

# RESEÑAS

**AGRA ROMERO, M.X., GARCÍA SOTO, L., FERNÁNDEZ HERRERO, B., CARUNCHO MICHINEL, C., PINTOS PEÑARANDA, M.L.:** *En torno a la justicia. Las aportaciones de Aristóteles, el pensamiento español del siglo XVI, J.S. Mill, la fenomenología y Rawls, Eris, A Coruña, 1999, 322 p.*

En el cada vez más rico campo de la filosofía ético-política la cuestión de la justicia ha devenido central sin duda, particularmente desde la publicación en 1971 de *Teoría de la Justicia* de J. Rawls. El problema ha sido abordado desde las más diversas perspectivas. Si se siguieran sus distintas inflexiones podría percibirse un cambio desde formulaciones de fuerte impronta ético-jurídica y preocupación por la fundamentación hacia otras de carácter más estrictamente político, más abiertas a la contingencia, y en consecuencia más contextualistas. O, como en el Prólogo del libro del que nos ocupamos sostiene atinadamente María Xosé Agra, hacia una puesta en entredicho del llamado *paradigma distributivo*, centrado en la cuestión del reparto de bienes, cargas y derechos, para dejar paso a otro de elementos relativos al poder y la dominación (I.M. Young).

Como no podría ser de otro modo, Rawls es uno de los autores aquí tratados. M.X. Agra, que ya en muchas otras publicaciones se ha ocupado de él, opta aquí por centrarse en el Rawls de *Teoría de la Justicia*, dejando a un lado los posteriores trabajos y sus cambios, especialmente reflejados en *El liberalismo político* (1993). La primera obra sigue siendo fundamental, y mientras no se entre en todos sus entresijos será difícil comprender no sólo al autor y su posterior evolución sino también buena parte del debate actual. Se pone aquí a nuestro alcance todo el entramado conceptual de la obra: bienes primarios, posición original, velo de la ignorancia, equilibrio reflexivo, etc.; la particular lectura del kantismo desde la que tal entramado se construye: autonomía, imperativo categórico, prioridad de la justicia sobre el bien...; el contexto polémico conscientemente asumido: frente al intuicio-

nismo, al perfeccionismo y muy particularmente frente al utilitarismo, tan pregnante en el marco de la filosofía angloamericana. Aunque la exposición es fundamentalmente sistemática, Agra no deja de apuntar aspectos genéticos tanto respecto a los escritos anteriores a 1971 como a la evolución posterior al hilo de las críticas recibidas, algunas también aquí registradas. El tono descriptivo en absoluto oculta la conciencia crítica de los puntos más endebles y el partido tomado por una determinada interpretación, véase respecto de esto último, por poner un ejemplo, el análisis acerca de cómo entender el resultado de la posición original si como acuerdo o como elección.

Uno de los clásicos presentes, bajo muy diversas formas, en el debate actual es ciertamente Aristóteles. L. García Soto se ocupa de él en un cuidadoso análisis del tratamiento de la justicia especialmente en la *Ética Nicomáquea* y en la *Política*. Su exposición quiere ser sistemática, ofrecer una estructuración de los contenidos limitándose a la organización interna del pensamiento recortado esta vez de todo su contexto. Parte de los tres conceptos en los que se puede desglosar el término justicia, como virtud, como derecho, y como canon o regla, para mostrar su imbricación especialmente a la luz de este último. Además de seguir las prolijas distinciones del estagirita (justicia total, parcial, distributiva, correctiva, como reciprocidad...) L. G. Soto logra mostrar el cuidado con el que Aristóteles en todo momento trata de evitar la absolutización teniendo siempre presente los distintos medios y circunstancias de aplicación: véase por ejemplo la por momentos vacilante preferencia entre la justicia entendida como igualdad proporcional o igualdad aritmética; la referencia de la justicia

siempre a la ley pero sin identificarse con ella; la no confusión entre hombre bueno y buen ciudadano. Distinciones todas ellas que van perfilando una determinada interpretación. Esto resulta más claro en lo atinente a la lectura de la *Política*, donde quizá se arriesgue más al sostener como hilo conductor la tesis de que el concepto de justicia tiene su expresión más cabal en la república democrática. Pero no sólo aquí se revela la opción tomada sino también en el enfoque de la *polis* desde el punto de vista del individuo; en la defensa de la compatibilidad de la vida filosófica con la vida política; o en la interacción entre individuo y ciudad. L. G. Soto se proponía evitar un enfoque constitucionalista o moralista y puede decirse que lo ha logrado toda vez que sabe mantener en todo momento la tensión existente entre los distintos conceptos.

A pesar del aluvión de críticas que el utilitarismo clásico ha recibido, muchos de sus elementos (consecuencialismo, felicidad, libertades negativas, antipaternalismo...) lo convierten en una perspectiva de un modo u otro insoslayable. Cristina Caruncho, no sin conciencia de los puntos débiles de la doctrina, hace una exposición de uno de los padres de la corriente, J.S. Mill, centrada en el capítulo V de *El Utilitarismo* para mostrar sus ideas centrales: base natural de la justicia en los sentimientos de autodefensa y simpatía, encauzados posteriormente por la reflexión moral; sometimiento del concepto de justicia al principio de utilidad (máxima felicidad para el mayor número); subordinación de la igualdad a este mismo principio; autonomía de lo privado... Se cierra la exposición con algunas interesantes referencias al debate actual.

La fenomenología impregna, más de lo que pudiera parecer, el examen de esta problemática, es uno de los hilos del armazón habermasiano, por citar tan sólo un caso. M. Luz Pintos, en una muy bien llevada exposición en la que pone en

juego, siempre con claridad, buena parte del instrumental fenomenológico, muestra la centralidad de la ética en esta corriente, algo que se daría ya desde los primeros escritos husserlianos hasta *La crisis de las ciencias europeas*. M.L. Pintos subraya la necesidad del enfoque ontológico, de la antropología filosófica, para hacer ver las bases desde las que se perfila el sentido de la justicia, algo antes vivido que pensado racionalmente. La interrelación originaria de sujeto-mundo-objetos nos sitúa ante una subjetividad ya en sí misma intersubjetiva, lo que no deja de tener su base biológica en el carácter del embrión humano. Esa intersubjetividad originaria constituirá un *factum* que de algún modo nos impele al comportamiento justo y solidario, tomar conciencia de ello nos lo vuelve un *telos* cuyo alcance nunca nos estará garantizado; el descubrimiento que hace el *ego fenomenológico* de nuestro ser racional nos impondría el imperativo de «querer ser racional». Desde ahí podrá entenderse la crítica husserliana a la ciencia moderna y nuestra crisis civilizatoria.

B. Fernández Herrero aborda un interesante tema como es el de la justicia en relación con la conquista española de América. Revisa las medidas políticas de la corona, las jurídicas y en especial los debates habidos: Sepúlveda/Las Casas; la aportación de Francisco de Vitoria, sancionadora del estatuto de existencia política del indio. En el trasfondo estaría la confrontación entre las tradiciones helénica y cristiana. En el seguimiento de las distintas caras del problema B. F. Herrero sostiene la tesis sin duda polémica del profundo carácter humano de la empresa americana.

Como puede verse el conjunto de los trabajos reunidos constituye una buena herramienta para entrar en las discusiones en curso, algo inviable sin la lectura de los clásicos.

Jorge Álvarez Yágüez

**BADILLO O'FARRELL, Pablo:** *Fundamentos de Filosofía Política*, Madrid, Tecnos, 1998, 231 p.

Aunque la Filosofía Política sea un saber arraigado en la cultura occidental desde la *República* de Platón o desde las reflexiones de Sócrates, más de uno —por ejemplo P. Laslett— levantó acta de su defunción a comienzos de la segunda mitad del siglo XX. Pero como hace constar P. Badillo (coeditor de *Isaiah Berlin. La mirada despierta de la historia*, Tecnos, 1999), «en los últimos años se ha producido una auténtica eclosión» de esta disciplina. El hecho es particularmente notorio en la cultura española, en la que se ha pasado del espeso silencio a la expresiva sonoridad. De pronto, no sólo contamos con una historia de este saber (F. Vallespín, ed.: *Historia de la teoría política*, Alianza, 1990-95), sino también con tres revistas especializadas en el mismo: *Revista Internacional de Filosofía Política* (Madrid), *La Política* (Barcelona) y *Res Pública* (Murcia), además de *Sistema*, *Isegoría* y *Claves de la razón práctica*, que también se hacen eco de lo político, si bien desde un contexto más amplio.

Pues bien, en este poblado panorama cultural P. Badillo, catedrático de Filosofía Política de la Universidad de Sevilla, nos invita a preguntarnos sobre los fundamentos de dicha disciplina. Y con evidente sensibilidad arqueológica acompaña al lector (especialista, estudiante, persona ávida de saber de la cosa) en su búsqueda de las bases teóricas de la Filosofía Política. La originalidad del recorrido se aprecia por el resultado, pero se diseña ya en la metodología. No se trata de una construcción exclusivamente deductiva; tampoco se ha de ver como una tarea de la hormiga empirista. Es más bien una sabia articulación entre la expresiva huella histórica y la solidez del principio teórico.

En la consistencia de dicho nexo, en el que se aprecia un colorido más intenso del hilo histórico, radica la singularidad y la aportación de *Fundamentos de Filosofía Política*, cuya secuencia en capítulos es la siguiente: 2. El nacimiento de la filosofía política: Sócrates. 3. Hacia un nuevo método de análisis de la política. La política como análisis del poder: Maquiavelo. 4. El nacimiento del Estado moderno: Hobbes. 5. El surgimiento de

la teoría política contemporánea: Max Weber. 6. A la búsqueda de la esencia de lo político: Carl Schmitt. 7. La recuperación de la filosofía política: Leo Strauss. 8. La nostalgia de la *polis*: Hannah Arendt. 9. Hacia una teoría pluralista de la política: Isaiah Berlin. Desde la perspectiva histórica que se observa se podrían señalar notables huellas olvidadas en el texto, tanto en la época antigua (Platón, Aristóteles) como en la moderna (Locke, Rousseau, Kant), así como en el tiempo presente (Rawls, Habermas). Pero elaborar la tabla de ausencias supondría exigir al autor una historia de la Filosofía Política. Es cierto que en el texto que nos ofrece se aprecia una determinada evolución de dicha disciplina. Por lo tanto, en la medida en que predomina la perspectiva histórica, éstas y otras observaciones tienen mayor justificación. Pero la intención del autor no ha sido la de hacer historia. Sólo se ha propuesto trenzar dos grandes hilos conductores del discurso: «el de la comparación de filosofías políticas fuertes y débiles, por una parte, y por otra el de la relación más o menos factible entre política y órdenes normativos limítrofes» (p. 16).

A tal efecto, en coherencia con la búsqueda de los fundamentos o bases teóricas de la Filosofía Política, P. Badillo formula al comienzo (capítulo 1) una pregunta que constituye, al mismo tiempo, la clave de su particular recorrido histórico: «¿Qué es la Filosofía Política?» En lugar de responder directamente el autor ausculta previamente la opinión de pensadores como L. Strauss, N. Bobbio y R. Esposito. Del primero retiene la necesidad de volver a los filósofos clásicos, para superar el planteamiento positivista. Observando el mapa de Bobbio sobre la filosofía política, toma nota de tres grandes problemas o 'provincias', que han de ser estudiados en diálogo con los filósofos de la política. Coincide con Esposito en que hay que tener en cuenta, además, los confines o territorios fronterizos de lo político, como la ética, la filosofía del derecho, la antropología, etc. En el ensayo de una posible respuesta teórica no sólo señala los problemas específicos de la Filosofía Política, sino que dis-

cute además el problema hermenéutico del diálogo con los pensadores históricos. ¿Textualismo o contextualismo? La metodología «que sea más respetuosa con la diversidad del pasado es más interesante para dar respuesta a los problemas» del momento presente (p. 28). En definitiva, si la pregunta acerca de la Filosofía Política tiene su momento fundacional en Sócrates, que configura lo cabe denominar un arquetipo de lo que debe ser, la interrogación de lo político sigue abierta exigiendo en la respuesta un diálogo incesante con los pensadores clásicos.

Dado que la pregunta es *filosófica*, no cabe esperar una respuesta exacta. De ahí la pertinencia del nombre 'Filosofía Política' para designar aque-

llo de que se ocupa. Pero al amparo de la ciencia, se ha llegado a creer que el territorio de lo político ha de ser explorado sólo desde la mirada *científica*. El análisis de los encuentros y desencuentros de la Filosofía Política y de la Ciencia Política constituye el objeto del último capítulo (dado que el autor opta por *la filosofía política*, ¿por qué no anteponer esta cuestión a la que estudia lo específico de la disciplina?) de un libro que, tanto por las referencias históricas como por los planteamientos teóricos, está destinado a contribuir al debate actual sobre uno de los problemas más relevantes de nuestro tiempo.

Eduardo Bello

**BENÍTEZ, Miguel:** *La face cachée des Lumières. Recherches sur les manuscrits philosophiques clandestins de l'âge classique*, Paris: Universitas / Oxford: Voltaire Foundation, 1996, 456 p.

Nos hallamos ante una obra que constituye «una etapa capital en la investigación de la filosofía clandestina del *anclen régime*», leemos al final de la contraportada. Ello es así tanto por la riqueza del Inventario de los manuscritos filosóficos clandestinos como por la documentada lectura que se hace de alguno de ellos. Investigación e interpretación son, pues, las dos líneas fundamentales sobre las que se articula esta original y singular obra.

El Inventario es una muestra evidente de lo que significa investigación en sentido fuerte: durante más de veinticinco años de búsqueda y rastreo por más de cincuenta Bibliotecas no sólo europeas, M. Benítez toma nota de manuscritos, compara las diferentes copias, las analiza críticamente, selecciona los manuscritos según criterios previamente establecidos, hasta alcanzar los más de 260 títulos que constituyen «la biblioteca ideal de un filósofo clandestino». Pero ¿qué se ha de entender por manuscrito clandestino? ¿Por qué la clandestinidad? La respuesta a éstas y a otras preguntas las encuentra el lector en el capítulo inicial titulado «Cuestiones metodológicas». No cabe duda de que los manuscritos clandestinos son una modalidad original de la difusión del pensamiento crítico, paralelo al texto editado, con el fin de

saltarse la censura. Ha sido la dificultad de conseguir la autorización (*privilegio*) o el temor del autor a ir a la cárcel (Diderot) o ser perseguido (Rousseau), es decir, la censura imperante en el *anclen régime*, lo que ha provocado la aparición de la literatura clandestina. Ahora bien, no toda copia o manuscrito que ha circulado clandestinamente forma parte de este Inventario, sino «sólo los tratados u obras de una cierta entidad literaria y doctrinal» (p. 5).

Desde la perspectiva del contenido, el objetivo preferente de la crítica suele ser la religión cristiana y el Estado. Pero, con relación a éste, no todo escrito panfletario ha de figurar en la relación del Inventario, sino sólo aquel manuscrito que se ocupa de «la naturaleza misma del poder y de las instituciones» (p. 12). En cuanto a problemas filosóficos específicos, el naturalismo —que no hay que confundir con el materialismo mecanicista— aparece con notoria reiteración. De ahí la atención particular despertada por la obra de Spinoza. El Inventario recoge, en definitiva, los «Tratados manuscritos filosóficos clandestinos», en un listado lo más completo posible, clasificados según un código sencillo y definitivo, que M. Benítez ha elaborado con el fin de que los nuevos hallazgos no alteren la identificación de cada

manuscrito. A este listado se añaden otros dos: el de las «Ediciones de los manuscritos filosóficos clandestinos» y, en Apéndice, el de las «Fuentes originales de las traducciones». Finalmente, una abundante bibliografía (pp. 98-124) sobre los manuscritos filosóficos clandestinos, organizada por orden alfabético, cierra la primera parte, que permite apreciar por sí sola la importancia filosófica del fenómeno clandestino.

La segunda parte recopila 18 artículos que M. Benítez ha publicado en su mayor parte en ediciones o revistas especializadas, como *Dix-Huitième Siècle*. Están agrupados en cuatro líneas de investigación o núcleos temáticos: el primero estudia la elaboración y difusión de los manuscritos clandestinos, así como algunos personajes concretos (Orobio de Castro y John Toland, por ejemplo); el segundo se ocupa sobre todo del análisis de «Nou-

veau système du monde» de Benoît de Maillet; el tercero trata del materialismo sin dogma bajo el supuesto de la vinculación entre escepticismo y materialismo; y el cuarto lleva por título «El radicalismo crítico».

Un obra singular, pues, en el campo de la investigación de las ciencias humanas y, concretamente, en el de la historia de la filosofía, de cuya disciplina M. Benítez es catedrático en la Universidad de Sevilla. No cabe duda de que una obra publicada en el mejor centro de investigación sobre el siglo XVIII, *The Voltaire Foundation*, adquiere un valor añadido: el de un trabajo realmente bien hecho que, por ello mismo, está destinado a perdurar y a servir de base instrumental para nuevas investigaciones.

Eduardo Bello

**BODINO, J.: *Coloquio de los siete sabios sobre arcanos relativos a cuestiones últimas (Colloquium Heptaplomeres)*, traducción del latín de Primitivo Mariño, Introducción de Jaime de Salas, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1998, 386 p.**

Entre el olvido y la memoria, nos encontramos de pronto con un libro excepcional para la época (siglo XVI) y de plena actualidad por la tesis que lo recorre: la tolerancia. Excelente, tanto por la idea básica que sostiene Jean Bodin (1530-1596), como por la forma en que la expone: el diálogo. Defender la tesis de la tolerancia en el siglo de las guerras de religión y otras formas cotidianas de intolerancia no sólo exigía nadar contra corriente, sino una audacia poco común. En la documentada «Introducción» nos recuerda Jaime de Salas que el *Colloquium* es «una obra de capital importancia al plantear de lleno el problema de la diversidad religiosa» (p. XV). El siglo que vive como un desgarró la ruptura de la unidad religiosa, no sólo es testigo de la persecución y expulsión de los judíos de España y Portugal o de la batalla contra los turcos en Lepanto, sino que sufre en carne propia las tensiones Reforma/Contrarreforma y las guerras de religión. En concreto, éstas se suceden en Francia entre 1562 y 1570, una vez que el calvinismo francés refuerza su identidad en el primer sínodo

de París. Hasta Bodino mismo estará a punto de perecer en la masacre de la Noche de San Bartolomé (1572): tres mil hugonotes (calvinistas) muertos en París y diez mil en provincias.

Evidentemente, la cuestión religiosa y la cuestión política están entremezcladas. La guerra civil religiosa, con fuertes vínculos exteriores, había dejado de ser una hipótesis en el horizonte político francés. Bodino se hace eco de este problema en su obra más conocida, *Los seis libros de la República* (1576), al asumir la tesis del llamado partido *politique* —católicos moderados—, según la cual ya no valía la pena de defender la uniformidad religiosa por la fuerza, si el costo podría ser la destrucción de la comunidad. Por lo tanto, el orden cívico ha de prevalecer sobre la pretensión de uniformidad. De ahí que, si las religiones en discordia —cuando no en guerra fratricida— constituyen un riesgo de destrucción para el Estado, la mejor solución sea sin duda la tolerancia, si no es posible la supresión. Como se puede observar, Bodino anticipa dos ideas innovadoras en su época, a las que añade una tercera tal vez inspira-

da en Maquiavelo y de amplia resonancia posterior: en la medida que las cuestiones de religión no afectan directamente al Estado en cuanto tal, el príncipe prudente deberá separar enteramente el bienestar de su reino del destino de cualquier religión.

Ahora bien, el argumento de la tolerancia, que Bodino expone en *Los seis libros* como un mal menor, está desarrollado en un sentido más amplio y positivo en una obra posterior, *Coloquio de los siete sabios* (1593). Cargado con la experiencia acumulada durante la segunda mitad del siglo, en *Colloquium Heptaplomeres* no se propone sólo la defensa explícita de la tolerancia —comenta Jaime de Salas—, sino su ejercicio efectivo. De ahí la forma de diálogo de esta obra. En ella, siete personajes se reúnen con el fin de mantener una larga conversación durante varios días. Pero el objetivo del encuentro no es superar las diferencias de cada uno de los interlocutores, conscientes de que el razonamiento no puede agotar la dimensión de la fe, sino buscar las perspectivas que hagan posible la convivencia. Cada de los siete personajes profesa, en efecto, una confesión distinta: Federico el luteranismo, Curcio el calvinismo, Salomón el judaísmo, Coroneo el catolicismo (en su casa de Venecia tiene lugar la conversación). Senamo es un escéptico, Octavio era un cristiano convertido ahora al Islam, y Toralba defiende la religión natural.

Hablan y discuten sobre los más importantes problemas religiosos, pero no llegan a ninguna solución. A diferencia de lo que ocurre en los diálogos de Platón y Galileo, ninguna posición triunfa sobre las demás, a pesar del protagonismo de Salomón o de Toralba. Ello ha planteado a la crítica el problema de averiguar el posible personaje que sea el portavoz de Bodino. Mientras Jaime de Salas pasa revista a las diferentes interpretaciones, J. A. Pardos sugiere la hipótesis de que la *vera religio* para Bodino —asiduo lec-

tor de Filón— era a la vez universal y no-confesional, natural y revelada, con un dios a su vez inmanente y trascendente; de ahí la distancia respecto de cada uno de los personajes; de ahí que las cuestiones en discusión sigan finalmente abiertas; de ahí la forma y la tesis de un ideal, aun siendo consciente de su realización. "En última instancia —concluye Jaime de Salas— Bodino apostó por la tolerancia y el respeto al fuero interno de cada uno, para evitar luchas que, como comprobó a lo largo de su vida, sólo contribuyen a la disensión, al caos y a la desgracia. Frente a este riesgo se alza el mensaje final de *Colloquium Heptaplomeres*, después de que los interlocutores se despidan cantando: «¡Qué dulce es cuando los hermanos viven juntos en concordia!» (p. XXIII).

Concordia frente a guerra y discordia; tolerancia frente a las mil formas de intolerancia. Dilthey elogió, por ello, *Colloquium Heptaplomeres*; pero lamentó que el principio de tolerancia haya tenido que surgir de «esa Europa inundada de sangre». Bodino, que hablaba a menudo con Enrique III en presencia de otros sabios, anticipó el principio que otros pensadores, en similares circunstancias, se han visto obligados a retamar, defender y proclamar: de Locke a Voltaire, de Rawls a Walzer, Fetscher y Thiebaut, la actitud tolerante no deja de ser esa pequeña virtud imprescindible para la democracia y la convivencia. Hay que celebrar, pues, que los editores de *Colloquium* hayan rescatado del olvido —por vez primera para el lector en lengua castellana— una obra que nos refresca la memoria de nuestro propio pasado e ilumina nuestro presente. Constituye una indudable contribución a la solución de los problemas (tensiones, conflictos: ideas y prácticas) de intransigencia e intolerancia que mal soporta la sociedad actual.

Eduardo Bello

**DREWERMANN, Eugen: *Dios inmediato*, traducción de José Manuel Vidal. Ed. Trotta, Madrid, 1997.**

Se trata de un librito, que es fruto de unas excitantes conversaciones del autor con la filósofa y periodista Gwendoline Jarczyk, traductora también del Maestro Eckhart y de Hegel.

Este hecho indica por sí las características básicas de la obra: por un lado, se trata de una obra un tanto informal en su estructura y en su temática múltiple y dispersa; pero ello permite, en contrapartida, que el pensamiento y los sentimientos íntimos del teólogo de Paderborn afloren a lo largo del libro con toda espontaneidad, libertad y frescura de lenguaje.

Así pues, no debe buscarse en esta obra al científico, o al psicólogo y teólogo eminente, que, como en otras obras suyas bien conocidas, impresiona por su profundidad y por el imponente aparato crítico y documental. Aquí aparece el hombre, el creyente y el místico. Lo que en modo alguno hace que se trate de una obra superficial, pues al hilo de la conversación —magistralmente llevada por la periodista— van desfilando los más variados temas de nuestro tiempo, relativos a la religión, la Iglesia, la sociedad humana, el encuentro con Dios y consigo mismo.

Diríamos que Drewermann hace en esta obra una radiografía espiritual de su alma y de su vida, él que lo hiciera magistralmente del estado y vida clericales en su obra más famosa: *Clérigos* (editada también por Trotta). La espontaneidad del lenguaje y la libertad espiritual, le permiten hacer una serie de juicios críticos sobre la religiosidad católica; juicios que algunos no compartirán seguramente, pero que no puede negarse se apoyan en la historia más objetiva y conocida; como cuando dice sin tapujos (p. 46): «En el siglo IV, entre Cristo y el emperador romano, la Iglesia optó a favor de éste. Una opción histórica que la

convirtió en religión del Estado y, después, en Iglesia del Estado. ¿Cómo podría reconocer en eso un progreso en la comprensión del mensaje de Jesús?». Diríamos que la legitimidad de origen no justifica la legitimidad de ejercicio... O bien, cuando explica su concepto de unidad religiosa en la Iglesia, frente a la idea «oficial»: «Si la unidad de la Iglesia sólo consiste en escuchar lo que dice el papa, las directrices que propone aquí o allá, y si las relaciones vivas entre los miembros de la Iglesia se reducen a eso, entonces se puede hablar de una quiebra de la unidad. La unidad, tal como yo la entiendo, exige reciprocidad. Si es así, está claro que tal unidad exige, ante todo y esencialmente, respeto y tolerancia hacia la opinión de los demás» (p. 56; ver también p. 99ss). Y así en otros mil temas más. Como cuando se refiere al ateísmo de nuestro tiempo (p. 162) y afirma decididamente: «Es una tormenta purificadora que acaba con la superstición... El ateísmo es algo absolutamente necesario... Cuando los añadidos, los tópicos, las reducciones y los camuflajes de todo tipo se disuelven y se deshacen, algo nuevo se constituye...» (p. 165).

Para Eugen Drewermann, la mística no es un ejercicio de piedad bobalicona o de sentimentalismo dulzón y pueril, sino la madurez misma del hombre, que encuentra a Dios al encontrarse consigo mismo y a la inversa: «Encontrarse a sí mismo, eso es la mística. Porque Dios sólo se muestra en el tú que se refleja en mí...» (p. 166).

Debemos agradecer, finalmente, al traductor, José M. Vidal, su estilo fluido y claro; y a la editorial Trotta una pulcra presentación de la obra.

L. Vicente Burgoa



**GONZÁLEZ GARCÍA, JOSÉ M.: *Metáforas del poder*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, 250 p.**

«*Las metáforas pueden matar*». Con esta frase del lingüista Georg Lakoff comienza el nuevo libro de José M. González García: *Metáforas del poder*. Libro que continúa en la línea de sus anteriores publicaciones: *Las huellas de Fausto: la herencia de Goethe en la sociología de Max Weber* (1992) y *La máquina burocrática: afinidades electivas entre Max Weber y Kafka* (1989). Si en estas obras el concepto de «afinidades electivas», le sirvió a José M. González como hilo conductor para sacar a la luz las interrelaciones entre la literatura y la filosofía será, ahora, el análisis de las metáforas más usadas en la historia de la filosofía política, lo que le sirva de punto de unión entre ésta y las tradiciones literaria y filosófica.

Si aceptamos que pensamos y nos expresamos en metáforas, hemos de concluir que las metáforas pueden condicionar nuestra acción. Tomar en serio esa capacidad humana, desvelar el campo de acción de esas supuestas apariencias que son la metáforas, es el punto del que parte este libro. En él J. M. González hace un exhaustivo recorrido por las metáforas que, a lo largo de la historia del pensamiento político, el poder ha utilizado para fingirse a sí mismo: naves, relojes, máquinas, teatros, etc... y una lúcida exposición de las metáforas más utilizadas por los grandes pensadores (capítulos dedicados a Hobbes, Kant y Weber). Libro de agradable lectura, aunque en algunos capítulos el tono es tan cercano a la conferencia que le hace perder articulación.

Los primeros cinco capítulos están dedicados al Barroco, siglo complejo, calidoscópico; diverso en opiniones y puntos de vista. Siglo que convertirá el lenguaje en un escaparate de pedrería; abigarrado, enjorjado hasta en sus más íntimos acentos. La complejidad del mundo requiere la complejidad del lenguaje. En el Barroco las metáforas jugarán un papel fundamental en la configuración del pensamiento político. Siguiendo a Benjamin, J. M. González diferenciará entre un barroco de la imagen y un barroco de la palabra. Saavedra Fajardo es un ejemplo del primero, Hobbes del segundo. Con Hobbes comienza el primer capítulo centrado en la incoherencia hobbesiana entre la práctica y la teoría de la metáfora. Paradójicamente, el padre del

*Leviatán*, la más famosa metáfora sobre el Estado, abominará de ellas, siendo él mismo «uno de los más grandes creadores de metáforas de toda la filosofía política occidental». El segundo capítulo lo dedica J.M. González al tratadista político más representativo del Barroco español: Saavedra Fajardo. Colorea este capítulo un poema de Sor Juana Inés de la Cruz: *Neptuno alegórico*. Ambas obras le sirven como ejemplo para analizar lo que considera tres elementos fundamentales del discurso político: concepción teatral del poder y del ceremonial político, preeminencia de lo visual e importancia de la perspectiva. Será la metáfora de la teatralización del poder la que actúe como hilo conductor del desarrollo del discurso político desde el Barroco hasta nuestros días. Esta teatralización del poder o «*theatrum mundi*», entendida como la ostentación de poder que el monarca hace ante el pueblo, desaparece con el asalto burgués a la escena política. La burguesía escenifica una nueva manera de entender el poder, basado en la fuerza de la palabra, de la discusión; del discurso parlamentario. Es el modelo liberal que, frente a los secretos de poder del Antiguo Régimen, reivindicará el principio de lo público (Habermas); la discusión a la vista de todos. Esta nueva teatralización del poder burgués concluye en la ruptura del lenguaje como modelo dialógico. Aparecen en escena los líderes carismáticos, los grandes movimientos de masas, la obediencia ciega al líder. J. M. González lo expresa con una frase visionaria de Hugo von Hofmannsthal: «La política es magia. Quien sepa extraer fuerzas de lo profundo, será seguido». Ahora, la manipulación de las grandes concentraciones de masas, la relevancia de las élites políticas y la lucha por el liderazgo serán los actores principales del escenario político y el ciudadano —por no estar dotado para alcanzar esa sabiduría principesca propia de aquellos que se dedican al «arte de lo posible»— relegado a público pasivo de la obra que contempla, ha de contentarse con ser blanco del bombardeo activo de las campañas electorales. Definitivo, en esta nueva metamorfosis de la teatralización política, es la aparición de los grandes medios de convicción de

masas. El poder de la palabra en el que se basaba el modelo del primer liberalismo ha dejado paso al poder de la imagen. Así, la irrupción de la televisión ha transformado gran parte del escenario político haciendo del «*theatrum mundi*» algo más real que la propia realidad.

Mención aparte merecen los capítulos dedicados a Kant y Weber. El capítulo dedicado a Kant comienza con una enumeración de las metáforas más usadas en la primera *Crítica*: «tribunal, regla, ley, evidencia, justificación, derecho, legislación, canon, legislador...» y continúa con las metáforas más usuales en los escritos políticos kantianos. Así, la *Paz perpetua* no sólo dará título al libro sino que será la metáfora más recurrida. También la analogía bíblica de la serpiente y la paloma para referirse al hombre político y al ético, o bien la Providencia (Naturaleza o Destino) que es entendida por Kant como un poder supremo que encaminará el curso del mundo a buen fin. De otro lado, la metáfora germana por excelencia: el bosque, que nos acerca al Kant más pesimista en su concepción sobre la naturaleza humana (insociable-sociabilidad) y, por último, la referida al «*theatrum mundi*» que nos desvelará el Kant más optimista.

No será optimista la interpretación weberiana del poder ni por supuesto el uso de sus metáforas. Muerta o desaparecida, ahora, esa Providencia, Destino o Naturaleza kantiana que inercialmente convertía el mal en bien, nos

encontramos con que en el reino de la política las buenas acciones no se traducen en buenas consecuencias. Dios y el demonio se confunden, el principio del bien y el principio del mal entran en contradicción. El capítulo «La política como pacto con el diablo» lo dedica J. M. González al análisis de esta metáfora también genuinamente alemana, desde el Fausto de Goethe al de Thomas Mann. Tema desarrollado ya en su anterior libro *Las huellas de Fausto*. «El pacto con el diablo significa, en primer lugar, que el político ha de ser consciente de la falsedad de la tesis de que de lo bueno sólo puede resultar el bien y de lo malo el mal», dice J.M. González. Por ello, en política, no basta con una ética de las buenas intenciones —ética de la convicción—, pues se suele cumplir la paradoja de los efectos frente a las intenciones. El político, tarde o temprano, se verá en la tesitura de que para conseguir fines buenos hay que usar medios moralmente malos y tendrá que vérselas con las consecuencias laterales o no queridas de su acción. Lo que nos lleva a recordar una metáfora paradigmática: «efectos colaterales» —utilizada hoy para referirse a los muertos del bombardeo sobre Yugoslavia— y de nuevo al comienzo de este libro, pues habrá que dar la razón al lingüista Georg Lakoff: *las metáforas pueden matar*.

Cristina Guirao Mirón

**KANT, I.: *Hacia la Paz Perpetua*, edición de Jacobo Muñoz, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999, 134 p.**

Con esta obra de «culminación» de Kant se inicia, con gran acierto, la colección «Clásicos del Pensamiento» de la Editorial «Biblioteca Nueva» (que incluye obras principales de Locke, Comte, Freud,...). Jacobo Muñoz dirige la serie y él mismo se encarga de traducir, introducir y anotar esta primera obra.

*Hacia la Paz Perpetua* es una obra de carácter eminentemente político. La política representa para Kant el sentido último de la reflexión sobre el «hombre», iniciada ésta, de forma crítica, con *Kritik der reinen Vernunft*.

Una organización política es lo que permitirá la realización de un mundo donde puedan convivir «sujetos morales». Tal es el proyecto kantiano.

Pero, frente a su ideal político-moral, la realidad del momento histórico que vive Kant, lejos de este sueño, es la de una situación de guerras que asolan, y seguirán asolando en los siguientes siglos, el viejo continente.

Si bien Kant, como atinadamente nos recuerda J. Muñoz, valora positivamente las guerras, por ejemplo en *Crítica del Juicio*, como valor de progreso de la civilización en un mundo no ilus-

trado, desde una *perspectiva moral*, la Razón Práctica es tajante y afirma la paz, como el «bien político supremo», fruto de la plenitud moral del ser humano. La «paz» aparece como una «idea» de la Razón Práctica, esto es, como un concepto regulativo que debe orientar nuestra «acción».

El autor reflexiona sobre las medidas políticas que nos encaminaría a un mundo sin conflictos bélicos (Artículos Preliminares de *La Paz Perpetua*), tales como el respeto de los tratados de paz, la soberanía de los Estados independientes, la supresión de los ejércitos permanentes...

Una vez orientados los gobiernos hacia la paz, ésta se determinará en tres niveles:

1, el «Civil», donde se establece que «la constitución civil de cada Estado debe ser republicana», esto es, fundada en un «contrato originario» de los miembros de la sociedad (es interesante constatar la influencia de Rousseau y la diferencia con respecto a su «contrato social»). Sólo así es posible la libertad y la igualdad de los individuos;

2, el «Derecho de Gentes» que se establece en la relación de los Estados existentes, cuyo estatus es similar a la de los individuos de una Constitución civil.

3, que de alguna manera supone una superación de los niveles anteriores: el «Derecho Cosmopolita», que partiendo de las condiciones de hospitalidad de los Estados termina determinando una globalización del derecho, que nos hace ciudadanos «solidarios» de un mismo mundo.

Las ideas políticas de Kant no han perdido vigencia alguna, pues siguen siendo un proyecto irrealizado o incompleto, sólo esbozado por algunos políticos prácticos (a los que Kant trata con tanta ironía al principio de su obra). Asistimos en

nuestro mundo a la impotencia de la O.N.U. y los Tribunales Internacionales de Justicia, a la escalada armamentística (hoy día la guerra es el negocio de la industria armamentística y no una cuestión de tácticas y avance de hombres)...

El propio Kant era pesimista con respecto al hombre, quizá por ello ese recurso a la «naturaleza» como «garantía» de la paz perpetua. Entramos así en las consideraciones que aparecen al final de la obra referidas a su «filosofía de la historia».

La concepción de Kant es la de una «sociodicea», al decir de Jacobo Muñoz. Esto es, una visión de la historia casi hegeliana, la sucesión de acontecimientos trágicos con un final feliz. Ese mecanismo de instintos y pasiones de los seres humanos, al que Kant llama «naturaleza», dirige al hombre a un progreso legal, pues hasta un pueblo de demonios (que J. Muñoz identifica con el *homo oeconomicus* de nuestro tiempo), si es inteligente sabe de los beneficios de una legislación que permita la convivencia.

Pero nuestro deber es el de ser sujetos críticos, libres y responsables, protagonistas éstos de la vida de los pueblos soberanos. Sólo así es posible la paz y convivencia que ansía Kant.

El mismo ideal de «justicia» está contenido en el hecho de «hacer pública» la ley. La «publicidad» aparece como principio trascendental que determina a priori lo que es «justo» (lo secreto, lo que el político no puede hacer público es «injusto»). Habermas recogerá el testigo trascendental de Kant y N. Bobbio será su deudor al hablar de la auténtica democracia como una «casa de cristal», donde reina la transparencia y la visibilidad y se evitan así los mecanismos perversos del poder.

Antonio José Cano López

**LLEDÓ, Emilio: *Palabras entrevistas. Treinta y siete conversaciones*, Salamanca, Junta de Castilla y León (Consejería de Educación y Cultura), 1997, 296 p.**

Es sabido que el lenguaje no es la causa por la que discurren las ideas, sino la manifestación viva del pensamiento. La oralidad es la más antigua expresión del mismo. A través de la palabra, en la confrontación lingüística cotidiana con los otros,

aflora nuestra interpretación de la realidad, conflictos e intereses.

El libro que abordamos recoge esa forma de lenguaje común, cotidiano y leve, que es el encuentro dialéctico. Treinta y siete conversacio-

nes jalonan el itinerario de esta obra. Son una serie de entrevistas concedidas por el autor en distintas épocas a los medios de comunicación. Lledó manifiesta que ha tenido que vencer una cierta resistencia para publicar algo que fue expresado de modo inmediato, improvisado, fragmentario —que fue palabra en el tiempo—, en la forma de libro, porque en estas conversaciones se hallan ausentes los referentes y las circunstancias en que esas palabras brotaron.

Las entrevistas largas —«Entre palabras»—, más extensas y reposadas, se presentan separadas de las breves —«De improviso»—, que sólo son un apunte, un boceto de pensamiento. La secuencia no respeta el orden cronológico de su realización. Pero, pese a todo, es evidente la voluntad del autor por mantener el latido vivo que animó sus palabras, rescatadas de la fosilización característica del tiempo muerto y de la letra impresa.

La obra reúne una pluralidad temática. Algunas conversaciones abordan problemas filosóficos, tales como la conexión entre lenguaje y pensamiento, la aportación de la filosofía griega al presente, el valor de la palabra como superación de la animalidad, la necesidad de recuperar a los clásicos. En estos textos, con distintos matices, Lledó hace hincapié en la importancia de recrear el pasado histórico y cultural, para iluminar la soledad del individuo y ayudar a moldear el presente: «Las otras palabras que, con la escritura, aprendemos son como ventanas, como ojos que nos hacen ver nuevamente el mundo; perspectivas que enri-

quecen las nuestras. (...) Aquí radica, creo, la diferencia entre el lenguaje de los clásicos, de esos autores que resisten todas las premuras del tiempo, todas las inmediatas necesidades del consumo, para instalarse en un tiempo distinto, en el verdadero tiempo de las semillas que se siembran, que maduran, que esperan el verdadero tiempo de la floración y los frutos» (p. 87).

Otras conversaciones recogen reflexiones más personales como, por ejemplo, recuerdos sobre Manuel Sacristán o la evocación de su propio itinerario universitario. En todas ellas despunta la crítica de la realidad académica y social española, en la que la tradicional práctica docente de la filosofía ha estado doblegada al uso del manual y a las angosturas del programa, en lugar de fomentar el encuentro personal y directo con los textos. Ello ha ido parejo a la escasa importancia que han tenido las bibliotecas —«esa transmisión de la cultura a mí me parece una de las labores por las que un hombre puede sentirse más orgulloso y realizado» (p. 125), muy especialmente si se compara el sistema educativo español con otros europeos.

Entre la proliferación constante de novedades editoriales, de obras que se consumen sin casi «digerirlas», encontrarse con noticias de este autor es siempre reconfortante. Su escritura induce a la creación de una conciencia comprometida que aún la tradición griega y los ideales ilustrados.

Encarna M<sup>a</sup> Moya Fernández

**PEÑALVER, P.: *La Mística española (siglos XVI y XVII)*, Madrid, Akal, 1997, 110 p.**

¿A quién pertenece el texto místico? Estudiosos de la literatura e historiadores de la cultura, pero también teólogos y psicoanalistas, se disputan ese legado, convencidos de que sus respectivas disciplinas ofrecen la estrategia hermenéutica y el marco metódico idóneos para abordar esa difícil —por esquivada— escritura, en apariencia igualmente apta para cuestionar cualquier credo dogmático y para confirmar la más recalcitrante ortodoxia (así ocurrió con las obras de Teresa de Jesús, cuya temprana canonización —como nos

recuerda Patricio Peñalver— probablemente obedeció a la voluntad eclesiástica de convertir una meditación inquietante, rayana en la herejía, en baluarte de la Contrarreforma). Así, en la recepción crítica de la literatura mística española, se activa una situación hermenéutica en la que el *conflicto de las interpretaciones* no sólo obedece al entrecruzamiento polémico de saberes diferenciados, sino también a las luchas ideológicas y sociales que desgarraron la sociedad española del siglo XVI y siguieron determinando, en las centurias

posteriores, la conciencia cultural y político-social de la intelectualidad española.

No sorprenderá, por tanto, que un filósofo —interesado en el pensamiento contemporáneo (Husserl, Heidegger, Ricoeur,...) y clásico (Platón), siempre desde una perspectiva afín a los planteamientos de la desconstrucción derridiana— haya sentido la tentación de inmiscuirse en la disputa. Y lo cierto es que ha merecido la pena: el ejercicio de lectura que Peñalver propone en *La Mística española (siglos XVI y XVII)* ofrece, por una parte, una fina aproximación al estado de la cuestión (que no lo es del texto místico aislado, sino también de las sucesivas capas de lectura que, a lo largo del tiempo que separa al lector actual de la época en que fue escrito, lo han acompañado, obstruyendo con frecuencia el acceso a su sentido); abre, por otra, un horizonte novedoso de lectura, fruto del encuentro entre la escritura del misticismo español y las cuestiones mayores —ante todo, la del ser mismo— que trabajan incansablemente nuestra tradición filosófica.

Una doble axiomática preside la empresa peñalveriana: en primer lugar, la exigencia de recuperar la literatura mística hispana —ante todo, Fray Luis de León, Teresa de Jesús y Juan de la Cruz— en su diferencia o especificidad irreductibles, con la consiguiente denuncia de aquellas orientaciones críticas empeñadas en asimilarla a otras manifestaciones espirituales (es de agradecer, en ese sentido, que, al lado de los reproches al conservadurismo menendezpelayesco, figure también una reserva crítica ante lecturas modernas que, como las de signo orientalizante, corren el peligro de disolver la innegable identidad cristiana de los textos al remitirlos a la mística islámica); en segundo lugar, el imperativo metódico de acoger la escritura mística en toda su complejidad, desde una sostenida atención a su multidimensionalidad (texto literario, pero también documento espiritual, socio-histórico y autobiográfico): «(...) una lectura que se quiere abierta a todos los estratos del texto» (p. 6). (Decisión teórica de la que resulta solidario el gesto estilístico peñalveriano: escritura discontinua; frase sin cesar interrumpida por el inciso y la aclaración, o por la desazón de un

discurso al que nunca es ajena la sospecha; vigilancia constante, en el empeño de situarse al abrigo de cualquier dogma, incluso del que secretamente trabaja el pensamiento que se quiere anti-dogmático).

Los tres primeros capítulos presentan, en su generalidad, la hipótesis de lectura, al tiempo que ofrecen los datos esenciales para abordar, en forma de sendos capítulos monográficos, un análisis de los tres *corpora* cimeros del misticismo español. Destaca, por su interés filosófico, el pórtico del libro (*I. La anacronía. Mística española y modernidad*): expresión del alma enferma de amor, los escritos teresianos y sanjuanistas plantearían, en su despliegue discursivo, preguntas decisivas acerca de los supuestos fundamentales del pensar ontoteológico, nucleado en torno a la comprensión del ser como presencia; por reivindicar una idea de subjetividad hostil al *cogito* moderno, esos textos se acercarían —anacrónica o intempestivamente— a aquellas tendencias de la filosofía contemporánea que ponen en solfa las pretensiones del logocentrismo. Hipótesis extremadamente sugerente: los místicos carmelitanos serían compañeros de armas de los críticos de la razón representativa y, por ello, sus escritos en modo alguno debieran asimilarse a la mística especulativa alemana, ésta sí cercana al universo ontoteológico (a pesar de las disputas domésticas que con él mantiene). Fiel al primero de los axiomas enunciados, Peñalver proclama: «La de la Mística española es otra historia» (p. 9).

*Políticas de la Mística* reconstruye, bajo el signo del conflicto, el convulso panorama del XVI español: división de clases; persecuciones inquisitoriales; reacción contrarreformista;... y, sobre todo, el problema, sociológico y cultural, de las tres confesiones (cristiana, judía y musulmana), clave hermenéutica decisiva —incluso en lo biográfico: origen judeoconverso de Fray Luis y Teresa de Jesús; morisco de Juan de la Cruz— para entender la literatura mística y su potencial crítico.

Tras la panorámica recogida en *Del abecedario de Osuna a la Guía de Molinos* (donde se nos recuerda que, durante los siglos XVI y XVII, se publicaron en España alrededor de ¡3.000! obras de espiritualidad), los tres capítulos finales ponen a prueba —como ya anticipamos— la hipótesis

avanzada en tres ejercicios de lectura. La primera decisión hermenéutica es la de separar a la pareja carmelitana, sobre el estatuto místico de cuya escritura el autor no alberga duda alguna, de Fray Luis: espíritu renacentista, su clasicismo casa mal con el exceso erótico que atraviesa la experiencia genuinamente mística; Peñalver, desde la admiración por su obra, opta por considerar que, con Fray Luis de León, estamos más bien ante una espiritualidad ascético-intelectual que místico-afectiva.

El misticismo español es, en suma, carmelitano. Tanto en los escritos teresianos como en los de Juan de la Cruz se abre paso una escena erótica que, remontando al *Cantar de los Cantares* bíblico, promueve la renuncia y la pasividad —desconstrucción *avant la lettre* de la psicología de las facultades—, únicos estados en que el alma puede *ascender*, dejándose llevar por la atracción del amor divino: «Se busca unión que no se busca, subir sin esforzarse en subir» (p. 73). Sin que por ello se borren las diferencias: la pulsión autobiográfica de la abulense contrasta con la reserva y contención del de Fontiveros. Peñalver no oculta

su simpatía por la radicalidad de la empresa de éste último, cuya escritura —recorrida por la tensa dualidad entre expresión lírica y expresión en prosa— hace de él un «(...) "extranjero", extraño a la axiomática filosófica, teológica y estética de la cultura occidental canónica» (p. 86). En última instancia, son los escritos del autor del *Cántico espiritual* los que más inspiran esta lectura del misticismo español. No en vano el libro culmina (y no sólo en el sentido de que ése sea su último capítulo; por cierto, con mucho el más extenso) con *Abismo de San Juan de la Cruz*, brillante incursión en una experiencia abisal de la Fe: en el análisis de sus motivos mayores (humildad, desnudez, pobreza, abatimiento, bajeza,...), todos ellos dominados por el ideal de la pasividad, alcanza *La Mística española* sus mejores momentos.

Al lector sólo le cabe esperar que las intuiciones contenidas en este magnífico libro desplieguen en obras posteriores todo su potencial semántico y su atrevimiento exegético.

Alberto Sucasas

**PÉREZ DE TUDELA, Jorge: *Historia de la Filosofía Moderna. De Cusa a Rousseau*, Madrid, Akal, 1998, 402 p.**

Hay que celebrar esta obra como un acontecimiento cultural muy saludable. Es una obra de consulta, cierto. Pero es una obra bien hecha. Por eso es saludable para la mente que se acerca a ella. No fatiga, está escrita con gran estilo; no aburre, despierta constantemente la curiosidad (tanto del que cree saber como del que lo ignora casi todo); no pretende contarle todo, sino que remite oportunamente a la fuente textual de la que mana el hilo de agua fresca que recorre el manual. Y esta es la novedad: que un manual, en concreto de Historia de la Filosofía, pueda constituirse en *acontecimiento* cultural. Es un 'acontecimiento' en la medida en que emerge, nace o acontece entre la maraña de una red de fuerzas encontradas: la crítica a los manuales, la competencia de las obras de consulta, la época del diccionario o demanda de información en breve dosis, etc. Es un acontecimiento, porque por su metodología y contenido —además

del mencionado estilo este manual está destinado a perdurar.

La obra —confiesa el autor— utiliza distintos procedimientos de exposición, aunque siempre da prioridad al hilo narrativo. Cierto, una idea básica subyace al hilo expositivo desde 1401 (nace Casa) hasta 1778 (mueren Voltaire y Rousseau): la idea de *cambio*. Las transformaciones acaecidas en el 'renacimiento', acentuadas en la última década del XVIII, no cesan de aflorar en mil formas de la realidad social y cultural a lo largo de cuatro siglos. *La filosofía*, que para Pérez de Tudela «no es algo que se pueda desligar de las demás dimensiones vitales», no sólo está afectada por dicho cambio, sino que con frecuencia es la protagonista subversiva. De ahí que la tradición filosófica tenga que ser narrada como se narra la vida, a saber: «historiando los acontecimientos tanto en lo autónomo de su individualidad como en lo heterónimo de su

pertenencia a otros órdenes, filósofos o no. Y, también como en el caso de la vida, procurando atender más al *significado* de los hechos que a una quimérica exhaustividad en su narración» (p. 16). Una segunda cuestión metodológica —sucesión de figuras relevantes (Abbagnano, Chatelet, por ejemplo) o relación de problemas importantes (Severino, Cassirer) está resuelta desde una opción de equilibrio, en donde la exposición del pensamiento de los filósofos clásicos no es la única fuente del caudal de esta historia, que se alimenta además de grandes o pequeñas corrientes (tradiciones), así como de pensadores llamados menores. El arte de la lectura textual —en tercer lugar—, que domina toda la obra, no sólo constituye el elemento más vital de la misma y una de sus innegables aportaciones, sino que supone la superación del tópico de la simplificación, pecado capital de los manuales. Pérez de Tudela se ha propuesto, ante todo, dejar oír la voz del filósofo creador y, cuando la dificultad le lleva a interpretar, lo hace iluminando el pasaje oscuro de una obra desde la claridad de otra obra del mismo autor. En la referencia incesante a textos y obras en las que el pensamiento sigue latiendo, en la alusión a problemas de solución inacabada, en la necesidad de continuar averiguando las relaciones y los hilos que tejen la dimensión semántica de un concepto o de un enunciado advierte el lector aue este libro. además de una obra de consulta, es también una invitación a la lectura, una invitación a la relectura de la historia, una invitación sobre todo a la lectura de los textos de los filósofos.

De Cusa a Rousseau se diría que no falta ningún invitado. En la primera de las dos partes, «La reinención de horizontes» alude no sólo a corrientes innovadoras, tales como las de los humanistas, platónicos, y 'magos' de la naturaleza, sino también a aquellos otros horizontes que tienen nombre propio, como Maquiavelo en filosofía política y Bacon reinventando la tradición empirista. Con mirada holística al momento renacentista, el autor no olvida ni la intervención de la corriente escolástica, ni la actualización tomista con nombre propio: Suárez. Pero tampoco se olvida de los pensadores escépticos, Montaigne por ejemplo, como una de las consecuencias de la profun-

da crisis cultural. Y tengo mis dudas sobre la posición relevante que le conceden las páginas dedicadas a Nicolás de Cusa; sobre todo, si tenemos en cuenta que en la segunda parte no hay ni el menor hueco para los materialistas franceses. El título de ésta, «Las muchas caras de la razón», no excluye dicha corriente. Más aún: la requiere para que tenga pleno sentido el plan confesado de Pérez de Tudela: examinar «el amplio período comprendido entre el surgimiento de las corrientes filosóficas renacentistas hasta la plena madurez de la tradición ilustrada». Y si ésta es la meta, ¿por qué falta Kant? ¿Cómo entender el pensamiento ilustrado sin la presencia del enimente filósofo alemán?, se preguntará el lector. Aquí la razón es extrínseca al plan del autor. La Editorial Akal, que ha tenido la iniciativa audaz de reescribir la Historia de la Filosofía para el siglo XXI, ha programado dos obras para la época Moderna: ésta y la ya publicada por Félix Duque sobre la filosofía alemana. Dicha iniciativa, además del acierto de consagrar a éstos y a otros profesionales (R. Ramón Guerrero en Medieval, J. L. Villacañas en Contemporánea) en obras que dejan huella, ha roto con un mecanismo habitual de producción de manuales de esta disciplina: el un solo autor (F. Copleston, F. Marzoa), o bien el del trabajo en equipo y en cada época (F. Chatelet, Y. Belaval).

Considero un acierto enmarcar tanto a racionalistas como a empiristas en el enunciado más amplio *las muchas caras de la razón*. Pero luego es fácil observar que la secuencia de capítulos se atiene a las dos grandes corrientes modernas, aunque no las nombre, representadas exhaustivamente —eso sí— por sus respectivos protagonistas. De Descartes a Leibniz no faltan constructores de la tela de araña como Hobbes, Pascal o Malebranche. Y de Locke a Hume el paisaje de la corriente se enriquece con las afluencias de Shaftesbury, Hutcheson y Berkeley, además de Newton. Nada que decir, pues, en cuanto a la exhaustividad. Cabe hacer, no obstante, un par de observaciones. Si el hilo conductor de esta historia del pensamiento filosófico es la idea de cambio, creo que tal idea debe leerse sin equívoco alguno en el cap. XII, vinculado a «René Descartes» como se hace con los demás nombres propios, y no a la equivo-

cidad de los «avatares cartesianos». En segundo lugar, estimo que también «John Locke» es acreedor al mismo lugar relevante (cap. XIX), en lugar de diluirlo en el diálogo con Leibniz, diálogo que bien podría figurar entre los epígrafes secundarios del capítulo anterior, dada la fecha de *Nuevos ensayos*. Pero éste no es sino uno de los Problemas de la difícil articulación —diacrónica Y sincrónica— entre racionalistas y empiristas. Un problema añadido es el de la ubicación de F. Bacon: como filósofo que reescribe el método inductivo y publica en el siglo XVII, ¿no debería apropiarse del cap. XIX?

El juego de los adjetivos puede ser muy sugerente o, por el contrario, puede contribuir a desdibujar el significado preciso. Entre los primeros, ningún interrogante sobre el «intempestivo» Vito, al que se le concede con evidente lucidez un lugar y voz propia; con relación a los segundos, el pacto «santo» de Rousseau sólo es admisible a título de errata —dice 'santo', debe decir *social*— en un epígrafe que debe proporcionar información precisa a quien busca rigor en una obra de consulta.

Un problema específico lo constituye el adjetivo «ilustrado» que figura, junto a otros, en el enunciado del cap. XXV. Es evidente que tiene, ahí, un uso excesivamente restrictivo. En la acepción usual, de mayor amplitud, debería dar sentido a un enunciado —posible tercera parte— que comprendiera al menos los cuatro últimos capítulos.

Pese a estas observaciones en las que predomina el carácter formal de la ubicación en la mesa del diálogo, por las razones ya indicadas —el estilo agradable, la concepción del discurso filosófico, la metodología innovadora sobre todo—, así como por el rigor que supone la continua referencia documentada a los textos del pensador interrogado (dedica, además las doce últimas páginas a la documentación bibliográfica), esta obra de consulta está destinada a satisfacer la curiosidad tanto de aquél que busca una primera información filosófica de la época (estudiante de filosofía, historiador, científico, economista, escritor), como del especialista que desea contrastar saber o información.

Eduardo Bello

**PRIOR OLMOS, Ángel: *Los Manuscritos: economía y filosofía de Karl Marx*, Madrid, Alianza Editorial (colección «Materiales / Filosofía y Pensamiento», nº 1), 1998, 100 p.**

«Dialogar con los clásicos del pensamiento», tal es la intención y el mérito de esta serie, que se inicia con el texto filosófico fundamental de Marx: *Los Manuscritos de París*.

Ángel Prior nos ofrece las herramientas metodológicas necesarias para la buena comprensión y profundización del texto de Marx. Así, aparte de una clara y excelente introducción, se incluye un glosario, una detallada propuesta de actividades, textos complementarios (A. Smith, Hegel y Feuerbach) y una bibliografía comentada.

Los textos seleccionados de *Los Manuscritos* de Marx se centran, por una parte, en la «teoría de la alienación» (final del primer Manuscrito) y, por otra, en la superación de la misma a través de la «emancipación», que se lleva a cabo en tres momentos: ateísmo, comunismo y humanismo positivo (principio del tercer Manuscrito).

La publicación de los *Manuscritos* en 1932 se sumó a las polémicas habidas entonces entre los diferentes «marxismos», de los que cabe destacar, como nos indica Prior: las lecturas humanistas que de los *Manuscritos* realizaron Marcuse o Fromm, el acercamiento de los existencialistas, la interpretación de la obra de Marx como una «antropología de la praxis» (Escuela de Budapest) o el rechazo de Althusser al señalar un «corte epistemológico» entre los escritos del joven Marx y el socialismo científico de *Das Kapital*.

Hoy día, el curso de los acontecimientos ha relegado a un segundo plano toda discusión teórica dentro de los «marxismos».

En su exilio de París, Marx entró en contacto con los principales pensadores y activistas "socialistas" del momento, de tal manera, que de director de un periódico dirigido a la burguesía renana



(y que defendía libertades burguesas, como la de prensa o expresión), pasará a adherirse a la causa del «trabajador». Su comunismo irá madurando con el diálogo y la polémica mantenida con los pensadores «socialistas», así como, también, con su descubrimiento de la «economía», como ciencia que desentrañaba la relación entre el trabajador y su producción (a través de la lectura de A. Smith, pero también de sus críticos como Schulz o Buret).

Su influencia «idealista» se hará sentir, principalmente, al forjar como categoría de análisis el concepto de «alienación». Como destaca Prior: «su originalidad concreta es la de aplicar la teoría de la enajenación tomada de Hegel y Feuerbach al discurso de la economía política. De ahí el concepto resultante de *trabajo enajenado*» (p. 15).

La Economía Política, según Marx, parte del hecho de la propiedad privada, sin explicar cómo surge y la fundamenta a través de «fórmulas abstractas y generales a las que luego presta valor de ley» (p. 32). Pero esta presunta «cientificidad» es «desenmascarada» por Marx, quien compara sus intenciones con las ilusiones propias de la «teología» (impronta de Feuerbach).

Marx parte de un *hecho* económico (y no de una *imaginaria situación*, como los economistas). «El obrero es más pobre cuanto más riqueza produce... el obrero se convierte en una mercancía más barata, cuantas más mercancías produce. La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas» (p. 33). El aumento de la producción y de la riqueza, paradójicamente, al propiciar el abaratamiento de los precios, desencadena una serie de consecuencias fatales con las que cargará el trabajador: aumento de paro, malas condiciones de trabajo, miseria...

Marx descubre así la alienación producida por el trabajo en la «sociedad capitalista».

Y, dado que la transformación de la naturaleza (inorgánica) entendida como «creación» permite la realización de la esencia humana, el «trabajo» ahora es vivido por el trabajador como «extrañamiento», como *alienación del objeto*, pues éste no le pertenece, y alienación también de su propio acto de producción, *de su propia actividad*. Esta deshumanización, producida en la relación del hombre con su producción, supone la pérdida de la esencia propia de lo humano, es *enajenación* de su género, *de su universalidad*. Y también, como consecuencia de esto, su relación con el otro se vive en la precariedad, es la *enajenación de la sociabilidad*. El trabajo es un simple medio de subsistencia y no de realización de la esencia humana.

El «trabajo enajenado» es el punto de partida para Marx de la Economía, y no la propiedad privada, ésta es consecuencia de aquél.

La «emancipación» humana vendrá con la recuperación del ser autónomo del hombre (el *hombre total*, dice Marx), con el disfrute de todas sus facultades sensibles y la creación de un mundo a medida de ellas.

Interesante es reflexionar, como nos propone Prior en las «actividades», hasta qué punto se ha cumplido este objetivo en los regímenes socialistas, o en relación a la mujer, o su vigencia en una «sociedad de ocio» (y ya no de «trabajo») como la nuestra.

De lo que no cabe duda es del gran potencial analítico del concepto de «alienación» para pensar la realidad del hombre contemporáneo en la era de la comunicación (véase Derrida, *Spectres de Marx*) y en un mundo donde aumentan las desigualdades entre los incluidos/excluidos (A. Touraine).

Purificación Mármol Rodríguez

**SCHOPENHAUER, A.: *El dolor del mundo y el consuelo de la religión*, Estudio preliminar, traducción y notas de Diego Sánchez Meca, Madrid, Aderabán, 1998, 302 págs.**

Si, como es sabido, de la obra principal de Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, no se vendieron de su primera edición más de cien ejemplares, *Parerga y paralipomena*, publicada 32 años más tarde, encuentra, por el contrario, un público muy receptivo y se convierte, hasta hoy, en el libro más popular de Schopenhauer. Y es curioso que lo que contiene esta obra no son más que comentarios y breves desarrollos a conceptos e ideas formulados en aquella obra principal. Tal vez el éxito de los *Parerga* se deba a su estilo ascésico, caústico y literariamente muy cuidado, o también al tratamiento selectivo de determinados temas de interés siempre vivo. Por ejemplo la religión.

Lo que ofrece el libro que presentamos es una espléndida traducción de los párrafos que Schopenhauer dedica, en su última obra, a la teoría del dolor del mundo y a su opinión sobre el consuelo que pretenden proporcionar las religiones. Además, los textos de Schopenhauer van precedidos de un amplio *Estudio Preliminar* del profesor Diego Sánchez Meca, de la UNED, que lleva por título: «Schopenhauer y su idea de la religión como metafísica para el pueblo». Según este estudio, la metafísica de Schopenhauer se presenta como una filosofía de la voluntad en la que se combinan elementos del romanticismo, del platonismo, del kantismo y del pensamiento religioso de la India, todo ello bajo el signo de una radical negatividad y de un ateísmo esencial. En buena medida, ese irónico despreciador del mundo y del hombre que fue Schopenhauer, consideraba las religiones como filosofía para barberos, chachas y aprendices de boticario, si bien reconoce su utilidad educativa y, sobre todo, que ofrezcan de manera alegórica, mediante mitos y ritos, verdades accesibles a mentes incapaces de comprender las formulaciones filosóficas.

Schopenhauer parte de la filosofía kantiana y de su reducción del conocimiento al mundo de los fenómenos, si bien, siguiendo también a Kant, es sensible a la necesidad metafísica del hombre, o sea, a su ansia de significado y de salvación. Esta necesidad debe ser satisfecha por el individuo

humano mismo, mediante una libre interpretación del mundo y de su existencia en él. Y mientras las religiones intentan esto de forma mítica y alegórica, Schopenhauer fija como objetivo de su obra principal exponer un sistema de esta interpretación en lenguaje conceptual estricto.

Así, según *El mundo como voluntad y representación*, el fundamento del mundo no es racional —logos, idea, razón, espíritu del mundo o sujeto trascendental—, sino instinto, vida, impulso, voluntad, sin más finalidad que la de encontrar satisfacción. En todas partes aparece únicamente el incesante empuje de una vitalidad originaria oscura, ciega, informe, contradictoria, un constante nacer y desaparecer, un vivir, sufrir, morir y nuevo vivir de los individuos sin consumación. Esta fuerza originaria única se divide en infinitas voluntades que por doquier andan en incesante lucha. En este contexto, la originalidad de Schopenhauer radica, sobre todo, en que, frente a Kant, Schopenhauer defiende que si no por el conocimiento, sí por la voluntad es posible acceder a la cosa en sí. La voluntad de vivir, tal y como cada uno la experimenta en su propio cuerpo, es la clave de la esencia de todas las apariencias del mundo. Por tanto, lo que aglutina internamente el mundo de nuestra representación no es el espíritu como absoluto o Dios, sino esa esencia íntima de todas las apariencias que es la voluntad inconsciente como puro impulso ciego irresistible. Este impulso de vida es lo que aparece en todas las apariencias, su contenido interno, su esencia. La voluntad es una y sus manifestaciones múltiples en el espacio y el tiempo.

Este es el punto de partida desde el que Schopenhauer ve la existencia humana sumida en el dolor, vida que desde el principio es muerte, insatisfacción, ansiedad y aburrimiento. Detrás de este mundo no hay ningún Dios, sino el impulso primario de vida que Schopenhauer llama voluntad. La vida del hombre es un negocio ruinoso en el que los gastos no se compensan con los ingresos. La vida en común es un infierno en el que los hombres son a la vez las almas torturadas y los

diablos torturadores. No hay redención ni liberación del dolor más que en el ascetismo, o sea, cuando la voluntad de vivir, fuente de todo sufrimiento, es captada teóricamente por el entendimiento y negada prácticamente por la voluntad. Autoconocimiento y negación: sólo para ello tiene el hombre libertad. La única liberación está en una ética de la renuncia y de la compasión.

Aquí es donde el ateo Schopenhauer encuentra los criterios para enjuiciar a las religiones históricas. Entre ellas, el budismo y el cristianismo son estimadas positivamente por su condición de religiones ascéticas que animan a morir a uno mismo con resignación, sin aspiraciones, despreciando todo lo que esclaviza al corazón y mitigando, a la vez, el sufrimiento de los demás mediante la com-

pasión. Por el contrario, el judaísmo y el islamismo son blanco de acerbos críticas como religiones optimistas que invitan a poner buena cara a esta vida y a considerarla como un regalo de Dios. Tampoco el cristianismo mismo se libra de imputaciones como la de haber sido un enemigo histórico del progreso científico, o la de haberse institucionalizado en una iglesia que funciona como estructura política con objetivos de poder.

De todo esto tratan, con un estilo ágil y en lenguaje divulgativo, los textos del filósofo alemán que Sánchez Meca ha traducido muy oportunamente, anotándolos con precisas observaciones que ayudan en su lectura y confieren rigor a la edición.

Sergio Gambazzi

**VICENTE-BURGOA, Lorenzo:** *Ontosemántica: Semántica del ser y enfoques de la Metafísica.* Publicaciones. Universidad de Murcia, Murcia 1998, 170 p.

Se trata de un estudio monográfico, que abre nuevas perspectivas a la investigación metafísica.

La metafísica está en entredicho desde, al menos, doscientos años, cuando Kant declara su imposibilidad como ciencia acerca del mundo real y deja sin resolver el alcance ontológico de las categorías. En el racionalismo, la metafísica no consigue traspasar los límites de la subjetividad para saltar al mundo extramental; lo que se presentaba como «ontología» no deja de ser «logomaquia», en expresión del mismo Kant. Por su parte, el empirismo siempre mostró su recelo hacia la metafísica, por no decir una oposición constitutiva. La tradición empirista, negándose a rebasar el límite de las impresiones sensibles, concibe la metafísica como una ocupación ociosa y novelesca, o incluso un sinsentido, como en el contemporáneo neopositivismo.

Pero ¿cómo salvar el «sentido» del discurso metafísico, si ya el mismo Aristóteles confiesa que su objeto —el ente en cuanto ente— posee una multiforme variedad de sentidos? La pluriformidad de sentidos se convierte fácilmente en la falta de «sentido».

Pues bien, alguien tenía que acometer el trabajo de analizar esa pluriformidad de sentidos de «ser».

Esta labor, iniciada ya por Aristóteles (*Peri hermeneías* I, 3) y seguida por Tomás de Aquino (*In Peri herm.* I, lec. 5), ha sido retomada en nuestro siglo por Heidegger. Sin embargo, faltaba un estudio monográfico que estructurara el trabajo analítico, teniendo en cuenta los tres ejes principales: el lingüístico-semántico, el lógico-semántico y el psicológico. Esta tarea ha sido llevada a cabo de modo profundo y meticuloso por el prof. Vicente-Burgoa. Al compás de sus lúcidos análisis, el «ser» va desplegando ordenadamente ante nosotros esa multiplicidad de sentidos y acepciones, organizados de modo claro y riguroso desde los tres ejes mencionados.

El resultado de estos análisis es que, de un lado, aparecen los enfoques principales que la metafísica ha ido adoptado históricamente en los diversos sistemas, según alguna de las acepciones de «ser». De otro lado, lo que es más importante, el prof. Vicente-Burgoa señala un camino posible para un conocimiento que devuelva a la metafísica su consistencia y su derecho a presentarse como un «saber razonable», dado que «saber científico» se ha reservado modernamente para los saberes empíricos.

Alfonso García Marqués

ZÚÑICA, Isabel: *Conocimiento y sociedad. La teoría de la ciencia de G.B. Vico*, Alicante, Interlibro, 1998.

La creciente influencia de Vico en nuestro siglo ha provocado una auténtica avalancha de interpretaciones, que han subrayado aspectos muy diversos de la polifacética obra del Napolitano. Hoy día es frecuente presentar su pensamiento como una antropología o una filosofía de la historia, destacando particularmente sus dimensiones culturales. Y en consonancia con el desinterés de nuestra época por los estudios especulativos, se echan en falta estudios que profundicen en las dimensiones estrictamente teóricas y fundantes de la filosofía de Vico.

El presente libro es una contribución a colmar esa laguna en los estudios viquianos. La autora señala en la «Introducción» que su trabajo profundiza en la línea interpretativa abierta por A. García Marqués (*Vico. Unidad y principio del saber*, 1995), en la que se intenta mostrar cómo la filosofía del Napolitano nace de su famoso principio, el *verum factum*, y se va modulando en sus diversas versiones en función de las diferentes reelaboraciones que el propio Vico hace de su principio. De este modo, la autora puede mostrar como la filosofía de Vico es, en definitiva, una metafísica moderna en la que tiene primacía la dimensión gnoseológica, sin que por ello desaparezcan los elementos ontológicos, antes bien, encuentran nueva luz a partir de la fundamentación cognitiva.

El libro se articula en cinco capítulos que explanan en concreto la tesis central de la investigación. En el primero, dedicado al *De studiorum ratione*, se muestra cómo fue el inicio temporal de la filosofía viquiana, caracterizado por la ausencia

—aunque no absoluta— del mencionado principio. En el segundo capítulo, se expone el *verum factum* en su versión teológica, tal como se halla en el *De antiquissima Italorum sapientia*; y a partir de ahí se muestra cómo concibe Vico el conjunto del saber en esta obra. El tercer capítulo está dedicado a mostrar los nuevos descubrimientos que permitieron a Vico la transición a su pensamiento definitivo. Especial relieve tiene la teoría de las modificaciones de la mente y la nueva versión del *verum factum*, que permite saldar la aparente fractura entre el primer Vico y el segundo. En función de esos descubrimientos, se muestra cómo Vico concibe una nueva metodología para construir —y reconstruir— el mundo humano y el saber sobre él. A este aspecto metodológico se dedica el cuarto capítulo. Tratados los nuevos descubrimientos y la nueva metodología, se puede mostrar en toda su potencia el completo sistema filosófico viquiano (cap. V). Su pensamiento aparece ahora como el intento filosófico más ambicioso que hasta entonces había habido, capaz de mostrar la génesis real de todo lo humano y de justificar el conocimiento sobre ello. E incluso se muestra capaz de esclarecer el sentido y alcance de todo saber humano posible sobre todo lo existente.

Tenemos, en suma, un libro de no pequeña importancia para comprender el núcleo teórico que generó todo el pensamiento viquiano y, además, las piezas maestras que componen la arquitectura global de su filosofía.

Antonio Saorín