitar la misión diplomática encomendada a Leibniz resumida en su escrito *De expeditione aegyptiaca*, poniéndole en contacto con su sobrino Arnauld de Pomponne, ministro de Luis XIV. Se trataba del plan de conquista de Egipto que finalmente Napoleón llevó a cabo.

La correspondencia entre Leibniz y Arnauld (1686-90), escrita en francés y de muy difícil interpretación debido a la extrema sutileza de sus contenidos filosóficos, se conserva completa. Fue iniciada diez años después de la vuelta de Leibniz a Alemania, si exceptuamos una primera carta de 1671, intento por Leibniz de darse a conocer, que Arnauld no respondió. Constituye uno de los más interesantes intercambios epistolares del siglo XVII, integrado por un conjunto de 27 cartas que marcan el periodo de madurez de Leibniz y en donde su espíritu sintetizador se hace visible en la presentación de los principales temas y argumentos de su metafísica.

Durante el frío invierno de 1686, cuando trabajaba Leibniz como intendente de las minas del Harz y la intensa nieve le obligaba a permanecer en su vivienda, aprovechó para escribir un brillante breve escrito, el *Discurso de Metafísica*. A modo de test que probase la aceptación de sus nuevos principios metafísicos, tanto a nivel filosófico como teológico, trató Leibniz de entrar en discusión con Arnauld. Para ello buscó la mediación del landgrave Ernst von Hessen-Rheinfels, católico interesado al igual que él en promover la paz religiosa. Como primer paso decidió no enviar el *Discurso* completo, sino sólo un sumario con sus 37 artículos (el resultado fue que Arnauld no llegó a tener nunca en sus manos el texto de la obra). El francés, que había sido expulsado de la Sorbona en 1679 acusado de herético tras el fuerte choque con los jesuitas en la llamada *Disputa de Jansenio*,



vivía desde entonces exiliado en Holanda. Ocupado en la polémica con Malebranche temía verse arrastrado a nuevas discusiones, pero ante la insistencia del príncipe alemán y sin duda atraído por la inteligencia de Leibniz, decide responder, aunque como reacción a una filosofía que juzga contraria a las enseñanzas de la fe, lo hace con un agresivo ataque. Su vehemente desaprobación se vio atizada por las consecuencias fatalistas del artículo 13, en donde Leibniz defiende sin ambages la inclusión de la entera historia de un individuo, cada uno de sus predicados, en su noción o concepto completo. Es lo que se ha llamado *superesencialismo* de Leibniz, la doctrina que afirma que cada sustancia individual posee todas sus propiedades esencialmente. Ante semejante salida Leibniz responde de forma irónica, sin mostrar ningún enfado, lo que hará cambiar la actitud inicial de Arnauld, innecesariamente dura. De hecho las incisivas críticas de Arnauld brindarán la ocasión a Leibniz para precisar de forma definitiva la mayor parte de los grandes temas de su metafísica.

Las cartas se hacen cada vez más frecuentes y largas y en ellas Leibniz no deja nada en la sombra, respondiendo a todas las dificultades planteadas en un esfuerzo llevado al más alto grado por explicar un pensamiento complejo, todos los contenidos de una doctrina de una extraordinaria riqueza. De entre las cartas destaca la del 14 de julio de 1686, un compendio de la ontología leibniziana. Forzado por las críticas de Arnauld, se ve obligado Leibniz a perfilar su propia noción de sustancia, un rechazo a la sustancia divina única spinozista. Hace entonces un fructífero uso de la idea aristotélica de que la sustancia es el último sujeto de predicación y despliega esta visión con objeto de alcanzar conclusiones anticartesianas sobre el estatuto de los cuerpos. En concreto, se trata de preparar las bases de la tesis también aristotélica de que las sustancias son organismos, en obvio conflicto con las tesis cartesianas.

El segundo epistolario que aquí presentamos recoge las cartas de Leibniz dirigidas al teólogo jesuita Bartolomé des Bosses (1668-1738). Nacido en los Países Bajos españoles, fue profesor de filosofía en el colegio de los jesuitas de Hildesheim, cercano a Hannover, lo que permitió su amistad

con Leibniz. Tradujo la *Teodicea* al latín (1719).

La correspondencia de Leibniz con des Bosses es una de las más ricas fuentes del pensamiento maduro del filósofo alemán, cubriendo una amplia variedad de temas, desde la teología hasta la sinología. Forma el extenso conjunto un total de 128 cartas escritas en latín que abarcan los diez últimos años de la vida de Leibniz (1706-16), el periodo de composición de la *Teodicea* (1710), la *Monadología* (1714) y los *Principios de la Naturaleza y de la Gracia* (1714). Son textos también muy difíciles que ofrecen cruciales visiones sobre la metafísica final de Leibniz y la vida intelectual del siglo XVIII. Sacan a la luz un profundo problema: la posibilidad de una sustancia compuesta en la monadología leibniziana. Como ya anteriormente hizo Arnauld, des Bosses inducirá a Leibniz a considerar aspectos conflictivos de su sistema, lo que pondrá en actividad su admirable habilidad para repensar antiguas posturas filosóficas y modificarlas ante las críticas. En concreto, la correspondencia con des Bosses llevará a Leibniz a elaborar su doctrina de la sustancia compuesta. En las últimas cartas, de una importancia capital para el conjunto de la filosofía de Leibniz, des Bosses le pide a Leibniz una más clara explicación sobre la concepción de la sustancia y sobre el papel que representa el *vinculum substantiale*, un concepto originario de la tardía escolástica. Efectivamente, la doctrina del *vinculum substantiale* marca un progreso en el pensamiento de Leibniz, al reconocer ciertos problemas en su monadología. En el punto culminante de la correspondencia, la carta del 5 de febrero de 1712, Leibniz introduce esta teoría del vínculo sustancial, una alternativa a su metafísica puramente monadológica, y en donde intenta con gran esfuerzo explicar cómo las sustancias simples se unen para formar una sustancia compuesta, es decir, cómo gracias al vínculo sustancial las mónadas pueden llegar a formar una unión real que sea más fuerte que la mera unión metafísica derivada de la armonía o de la relación de dominio y subordinación monádica. En definitiva, sin el vínculo, algo sustancial añadido a las mónadas, no habría sustancias corpóreas que fueran unas *per se*.

La complejidad barroca de la teoría que Leibniz presenta a des Bosses no logró convencerle

enteramente, como tampoco, remontándonos en el tiempo, logró hacerlo con Bertrand Russell, para quien la teoría leibniziana del *vinculum substantiale*, ese enigma de la filosofía moderna que garantiza la unión sustancial de las mónadas, era «más la concesión de un diplomático que la doctrina de un filósofo», en clara alusión al ecumenista Leibniz profundamente interesado en ganar aliados entre los católicos que apoyasen sus innovadoras ideas filosóficas.

Finalmente, hay que destacar en esta publicación la cuidadosa labor de traducción de unos textos que, sobre todo en los originales latinos de la correspondencia con des Bosses, resultan de muy difícil lectura. Y agradecer el gusto y cuidado en la edición del libro a que nos tiene acostumbrados la editorial Comares de Granada.

Leticia Cabañas

**RIVERA, Antonio: *El dios de los tiranos*, Córdoba, Almuzara, 2007, 421 pp.**

*El dios de los tiranos* muestra la utilidad de los conceptos fundamentales de la teología política de Carl Schmitt para la comprensión del absolutismo moderno. En un primer momento de la obra se analizarán sus afinidades y diferencias con el Estado absoluto y el clásico *ius gentium europæum*, para finalmente presentar la teología política como una de las principales patologías modernas. El monoteísmo político aparece como el mito más peligroso de la modernidad: el Estado supone una concentración del poder absoluto; sociedad y Estado se identifican.

Rivera comienza el trabajo con un detallado análisis de la teología política durante el periodo de crisis de la democracia liberal. La Soberanía definida por Schmitt es inseparable del estado de excepción, por lo que se relaciona con la tradición de autores absolutistas como Bodin o Hobbes, en relación con un intento de superar las guerras religiosas del XVI y el XVII. La obra analiza los conceptos de Soberanía, Golpe de Estado y Neutralidad como pilares del absolutismo francés. La soberanía es analizada a través de la obra de Bodin y su idea de Soberanía absoluta, con el consiguiente monopolio del poder legislativo. El concepto de Golpe de Estado vincula los nuevos Estados a las situaciones de excepción, en las que se toman medidas extraordinarias necesarias y contrarias al derecho y la moral. A partir de Maquiavelo, tales medidas pueden ser consideradas justas, ya que adquieren legitimidad si sirven al objetivo de la fundación o conservación de la *res publica*. La Neutralidad como

medio de superación de los conflictos civiles en el absolutismo se vincula a la autonomía de lo político. Se trata de una neutralidad positiva, ya que legitima la intervención en cualquier esfera que genere conflicto, y apunta al Estado total administrativo.

Desde el pensamiento de Thomas Hobbes se analiza la definición de Representación soberana, por la que el filósofo pretende acabar con las guerras civiles -neutralizando el derecho legal de resistencia-, pero también mostrar la absoluta necesidad de una jerarquía de mando y obediencia: el súbdito está obligado a obedecer incondicionalmente al representante, si se quiere mantener la estabilidad política. La única forma de conseguir la paz es, racionalmente, mediante el reconocimiento de la mayor de las desigualdades, con la creación de un poder absoluto al que se debe total obediencia. Se establece aquí una total analogía del gobernante con el poder absoluto de Dios: el poder del soberano es inflexible e irresistible. La única libertad posible es la interior, la relativa a las convicciones de los súbditos. La existencia de tal espacio en ausencia de dominación contribuye, según Carl Schmitt, a la destrucción del Estado absoluto. Para el jurista alemán el Leviatán no puede triunfar si la obediencia de los gobernados no es también interior, si se le teme pero no se le ama. El absolutismo entra en crisis cuando aparecen sectas que reclaman la posesión de la verdad frente a un Estado vacío. La vida interior es el resquicio desde el que comienzan a operar los valores del liberalismo.



La tradición de la contrarreforma es recogida por Schmitt para explicar la necesidad de neutralizar la libertad privada, ya que la permisividad ante su existencia era el mayor defecto en el *Leviatán* hobbesiano. En las teorías reaccionarias encontramos tanto la referencia a un poder ordenado, monárquico y católico, como la necesidad de una *potentia absoluta*, despótica y basada en principios contrarios a la doctrina católica.

La teología política nos resulta también útil para describir los conceptos políticos fundamentales relativos a las relaciones internacionales. A partir de la aparición del Estado Absoluto como sujeto internacional, el conflicto armado entre dos Estados será considerado justo, sin importar la causa del conflicto: si dentro del Estado no es posible la oposición ante el tirano, en el exterior no existe la posibilidad de criminalizar al enemigo. Los Estados absolutos representan la garantía de unas relaciones internacionales estables, ya que se ordenan sobre principios de equilibrio y neutralidad. Así como dentro del Estado se confía en un poder hegemónico que gobierne con mano de hierro, en las relaciones internacionales es necesario que rijan un equilibrio que neutralice los conflictos inevitables que en un imperio mundial desembocarían en guerras civiles mundiales y la desaparición del *ius gentium europæum*.

Durante la época clásica del derecho internacional, el estado de naturaleza era la clave por la que se regía la libertad de los mares. Se trataba de una situación a medio camino entre la paz y la guerra, en un escenario naval dominado por Inglaterra, potencia suprema. Los preceptos de

derecho internacional, basados en el equilibrio y la neutralidad no eran extensibles a los océanos. Finalmente un nuevo equilibrio entre la marítima Inglaterra y los continentales estados absolutos hizo posible un *nomos* que regulase y estabilizase las relaciones internacionales ya en el siglo XX.

En la última parte de *El dios de los tiranos*, Antonio Rivera muestra cómo la teología política de Schmitt considera la historia moderna como un proceso que desemboca en el deificado Estado total. Las últimas páginas del libro exponen la teoría schmittiana sobre el estado total. La redacción de la *Teología política* coincide con la emergencia del fascismo y bolchevismo. Según Rivera, tras el Estado total encontramos una amalgama de *patológicos mitos políticos*. El autor describe una serie de mitos que entiende como tipos ideales: mitos políticos, supresores de la libertad exterior, que fortalecen el poder del Estado e imposibilitan el control de la actividad de los representantes, y mitos políticos supresores de la libertad interior, que suponen la cesión de los intereses particulares en beneficio de una instancia más alta. Ambas patologías confluyen en el Estado totalitario del siglo XX. La batalla finalmente se configura como el enfrentamiento entre dos mitos políticos: el *Leviatán* frente al *Behemoth*, la *potentia absoluta* frente a la lucha de clases. Contra este enfrentamiento por la omnipotencia, dirá Rivera, han de oponerse la pluralidad, el litigio político, la politeísta división de poderes.

Miguel Andúgar Miñarro

**RUBIO CARRACEDO, José: *Teoría crítica de la ciudadanía democrática*, Madrid, Editorial Trotta, 2007, 187 págs.**

Entendemos por *ciudadano* todo miembro de una comunidad política con derechos y deberes. En la Grecia clásica los esclavos y las mujeres eran privados de esta condición, pero paulatinamente la *ciudadanía* se fue haciendo cada vez más inclusiva. Trasladándonos a la actualidad, fenómenos como la globalización o los movimientos migratorios exigen reconsiderar este concepto.

Esta tarea es la que lleva a cabo J. Rubio Carracedo en la obra que reseñamos: *Teoría crítica de la ciudadanía democrática*.

En el primer capítulo de la obra, «*La ciudadanía en el mundo greco-romano*», el autor realiza un fantástico recorrido histórico por el concepto de ciudadanía. Comienza el viaje buscando el origen de este concepto en la *democracia*

griega, haciendo una parada en el régimen mixto de Esparta para finalizar el trayecto en la república de Roma.

En «*La herencia republicana en Occidente*», Rubio Carracedo analiza las repercusiones históricas de la república en el modelo de las ciudades-estado medievales y cómo ante su incapacidad para adaptarse a los cambios es desbancada por el modelo liberal. Éste, por su parte, ha ido variando en función de tres modelos clave, a saber: el de partidos, destinado a salvar la desvinculación entre el pueblo y el sistema político, pero que sin embargo acrecentó esta distancia; el empresarial –quizás el más negativo en la política actual– que traspasa el funcionamiento de las empresas a los partidos políticos; y finalmente el modelo neocorporatista, basado en la reducción de los conflictos a través de la mediación del gobierno.

«*De la ciudadanía integrada a la ciudadanía postnacional*» recoge el análisis de las propuestas contemporáneas de la ciudadanía.

La propuesta liberal transforma el *cives romano* en un sujeto con «un agregado evolutivo de derechos» (p. 66). El ciudadano liberal alcanza en primer lugar los derechos civiles, conquista los políticos y finalmente adquiere los derechos económicos y sociales. Ahora bien, cabe en este punto distinguir entre el liberalismo negativo y el positivo. Con respecto al primero, el ciudadano deviene en el tan consabido individualismo abstracto en el que no hay lugar para la cooperación. Por su parte, el liberalismo positivo une la autonomía de cada individuo con la cooperación social a través de la paridad rawlsiana racional-razonable.

Los comunitaristas presentan una concepción de la ciudadanía opuesta a la liberal. También aquí debemos establecer una distinción entre comunitarismo fuerte y moderado. El fuerte está representado por McIntyre y sostiene que la comunidad absorbe al individuo. Por otro lado, el comunitarismo moderado aboga por una ciudadanía activa y participativa puesto que el ciudadano se realiza en la comunidad. Esta propuesta presenta importantes límites indicados por J. Rubio en la presente obra.

Finalmente la propuesta de ciudadanía neorepublicana supone una alternativa al liberalismo. El ciudadano republicano es participativo pero su realización no sólo la encuentra en la comunidad sino también en el ámbito privado. Destaca nuestro autor, de esta propuesta, la recuperación de la educación del ciudadano en la virtud pública.

J. Rubio se hace eco de otras ciudadanía complementarias como la ciudadanía «diferenciada» y la «multicultural». La primera se fundamenta en el reconocimiento de los rasgos diferenciales de cada ciudadano. Por su parte la ciudadanía «multicultural», que encuentra su principal representante en Kymlicka, apuesta por la distinción de derechos específicos según el grupo.

Frente a estas variedades de ciudadanía «integrada», esto es, la referida a un estado concreto, nos encontramos ante la ciudadanía «postnacional» que surge como respuesta a los cambios del mundo como las nuevas alianzas entre estados o las migraciones.

La propuesta personal de ciudadanía de nuestro autor la encontramos en el cuarto capítulo «*La ciudadanía transnacional y transcultural*». J. Rubio aboga por la ciudadanía «transcultural» que absorbe a la ciudadanía «transnacional» – la cual resulta insuficiente por sí sola – con el añadido del diálogo intercultural.

En «*Sin educación cívico-política la democracia de calidad es inviable*», el autor dibuja un fiel retrato de la política actual y lleva a cabo una importante crítica de la misma. Destaca la importancia de la ciudadanía activa y de la educación, critica la ausencia de códigos éticos en la política y la excesiva fuerza de los partidos que se instituyen como *el* instrumento de la práctica política. Ante este panorama la sociedad no se pronuncia en política no porque no le interese la política, sino porque no le interesa *nuestra* política. J. Rubio hace una llamada de atención hacia las importantes muestras de participación social en asunto públicos, como la actividad de ONGs o de diferentes asociaciones: ¿por qué no se produce esa participación en política? Porque según nuestro autor, no convence lo que hay.

En conclusión, J. Rubio Carracedo nos remite una vez más a la importancia de la ciudadanía



como aprendizaje. No se trata de adoctrinar sino de ser conscientes de nuestros deberes cívico-democráticos. No se trata de instaurar la democracia directa, tan sólo de corregir la democracia que

tenemos a través de algunos aspectos republicanos que han caído en el olvido.

Yolanda Murcia Cárceles

**SOTO, Luis G.: *Paz, guerra y violencia*. Prólogo de Javier Sádaba. Traducción del gallego de Tareixa Roca. A Coruña, Edicións Espiral Maior, 2006, 149 págs.**

Luis García Soto, profesor de ética de la Universidad de Santiago de Compostela, nos presenta en esta obra una brillante reflexión sistemático-analítica sobre la paz, la guerra y la violencia. Es un estudio detallista, preciso y riguroso en el que ningún concepto, argumento, doctrina o perspectiva moral se introduce sin previa definición y matiz. La suma del texto forma un engranaje de perfecta aplicabilidad a los fenómenos de la paz, la guerra y la violencia en su doble faz de acciones (morales) y argumentos (ético-políticos). Es un manual de «filosofía práctica» en el sentido de ser un tratado teórico y un estudio aplicado: una disección abstracta de los tres acontecimientos antedichos y una herramienta útil para evaluar (y desvelar) los planteamientos morales que los sostienen. Mas también es un «manual» de filosofía práctica en la medida en que está construido como un compendio (completo, manejable y de fácil lectura) que sirve para ser aprovechado, en las situaciones de la vida cotidiana, por el hombre del siglo XXI. El compromiso del autor con la paz, como acción, y el pacifismo, como posición moral, incrementan el valor pragmático de sus incisivas incursiones críticas. En suma, el punto de vista y el eje desde el que se encaran los fenómenos de la guerra, la violencia y la paz es, inequívoca y expresamente, el de la *filosofía moral*.

En el libro de Luis G. Soto coexisten simultáneamente tres niveles de examen: 1º) el analítico-descriptivo, que recae sobre las acciones de la guerra, la violencia y la paz, a la par que sobre sus respectivos basamentos argumentales (ético-políticos y retóricos); 2º) el sintético, en el que se recogen y organizan las opiniones morales del pueblo, de la gente («los pueblos del occidente contemporáneo democrático»); 3º) el deconstruc-

tivo o de «desmontaje» de las posiciones belicistas y/o violentas, y de su rosario de formulaciones públicas, procedimientos de legitimación moral y, sobre todo, estrategias retóricas. El autor muestra, con suma fineza, cómo los argumentos pro-guerra encubren, disimulan y mezclan conceptos, muchas veces, extraños entre sí, y cómo se refuerzan ideológicamente argumentos impresentables a las poblaciones.

El nivel de estudio analítico-descriptivo puede agruparse en tres bloques sucesivos: la guerra (caps. I-VII), la violencia (caps. VIII-XI) y la paz (cap. XII). En el primer bloque se analiza el fenómeno de la guerra en su morfología y tipología, a la par que se examinan las posiciones morales que la defienden y, también, rechazan. Morfológicamente la guerra es un «enfrentamiento armado mortífero entre colectividades» (cap. II). Esta definición permite la distinción de varios elementos susceptibles de adoptar formas diversas: los sujetos (las colectividades), la acción (el enfrentamiento), el objetivo (la victoria) y los instrumentos (las armas). La tipología de la guerra también toma en consideración estos cuatro elementos. Por último, y atendiendo a la evaluación y al juicio moral, las guerras pueden ser consideradas necesarias, buenas y justas.

Esta consideración de la guerra como una *acción* nos abre a la descripción de las tres posiciones morales que la justifican: el realismo político (cap. III), el belicismo (cap. IV) y la guerra justa (cap. V). En este punto es digna de reseña la claridad con la que el autor presenta las innovaciones argumentativas que el realismo político utiliza para justificar las nuevas guerras (la guerra virtual *in vitro* e *in vivo*), el acierto con que diferencia la doble formulación del belicismo escatológico (bien «religioso-teológico», bien «filosófico-ideo-

lógico») del belicismo teleológico (bien sociólogo, bien biologicista) y, sobre todo, la finura en la evaluación de la doctrina de la guerra justa, que se analiza en sus dos versiones (la justa causa, en sus modalidades de guerra defensiva, ofensiva o revolucionaria, y la justa forma o *ius belli*). Este triple análisis de las perspectivas que justifican la guerra (realismo, belicismo, guerra justa) culmina con la presentación de la posición moral del pacifismo (cap. VI), en el que se distinguen tres especies: el práctico (que incide sobre el dominio moral), el pragmático (que se inserta en el juego político) y el teórico (que se inscribe en la investigación científica). Especialmente importantes son estas distinciones ya que dintelan el capítulo VII, «La paz como ausencia de violencia», que actúa al modo de «bisagra» entre el primer y el segundo bloque. La definición clásica de la paz como «ausencia de guerra» se revela insuficiente y queda superada en una doble dirección: se amplía el concepto de paz (atañendo no sólo a la guerra sino, también, a la criminalidad y a la insurrección, formas, las tres, de «violencia») y se llena de contenido positivo (la paz no se limita a ser negativamente «ausencia de» sino, sobre todo, positivamente «justicia»). Perfilar la paz a partir de la violencia hace que adquiera unos contenidos positivos que la ligan a la justicia. El siguiente paso es, por tanto, definir la violencia y dotar de contenidos positivos a la paz.

El segundo bloque de análisis se centra, precisamente, en la violencia. Morfológicamente es definida como «la influencia aplastante sobre las potencialidades humanas» (cap. VIII). La tipología de la violencia (cap. IX) se establece a partir del objeto atañido (así puede ser antipersonal, material, inmaterial), el daño causado (física, psicológica), el refuerzo empleado en la orientación de la conducta (negativa, positiva, mixta, neutra) y el sujeto actuante (personal, estructural). Estas distinciones son enriquecidas con unas penetrantes observaciones sobre su reconocibilidad, en cuanto a su constatación empírica, y su condenabilidad, en cuanto al enjuiciamiento moral. El autor presta un especial interés al análisis de la violencia per-

sonal y la estructural, a las que dedica, en exclusiva, los capítulos X y XI respectivamente. Las reflexiones sobre la penalidad expiatoria y la penalidad correctora, a propósito de la punición de la violencia criminal (cap. X), y sobre la miseria y la frustración, en relación con los daños de la violencia estructural (cap. XI), son plenamente vigentes y suponen un dominio solvente de la bibliografía más reciente.

El tercer y último bloque (cap. XII) formula una propuesta moral constructiva sobre la paz. Esta positividad moral de la propuesta pacifista se traduce en la sustracción real de la violencia a todos los niveles, y se materializa en la existencia del orden, la justicia y los derechos humanos, a la par que en la presencia eficiente de la beneficencia estructural, plasmada en la supervivencia, la prosperidad, la identidad y la libertad. El autor entiende que «la paz activa, constructiva, positiva» es indisoluble de la promoción de un desarrollo que fortalece a los individuos y, con ello, a las sociedades. Este desarrollo se centra en el alivio del sufrimiento paralizante, la satisfacción de las necesidades básicas, la instauración de los derechos fundamentales, el establecimiento de la justicia social y la promoción de la participación.

Sólo podemos dejar apuntado que el segundo nivel de estudio («sintético») aparece, con especial relevancia aunque no únicamente, en el epígrafe titulado «El antibelicismo popular», del capítulo III, y en los capítulos VI y XII dedicados a la paz. Asimismo el tercer nivel de estudio (o de «desmontaje») emerge, como un auténtico reguero de fuego, al término de las distintas morfologías, tipologías y doctrinas sobre la guerra y la violencia.

En suma, estamos ante un texto que, en palabras de su prologuista Javier Sádaba, «es un manual imprescindible para todos aquellos que investiguen, con rigor, los conceptos de violencia y de paz, [...], un documento que puede servir para entender mejor la guerra y ponerse en marcha para lograr la paz».

Miguel Ángel Martínez Quintanar