

# Reseñas

## *Review*

SÁNCHEZ MECA, D., *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*. Ed. Tecnos, Madrid, 2005, 401 pp.

En el itinerario filosófico del Prof. Sánchez Meca que ha dedicado, al menos, otros dos libros a temas similares a los tratados aquí [me refiero a *En torno al superhombre: Nietzsche y la crisis de la modernidad*, (1989) y *El nihilismo: perspectivas sobre la historia intelectual de Europa* (2004)], constituye esta obra, sin duda, una especial mención que me gustaría dejar patente a lo largo de esta reseña. Se trata de un libro *novedoso y original*. Original, porque el autor, que tiene un exhaustivo conocimiento de la bibliografía nietzscheana, sin embargo, no la utiliza explícitamente en el comentario de los textos *novedosos* en los que fundamenta la articulación de todo el libro. Conscientemente, el autor ha querido utilizar aquellos textos menos conocidos (los llamados *Fragmentos póstumos*) y lo ha hecho con una hermenéutica libre que resulta muy enriquecedora para todo lector que desee acercarse al legado Nietzsche. Por ello, y por otras razones que aduciré a lo largo de este texto, creo que este libro ha de ocupar un lugar privilegiado en la historia efectiva de la hermenéutica nietzscheana.

Ya en el *Prólogo*, el autor empieza con estas atrayentes palabras: “Nietzsche no es un filósofo más. No trata de ofrecer un sistema de pensamiento o un conjunto de doctrina para que lo acepten, lo desarrollen y lo difundan sus discípulos los ‘nietzscheanos’. Lo que quiere transmitir no es sólo un contenido conceptual, sino también un *tempo*, una tonalidad, una música, o sea un estado del cuerpo fuente de pensamientos. Le interesa hacer vivir pensamientos y no sólo explicar ideas. Y como supone que sus lectores son gentes ‘normales’, es decir, convencidas y sustentadas en las ‘ideas modernas’ y, por tanto, demócratas, igualita-

rios, defensores de los derechos humanos, pacifistas, humanitarios, etc... recurre con frecuencia a la provocación” (p.11).

Efectivamente, Nietzsche busca un tipo determinado de lector, porque sus libros han sido escritos “para todos y para nadie”. No sirve aquí el estilo de la filosofía tradicional, que utiliza el discurso lógico-conceptual sino que aparece un lenguaje nuevo que al mismo tiempo establece un nuevo orden de experiencia. De hecho, se trata de una nueva experiencia del pensamiento, cuyo base y fundamento es el movimiento instintivo-pulsional procedente del *cuerpo como voluntad de poder*. De ahí la importancia que tiene dentro del texto nietzscheano el *aforismo*: “aforismos dentro del razonamiento discursivo y razonamientos ocultos o implícitos en secuencias de aforismos” (p.13).

El libro se vertebra en torno a un hilo conductor que recorre todo el pensamiento de Nietzsche y que consiste en la cuestión de las relaciones entre *el cuerpo y la cultura*, a partir de la cual se llega a analizar un problema más específico, a saber, el estado fisisico-psicológico del hombre europeo y su historia oculta. Se trata de entender el sentido de la religión, de la moral, del arte, de la filosofía, de las formas políticas de la cultura, preguntando cómo el santo, el artista, el político, el héroe, son posibles. Desde la perspectiva genealógica que Nietzsche adopta, el origen de la religión es el santo, de la moral el asceta, del arte el artista, del estado el político, pues el estado creador de la cultura, en cada caso, es un estado del cuerpo, hecho que se refleja y se transmite en la creación misma. La cuestión fundamental consiste en averiguar hasta qué punto entonces, la cultura europea (su religión, su ciencia, sus ideología políticas, pero sobre todo su moral) es fruto de la debilidad de la decadencia: cómo se ha construido desde el miedo y el desprecio a lo sensible y a los impulsos e instintos de la vida y cómo podemos tomar conciencia de los efectos de esta evolución. Y, por otro lado, el asunto que es preciso desarrollar es el nuevo estado de cosas que implicaría la hipótesis de una nueva cultura afirmativa, no nihilista, que fuese fruto de la salud y de la confianza y armonía con lo sensible. Esa es la clave hermenéutica que el profesor Sánchez Meca analiza pormenorizadamente y de la que saca los mejores resultados, pues parte de que la convicción básica de Nietzsche “es que la sobreabundancia de fuerza corporal y de vitalidad es algo bueno, positivo, como lo demuestra el ejemplo del artista que crea la obra de arte clásica. Porque esa fuerza vital puede espiritualizar, sublimarse y canalizarse hacia la creación de una cultura siempre más elevada” (p.19).

Ahora bien, esa lucha de Nietzsche contra el nihilismo europeo y su moral es tanto más encarnizada cuanto que es, ante todo, un combate *contra él mismo*. Su esfuerzo por proyectar luz sobre el trasfondo de la filosofía, ciencia, arte, religión y política, representa, antes que nada, un denodado esfuerzo de *autocrítica* y de autotransformación para sacar fuera de sí mismo sus propias raíces cristianas, nihilistas, románticas, schopenhauerianas y wagnerianas. Esta es la cuestión que el autor aborda a lo largo de las tres partes (*La victoria sobre el dolor: el ejemplo de la serenidad griega; Transformar Europa: un experimento con la “verdad” y Dionisio ambiguo o Nietzsche en discusión*) que constituyen la obra. A lo largo de todo el libro, y muy especialmente en la primera parte, el autor reconstruye minuciosamente las relaciones Nietzsche-Wagner haciendo de la admiración y de las múltiples decepciones nietzscheanas una fuente de creatividad y una clave interpretativa que nos ayuda a entender el diagnóstico de Nietzsche acerca de la decadencia de la cultura europea.

Así, que el rasgo característico de un neurótico sea su desequilibrio interno significa que

su estado habitual es el de una anarquía de los instintos carentes de una autorregulación efectiva. Hay un círculo vicioso entre una voluntad débil, incapaz de imponer una dirección unitaria a los impulsos, y la lucha interna de esos impulsos que se contraponen entre sí debilitando cada vez más la voluntad. “Esta situación de descontrol de los instintos va unida así a una sensación de miedo y de inseguridad, por lo que, ante la incapacidad para dominar, se impone, la tendencia a tiranizar” (p.75). El arte de R. Wagner representa un modelo de incapacidad nihilista para afrontar la realidad. Comparado con el arte de los griegos o el del Renacimiento, el de Wagner se opone en todos sus aspectos a la expansión de la vida y atiende, por el contrario, a todas las debilidades nihilistas. Es, por eso, más bien un *antiarte*, un instrumento de difusión de la decadencia que encarna todo lo contrario de lo que debe ser el efecto del gran arte: favorecer la expansión de la vida reafirmando la autorregulación propia de un centro de gravedad que intensifica el sentimiento de vitalidad.

Dedicado al Nietzsche crítico de la metafísica, destaca el espléndido párrafo titulado *Metafísica: los otros poetas que mienten demasiado*, en el que se desarrolla la idea de que la realidad se conoce siempre y sólo como *representación* o sea, como *apariencia* y *juego* de formas que son configuraciones exentas de inmediatez intuitiva. Ni el artista ni el filósofo caen en trances extáticos transportados por el arte más allá del pensamiento. Ahora bien, contra Schopenhauer, Nietzsche cree en un arte dirigido por la ligereza y la versatilidad (“Creería sólo en un dios que supiese danzar”), opuesto al espíritu de la pesadez representado sustancialmente por la seriedad del cristianismo y su moral.

El arte es, para Nietzsche, a la vez sintomatología del cuerpo y efecto sobre su vida. Es lenguaje simbólico en el que se expresa la vida como ascendente y descendente. Nietzsche analiza los productos de la cultura interpretándolos como síntomas, como revelación de las configuraciones pulsionales que dan origen a los significados de lo que se afirma, se valora o se crea. De la mano de los textos fundamentales de *Humano demasiado humano*, *Aurora* y *La gaya ciencia*, el profesor Sánchez Meca analiza con detalle las distintas categorías que subyacen a los fenómenos morales, religiosos, científicos y políticos. En este sentido, Nietzsche construye su hipótesis de la *voluntad de poder* a partir del cuerpo como la forma o traducción de la vida de la que el individuo tiene o puede tener un cierto tipo de experiencias directas. La voluntad no es, por tanto, una realidad unitaria como diría Schopenhauer, sino que su unidad es sólo un nombre que encubre una pluralidad de fuerzas determinadas por el afecto de dominio. Para el profesor Sánchez Meca se trata de una “fuerza polimorfa y polivalente que debería nombrarse siempre en plural, ‘las fuerzas’, porque siempre se dan como enfrentamiento, pugna y combate entre varias que sólo alcanza equilibrios provisionales bajo la forma de configuraciones o dispositivos provisionales” (p.122). En la interpretación del cuerpo como *voluntad de poder*, el autor elimina todo posible matiz que aluda a un burdo biologismo. Por el contrario, se trata de poner de manifiesto la perspectiva del cuerpo como *autoafección de la vida orgánica*, como sentimiento de sí de la vida encarnada, como la experiencia que la vida hace de sí misma desde el interior sintiéndose como *automovimiento*. Desde esta perspectiva genealógica, el cuerpo, en cuanto proyección de sensaciones elementales, orgánicas o fisiológicas, se convierte en condición de posibilidad de toda creación cultural: religión, moral, ciencia, arte. Es el cuerpo quien interpreta: “el cuerpo es lo anterior a toda objetividad. Es la fuerza que se siente originariamente de forma no reflexiva como autoposición de sí misma; a partir de ella el lenguaje construye un mundo

de ficciones lógico-conceptuales que funcionan ya a distancia y desligadas de esa fuerza primitiva de la autoposición de sí en la que tuvieron su origen” (pp. 130-131).

Bajo el rótulo *Enfermedades sin cura*, aborda el autor la cuestión del *Estado y la esclerosis de lo político*. En ese sentido, afirma que para Nietzsche la esencia del Estado (que es un orden impuesto contra la anarquía y la disgregación de fuerzas) descansa sobre la *amoralidad* de un acontecimiento fundador como dominio del caos de los impulsos individuales y gregarios (p.190). Otra enfermedad sin cura es la *compasión* que, para Nietzsche, es la práctica fundamental del nihilismo. La compasión es el modo principal en el que ahora se expresa ese retorcimiento de la vida contra sí misma en consiste, justamente, el nihilismo. De hecho, el que la compasión se haya materializado como primer valor de la cultura europea es fruto del estado de gregarización y debilidad patológicas que define una situación de nihilismo extremo al que Nietzsche designa con expresiones como “nihilismo pasivo” o “budismo europeo”.

Contra las *enfermedades sin cura* se puede luchar desde la terapia de la *transvaloración* y desde *la moral de los señores*, a partir de la cual podemos llegar a un *criterio de salud*. En esa terapia es fundamental el pensamiento del *eterno retorno*, que consiste en la antítesis misma de la concepción dualista del mundo sobre la que se basan los ideales de los débiles. En el lúcido análisis que el profesor Sánchez Meca lleva a cabo sobre el pensamiento del eterno retorno, concluye lo siguiente: “El pensamiento del eterno retorno es, en suma, al mismo tiempo creación y destrucción, el juego mismo de la voluntad de poder en el que Nietzsche cree descubrir el secreto más íntimo de lo dionisíaco. Su significado de negación extrema de las condiciones de vida en las que crece el nihilismo es el reverso de su verdadero rostro como expresión de la suprema afirmación de la vida inherente a la voluntad de eternidad” (p.302).

En la tercera parte de la obra (*Dionisio ambiguo o Nietzsche en discusión*), el autor analiza pormenorizadamente tres interpretaciones de la historia efectiva del pensamiento de Nietzsche, a saber, Habermas, Heidegger y Deleuze. De acuerdo con esta lectura, Habermas malinterpreta a Nietzsche en la medida en que no ha tenido en cuenta la importancia de lo dionisíaco y, por el contrario, ha orientado su investigación a la tensión existente entre Ilustración y dialéctica de la Ilustración. Nietzsche, “el filósofo que no quiere serlo”, es un pensador más de la tradición occidental caracterizado por su pesimismo gnoseológico, por el perspectivismo de los afectos, por la reducción psicologista de los intereses del conocimiento y, sobre todo, por ser la plataforma giratoria de la Modernidad que abre el camino a las filosofías de la diferencia y de la repetición (Foucault, Bataille, Derrida, etc).

Desde la perspectiva de Heidegger, el pensamiento nietzscheano de la voluntad de poder piensa el ente en su totalidad de manera tal que el fundamento histórico metafísico de la época actual y de la época futura se vuelve visible y, al mismo tiempo, determinante. En el pensamiento de la *voluntad de poder* llega a su acabamiento el pensamiento metafísico mismo. Esto quiere decir que a la época moderna como época final, le corresponderá la decisión histórica de si esta época será simplemente la conclusión de la historia occidental o también la contrapartida de un nuevo inicio. Recorrer el curso de los pensamientos que conducen a Nietzsche a la voluntad de poder significará entonces ponerse bajo la mirada de esta decisión histórica. Para Heidegger comprender el pensamiento de Nietzsche va a consistir, ante todo, en descubrir la relación entre ser y ente que caracteriza esencialmente a nuestra

época como época del fin y definitivo triunfo de la metafísica. El pensamiento de Nietzsche es especialmente decisivo porque en él la culminación de la metafísica revela, por fin, su esencia no desvelada, preparando las condiciones para su posible superación.

Finalmente el autor lleva a cabo una reconstrucción de la interpretación de deleuziana de Nietzsche haciendo especial hincapié en las relaciones entre *nihilismo* y *transvaloración*. En este sentido, el autor concluye que la superación del nihilismo planteada por Nietzsche va a consistir en la reconversión de las fuerzas reactivas en activas, y ello lleva consigo la recuperación del análisis genealógico de la voluntad de poder, tanto en el plano de la teoría como en el plano de la praxis, esto es, en la afirmación de lo múltiple, del devenir y de la diferencia. La *transvaloración* nietzscheana hace de lo negativo (la destrucción de los valores del nihilismo) un momento de la afirmación del nuevo horizonte vital.

Hasta aquí alguno de los momentos de la obra que más nos han llamado la atención. Pero el libro es mucho más rico. Escrito con claridad y precisión, el autor no da tregua al lector para ir recorriendo los distintos textos wagnerianos/antiwagnerianos, schopenhauerianos/antischopenhauerianos, cristianos/anticristianos, ilustrados/románticos, políticamente correctos/incorrectos... que ofrece el legado nietzscheano. El resultado es un Nietzsche que intenta superar con todas sus fuerzas la decadencia y el nihilismo europeos, pero en el que el reloj de la historia no marcaba su hora. Algo inevitable, porque más allá del *amor fati* está el *factum* de los acontecimientos históricos.

Antonio M. LÓPEZ MOLINA

RODRÍGUEZ, Ramón (2004), *Del sujeto y la verdad*, Ed. Síntesis, 238 páginas.

El pensamiento de Ramón Rodríguez<sup>1</sup> ha tenido como principal referencia al pensamiento hermenéutico-existencial de raigambre heideggeriana. Uno de los aspectos más reconfortantes de su obra estriba en que el interés por ese pensamiento no se ve nunca empañado por la asunción ciega de sus supuestos. La consideración de la hermenéutica filosófica se conjuga, en sus trabajos, con la disposición a advertir sus dificultades y problemas. Este último libro de Ramón Rodríguez es fiel al espíritu que ha dominado sus obras anteriores. Dividido en dos partes, puede verse como un intento por comprender el modo cómo la hermenéutica filosófica debe dar cuenta de las nociones de sujeto y verdad. El libro está confeccionado, sobre todo, a partir de artículos y trabajos publicados por el autor en los últimos años. Es de agradecer, sin embargo, que aunque sus 12 capítulos puedan leerse de manera relativamente independiente, la unidad interna del conjunto sea notable.

Si bien es verdad que la hermenéutica filosófica ha llevado a cabo una convincente “destrucción” de la concepción tradicional de las nociones de sujeto y verdad (subjetividad como fundamento subsistente, verdad como adecuación entre el enunciado y la cosa), no parece ya tan claro en qué medida puede ella dar cuenta de una manera cabal de los momentos fenoménicos positivos a que estas nociones apuntan. El libro puede verse, justamente, por un esfuerzo por aclarar tales momentos desde el horizonte de la hermenéutica filosófica.

<sup>1</sup> Sus principales obras anteriores son *Heidegger y la Crisis de la Época Moderna*, 1987; *Hermenéutica y Subjetividad*, 1993; *La Transformación Hermenéutica de la Fenomenología*, 1997.

ca. Efectivamente, el planteamiento de las cuestiones tiene siempre a la analítica existencial heideggeriana y a la teoría hermenéutica de la comprensión como trasfondo. Pero hay algo más que hace especialmente interesante el texto: las nociones de sujeto y verdad funcionan casi siempre como auténticas “cuestiones límite” que ponen a prueba el mismo trasfondo teórico en que ellas pretenden ser planteadas. En este sentido, aunque sea verdad que en este libro la comprensión está dirigida por el horizonte teórico de la hermenéutica filosófica, también lo es que el mismo despliegue de los problemas pone en cuestión, desde dentro, ese mismo horizonte teórico. Como el autor mismo señala en la introducción del libro, no se trata de aceptar a la hermenéutica filosófica como suelo incuestionable, sino de mostrar la fertilidad comprensiva que ella hace posible sin cerrarse, a la vez, a su posible cuestionamiento crítico. Un bello reflejo de esta voluntad de dejarse guiar por los problemas antes que por los supuestos lo encontramos en muchos de los capítulos del libro, en los que, a la par que se despliega un enérgico ejercicio hermenéutico de comprensión se nos muestra la necesidad de tomar en serio las dificultades que aún quedan pendientes, de afrontarlas, para aclararlas e ir así más allá de ellas.

La primera parte del libro, “hacia un concepto hermenéutico de sujeto”, se despliega a lo largo de sus siete primeros capítulos. El texto nos presenta inicialmente el descrédito progresivo de la noción de sujeto, entendido como fundamento originario de la verdad representada, al ponerse de relieve el carácter finito y antecedentemente situado de toda experiencia. Que efectivamente sea esta concepción de la subjetividad la que domina el pensamiento cartesiano y con él y sin más toda la tradición moderna, es algo que matiza en puntos esenciales el capítulo 3 del libro. Pero el cometido principal de esta primera parte del libro no es ahondar en cuestiones históricas ni proseguir la disolución de la idea metafísica fuerte de sujeto (gesto negativo que el “pensamiento posmoderno” ha repetido de manera un tanto cansina), sino dar cuenta de una manera positiva del fenómeno al que las nociones de identidad e individuo parecen apuntar. Este intento de comprensión se apoya en las posibilidades interpretativas que la ontología existencial de *Ser y Tiempo* ofrece. En el capítulo 4 se expone de manera convincente y con gran claridad cómo el pensamiento de *Ser y Tiempo*, lejos de abolir sin más toda idea de identidad, ofrece las herramientas para concebirla de una manera plausible y fértil. Ciertamente, esta concepción no tiene ya que ver con un contenido material subsistente, ni con la forma de la representación, sino con la estructura extática de la existencia temporal. Que la identidad no se constituye frente a y a pesar del tiempo sino, precisamente, a partir de y como el despliegue extático-horizántico de la temporalidad, el capítulo 6 nos lo presenta de una manera clara y atractiva. Antes, el capítulo 5, hace uso de esta concepción de la identidad para pensar, desde ella, la noción de identidad social. Se nos advierte allí de la inversión ilegítima que se opera en las llamadas “políticas de la identidad” cuando, de manera más o menos explícita, sitúan lo propio de la identidad en los caracteres compartidos por el grupo. En el capítulo 7 se muestra, en fin, cómo esta concepción de la identidad sirve para pensar el sí mismo personal en su gestación concreta. Es éste, en mi opinión, uno de los momentos más atractivos de todo el libro, pues la concepción de la identidad que en él se propone muestra aquí toda su posible fertilidad comprensiva.

La segunda parte del libro, “hermenéutica y verdad”, considera, desde distintas perspectivas, el modo como la verdad se entiende en la teoría hermenéutica de la comprensión y los problemas que plantea la pretensión de verdad de esa teoría. Uno de los capítulos está dedi-

cado a considerar en qué sentido en Aristóteles puede hablarse de una verdad antepredicativa, desvelativa, al modo como *Ser y Tiempo* originariamente la concibe. Pero, como en la primera parte, no se trata aquí primariamente de cuestiones históricas sino, sobre todo, de aclarar un buen número de problemas imbricados en la teoría hermenéutica de la verdad: cómo puede entenderse la pretensión de poner de relieve la estructura de la vida fáctica desde ella misma, es decir, si el movimiento de explicitación que saca a la luz la matriz existencial de la ontología hermenéutica puede entenderse como desvelación o si acaso reclama, para ser inteligible, de alguna noción de adecuación ajena ya, eso sí, al re-presentar objetivo; si la hermenéutica, al decretar el carácter antecedentemente situado de toda comprensión, no es, a la postre, una sutil forma de relativismo; cómo puede conjugarse la pretensión universal de la teoría hermenéutica con la finitud radicalmente histórica que ella proclama para todo conocimiento, es decir, cómo queda la teoría hermenéutica de la comprensión frente al “argumento de la reflexión” que vuelve la teoría contra sus propias pretensiones universales; y, finalmente, si no hay acaso lugar, dentro de la hermenéutica, para asumir una noción de verdad entendida en algún sentido como adecuación, que conviva en paz con la noción de verdad entendida como desvelación, más aún, si la teoría hermenéutica no necesita contar con aquel tipo de verdad para no disolverse internamente. Hay que destacar, sobre todo, el modo como el texto presenta estos problemas: al pensamiento hermenéutico no se le quita en ningún momento un ápice de su fuerza y verosimilitud y, sin embargo, los problemas nos hacen frente de una manera que no se deja fácilmente domeñar. Mérito indiscutible del libro es “dejar ser” a esa realidad problemática sin caer en la tentación de quitarla fácilmente de en medio mediante un golpe de mano dialéctico. Nunca se aceptan de buen grado las justificaciones oscuras como el desdén de las argumentaciones formales o la ambigua asunción de la teoría como marco ontológico a la vez que como producto históricamente condicionado. El autor nos advierte que el desdén que un pensamiento destila, cuando es ventajista y no brota del todo de la cosa misma de que se trata, suele funcionar como un mecanismo de protección en aras a la salvaguarda dogmática de su contenido. Antes de ensayarse una solución de circunstancias, se prefiere siempre identificar claramente los problemas y sugerirnos las tareas pendientes para su solución.

En resumen, estamos ante un verdadero ensayo de comprensión sobre dos cuestiones filosóficas fundamentales. Alejado del discurso hermenéutico satisfecho y nivelador donde los problemas ceden de entrada su sitio a la falta de tensión en el pensar, el libro conforma, ante todo, una invitación a seguir pensando. Y es que la hermenéutica, como nos dice el autor, da “hermenéuticamente” que pensar –creo que no estaría muy alejado del espíritu del libro añadir, que quizá no sólo “hermenéuticamente”-.

José RUIZ FERNÁNDEZ

MUÑOZ, Jacobo (Dir): *Diccionario de Filosofía*, Editorial Espasa Calpe, Madrid, 2003, 978 pp.

El *Diccionario de Filosofía* publicado por Espasa y dirigido por el conocido catedrático de Filosofía de la UCM Jacobo Muñoz Veiga cuenta con el siguiente equipo de autores:

Germán Cano Cuenca, profesor asociado de la Universidad de Alcalá de Henares. Ángel Manuel Faerna García-Bermejo, profesor titular de la Universidad de Castilla-La Mancha. Pablo López Álvarez, profesor de la UCM. Eugenio Moya Cantero, profesor titular de la Universidad de Murcia. Ángele J. Perona, profesora de la UCM.

Las dimensiones aproximadas del diccionario son 24 x 17 x 5 cm., cuenta con alrededor de 300 voces directas y mas de 150 fotografías.

Estamos ante un diccionario que refleja la investigación académica así como los conceptos filosóficos más recientes. Ambas cosas se aprecian en que se mantiene al corriente de las últimas publicaciones. A través de sus páginas descubrimos una obra amplia y ecuménica que trata de ser equitativa con las diversas corrientes filosóficas. Aun así, no se ha pretendido insinuar una objetividad total, pues como todos sabemos tal cosa es imposible. Debido a ello al término de cada entrada figura su autoría explícita. Además las voces de autores incluyen una bibliografía razonablemente completa. Todo ello convierte a este diccionario en un instrumento de trabajo para toda persona interesada en conocer la filosofía, o simplemente para todos aquellos que busquen una explicación puntual, pero válida, acerca de diversas materias filosóficas y sus autores. Una obra de estas características puede responder perfectamente a las necesidades del que requiera para sus inquietudes filosóficas una referencia comprensiva, tanto de filósofos y conceptos como de escuelas o movimientos, que conjuge amplio alcance, tamaño medio y contenido autorizado. Otra de las cualidades del diccionario es que no sólo contiene diferentes puntos de vista, sino también diferentes voces que lo expliquen; tal circunstancia hace que sus entradas provoquen un verdadero interés para aquel que, en principio, sólo sentía mera curiosidad por ellas. A ello contribuye, sin duda, el no encontrar en sus entradas aquel vicio tan frecuente de caer en la pedantería bajo la apariencia de rigor.

Las entradas pueden tener desde el tamaño de un ensayo breve (Hermenéutica) hasta el de una definición (Teoría del conocimiento), pero generalmente son de mediana extensión. Sin embargo, no debe juzgarse la importancia de una entrada por su tamaño. Muchas entradas llevan a otras en un sistema de remisiones que da a la obra una estructura (informalmente) sistemática. Para gestionar el sistema de remisiones encontramos al final del libro un índice analítico. Este índice sirve para encontrar los autores o conceptos que no dándose en el diccionario se reflejan, sin embargo, en sus voces propias. Además, en el índice aparecen no sólo las voces subsidiarias de otras, sino que cada entrada explícita (que figura en negrita) remite a todas las voces que la mencionan. De esta manera sucede que, como dice el profesor Muñoz Veiga en la introducción “el índice resulta ser también un compendio de todas las referencias cruzadas dentro de la obra y, más en general, una guía para trazar toda clase de itinerarios histórico-sistemáticos en ella.” Al consultar el índice obtenemos rápidamente una visión coherente del tema buscado que sugiere interesantes conexiones y su invitación a ser exploradas. De esta manera las voces recogidas en el diccionario constituyen tanto el punto de partida como de llegada de una multiplicidad de referencias cuya circularidad, como recíproco remitirse unas a otras, constituye la unidad nunca conclusa de la filosofía misma. La lectura de un diccionario es cíclica, pues abre cada vez una multiplicidad de recorridos que depende de las necesidades o de las apetencias del lector. Un diccionario es de las pocas obras en las que el autor, o autores en este caso, no impone la tiranía de su voluntad, ni en la linealidad de sus temas, ni en la particularidad de sus términos, pues el objetivo



esencial de un diccionario es que fije con el rigor específico del lenguaje filosófico el sentido de sus palabras, palabras éstas que han de ser fijadas con la precisión suficiente para ser comprendidas por todos. Un diccionario de filosofía es el símbolo de la filosofía misma, el léxico del metalenguaje, por ello debe mantener la coherencia entre las palabras que define y las palabras que utiliza en las definiciones.

Este léxico se encuadra en la mejor tradición de diccionarios españoles de filosofía, entre los que destacan el *Diccionario de Filosofía* de Ferrater Mora, el *Diccionario de filosofía contemporánea* dirigido por Miguel A. Quintanilla, o el mismo *Compendio de epistemología* dirigido por Jacobo Muñoz y Julián Velarde. Obras como éstas son necesarias para la buena marcha de la filosofía en general y de la filosofía española en particular. Si bien ya no podemos seguir hablando del carácter marginal del español en esferas culturales diferentes a la literaria, estas obras hacen que no regresemos a la lamentable situación vivida por nuestro idioma hace tan sólo unas décadas.

Resulta evidente que al concentrar la filosofía gran parte de la diversidad del pensamiento humano, muchos de sus términos aglutinan una gran polisemia. Sucede también que en los últimos tiempos gran parte de la filosofía académica se ha convertido en doxografía, y los planes de estudios han eliminado los manuales en favor de las antologías de textos. Tampoco debemos olvidar que la didáctica ha adoptado la costumbre de comenzar la casa por el tejado, cosa que se aprecia cuando en el primer curso de licenciatura se encuentra uno con un Heidegger o con un Rorty sin saber apenas nada de Platón y Aristóteles. Ante esta situación parece obvio que sea necesario el uso de herramientas que aclaren el contexto en que se dan los términos filosóficos, los autores y las escuelas. Los diccionarios no solucionan los problemas derivados de las circunstancias mencionadas, pero al menos ayudan a que los textos no resulten totalmente inaccesibles, abstractos, crípticos y esotéricos.

Juan CANO DE PABLO

CONDE, Aurora, Ana María LEYRA, Javier DEL PRADO, Rosario SCRIMIERY (ed.) (2004), *La Europa de la Escritura*, Ediciones de la Discreta, S.L., Colección Bártulos 3, Madrid, p. 331. (Algunos de los trabajos cuentan con un apoyo de imágenes y aplicaciones informáticas en soporte CD ROM independiente que acompaña la publicación del libro)

A raíz del Curso de Innovación Educativa desarrollado a principios de Marzo de 2004 en el Salón de Grados de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, surgió este volumen, titulado *La Europa de la Escritura*, en el que aparecen publicadas las interesantes aportaciones de los conferenciantes que allí participaron.

Escritura, imaginario, teatro, poesía, lenguaje, nomadismo, música, magia..., todo ello converge en un libro en el que encontramos un espacio propicio para que la escritura pueda romper con todo tipo de fronteras: nacionales, culturales, raciales, lingüísticas, formales..., de manera tal que, como apunta Ana María Leyra en la presentación de este libro, el acto mismo de transitar de un espacio a otro (el nomadismo, la errancia), estaría representado en el propio enunciado de esa escritura.

El poder que proporciona la escritura, es decir, el privilegio de ser capaz de narrar aque-

llo que se ha visto, y otorgarle al discurso el matiz apropiado conforme a lo que se quiere transmitir al lector, lo pone de relieve María Luisa Guerrero Alonso en *Un orientalismo intenso: el Japón de Estupor y temblores de Amélie Nothomb*. La escritora belga, a través de un discurso cómico, pero sutilmente agresivo, representa las complejas relaciones entre Occidente y la realidad oriental, y abre con ello un espacio en el que María Luisa Guerrero percibe esa experiencia del Otro como realidad diferencial, tanto cultural como antropológica. Esta misma importancia de la tradición oriental la advierte también María Fernanda Santiago Bolaños, quien en *Teatro: escribir con el cuerpo* toma como hilo conductor para “viajar” por el arte escénico del siglo XX al actor de la Ópera de Pekín, Mei Lan Fang, al mismo tiempo que esa mirada a Oriente permite atender a la relevancia del cuerpo como metáfora de la escritura: los trazos se transforman en gestos que expresan aquello que de otro modo quedaría enmudecido, ahogado por no poder encontrar una vía de comunicación.

Y ese telón que aparece ante los ojos del espectador cuando éste acude a una representación teatral, ese telón que cubre la escena, que “la oculta y al tiempo da paso a la representación en el inicio de un acto”, le permite a Julián Santos pensar un imaginario, y avanzar en una reflexión que se sitúa en espacios fronterizos como la escena de la representación y el discurso representativo del sentido, en lugares indefinidamente reales o ficticios, abordándolos desde el pensamiento de Heidegger y Derrida.

Cuando los escritores se sitúan en un ámbito en el que se desdibujan las líneas de demarcación y se vinculan diferentes culturas, diferentes visiones del mundo, nos encontramos ante una “escritura híbrida”, se abre ante nosotros un nuevo espacio estético que surge de esa fusión de diversas culturas. Arno Gimber advierte cómo el choque cultural se manifiesta a nivel lingüístico, cómo ese nuevo espacio estético y apátrida se vale de la existencia fuera de un lugar definido para crear algo diferente. En *Escritura híbrida en la literatura alemana actual*, Gimber parte de los textos de Emine Sergi Özdamar, autora que deconstruye y construye su idioma para crear una escritura híbrida ante la que el lector no puede permanecer pasivo. Como tampoco debería permanecer pasivo ante Dante, Tabucchi, Gustav Meyrink o Paolo Valesio.

Luis Montiel con *En el espacio oscuro de la magia, en el tornasolado del espíritu. John Dee y Gustav Meyrink*, revela que la obra de Meyrink, *El ángel de la ventana del oeste*, permite al escritor sumergirse en un peregrinaje excitante entre el pasado y el presente, entre una vida ajena, pero semejante, y su propia vida. Precisamente ese movimiento, ese desplazarse de un territorio a otro, caracteriza la poesía de Paolo Valesio el cual, en *Prose in poesia*, rompe dualismos y genera una tensión entre la prosa y la poesía que desemboca en la forma más nítida del poema breve. Como advierte Rosario Scrimieri, el itinerario poético del autor comienza en el punto en el que la imaginación materializa el proceso de la escritura en el género poético. Así también Dante nos abre las puertas del universo de lo poético, puesto que con sus obras cobra una vitalidad y una actualidad que le alejan del olvido. Carlos López Cortezo en *Poesía y filosofía en la Divina Comedia* apunta el hecho de que Dante se debate entre un amor a una sabiduría de este mundo, y un amor a una sabiduría de Dios, entre un ámbito racional y otro que implica la revelación y la gracia. La *Divina Comedia* establece la colaboración entre intelecto e imaginación, dado que sin el primero no habría conocimiento humano. Para López Cortezo, Dante se basaría en ese necesario vínculo entre imaginación-razón e inteligencia-imaginación, para hacerlo extensivo al vínculo

poesía (imaginación)-filosofía (razón), lo cual se constata en la *Divina Comedia*. También la imaginación ha de ser percibida en Dante a modo de instrumento poético, de instrumento gnoseológico, como un medio de conocimiento, que es lo que Juan Varela-Portas de Orduña pone de manifiesto en *Dante Alighieri o el poder de la imaginación*. A la vez que asegura que esa práctica imaginaria no sería posible sin otro de los elementos de la gnoseología medieval como es el deseo, puesto que éste impulsa a la imaginación y al intelecto hacia el camino del conocimiento. Dante integra todas las potencias del hombre (deseo, imaginación, amor, sabiduría, voluntad, justicia, felicidad) cuando escribe la *Divina Comedia*, y toma la poesía a modo de itinerario para alcanzar la Verdad-Felicidad indisociable de la razón.

La misma necesidad de acción y de no pasividad por parte del individuo es la que reclama el futurismo en su lucha por renovar las costumbres, por adquirir un nuevo ritmo de vida que transforme el código estético, porque el futurismo es sobre todo originalidad creadora que pretende identificar la vida con el arte, y el arte con la vida política considerada como acción. Advierte Ana Martínez-Peñuela en *Intertextualidad, multidisciplinariedad y transcodingificación en el futurismo*, que los futuristas querían influir en el hombre de forma decisiva hasta lograr un cambio social, y fue a través del teatro como contactaron abiertamente con el pueblo, a través de una manifestación artística, de un instrumento privilegiado que es capaz de llegar al alma de los individuos. Tanto Aurora Conde como Mirella Marotta se acercan a Antonio Tabucchi partiendo de esa intertextualidad, multidisciplinariedad y transcodingificación. Aurora Conde propone en el ámbito de la reflexión sobre la escritura nómada y el multiculturalismo, un recorrido por la complejidad de *Réquiem* de Tabucchi, dado que el nomadismo que queda recogido en la escritura postmoderna guarda relación con la aceleración y fragmentación del tiempo real: rompe su linealidad secuencial y abre el camino a una simultaneidad revolucionaria e inquietante. La lectura de *Nocturno Hindú* la lleva a cabo Mirella Marotta, y señala la intención del escritor de solamente insinuar, solamente sugerir, y de ese modo lograr componer textos sin género pero de increíble belleza. Tabucchi utiliza todas las artes, todas las letras, y los diferentes códigos de las más diversas y alejadas culturas, narrando así los sueños y las fantasías con un ritmo propio del Romanticismo, característico de los *Nocturnos* de Chopin.

Por lo tanto, a través de las imágenes de la escritura nómada es posible descubrir determinadas formas en algunos textos que surgen de esa actividad creadora de la imaginación, y que permiten aplicar la denominación de “escritura nómada” a esa escritura que acoge en sí un determinado tipo de imágenes, las de la errancia y el vagabundeo. La impronta del nómada es la que ha proporcionado desde los inicios de la humanidad las imágenes del viaje, del vagabundeo, de las trayectorias..., de ahí que en *Imágenes y trayectorias de la escritura nómada*, Ana María Leyra llegue mucho más allá de la comprensión de la experiencia estética como conducta creativa, tomando como punto de partida no sólo la construcción del imaginario europeo y de la humanidad, sino también los dos aspectos característicos de la escritura nómada (el psicoantropológico y el sociocultural). De manera que la escritura nómada de Cervantes, que se vale en su *Don Quijote* de la imagen errática de un caballero, permite que formemos parte del errático deambular, que percibamos en esa búsqueda de aventuras la forma en que Cervantes formula un determinado modo de producción imaginaria.

*La Europa de la Escritura* ahonda en un concepto de “escritura” que pone de manifiesto esa necesidad de compromiso por parte del escritor, una Europa de la escritura que atiende al acto mismo de crear y que pretende una implicación y una ruptura de límites, de fronteras estáticas y estéticas, busca esa errancia artística, esa capacidad de transitar espacios y de crear a partir de la pluralidad.

Ana GONZÁLEZ MENÉNDEZ

KANT, Immanuel (2005), *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*. Editorial Cátedra, colección Teorema, Madrid. Prólogo de Manuel Garrido. Traducción de los ensayos: I, Agapito Maestre y José Romagosa; II, III, IV y VIII, Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo; V y VII, Juan Miguel Palacios, M. Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo; VI, Joaquín Abellán.

La filosofía kantiana está escrita sobre el fondo de la esperanza. Y es la fuerza de la esperanza ante la posibilidad de contribuir a un mundo mejor, lo que sustenta la filosofía de la historia de Kant. Así lo demuestran los ensayos kantianos recientemente publicados, un compendio de los escritos destinados a dar cuenta del posible sentido de una historia a priori respecto del decurso político y moral de la humanidad. Estas reflexiones contemplan la posibilidad de concebir el perfeccionamiento progresivo de las disposiciones del género humano en una historia donde el estado civil de derecho se desarrollaría hasta alcanzar un estado civil propiamente ético. Frente al estado civil de derecho, donde los ciudadanos conviven bajo leyes de derecho coactivas públicas, el estado civil ético es aquel donde la comunidad es legislada por leyes de virtud no coactivas: cada hombre es su propio juez, sin que nada en dicha comunidad ética entre en conflicto con el deber de sus miembros en tanto ciudadanos. Los ciudadanos de tal comunidad cosmopolita, orientados a la luz de la idea de la paz perpetua e ilustradamente educados, podrían alcanzar el fin final de la naturaleza: la unión a través de leyes de virtud propias de un estado de naturaleza auténticamente ético.

En primer lugar cabe advertir que la filosofía de la historia difiere de la historia en su peculiar desarrollo a priori. El filósofo de la historia no historia ni menos aún novela, sino que interpreta los acontecimientos a partir de un supuesto sentido –nunca gratuito– admitido a priori. Tal y como Kepler o Newton introdujeron una compleja red de leyes para explicar el comportamiento de la naturaleza, Kant entiende que también el filósofo ha de presuponer un plan oculto de la naturaleza que legisle los acontecimientos de la historia, y ha de interpretarlos coherentemente como si la naturaleza dispusiese a los seres con la intención de lograr algo, como si tuviera una intención suprema mediante la cual realizaría la plenitud de sus disposiciones. La intención suprema hacia la cual tiende la naturaleza, según la filosofía de la historia kantiana, es lograr la integración civil perfecta de una comunidad de hombres libres en un estado cosmopolita universal.

Los ocho escritos que componen esta obra fueron traducidos por eminentes conocedores de la filosofía kantiana para anteriores ediciones. Manuel Garrido los reúne hoy introducidos por un prólogo dedicado a guiar al lector en la comprensión de la filosofía de la historia kantiana de cara a los acontecimientos político sociales de la actualidad. Dos son los

aciertos más notables de la reedición de estos opúsculos. En primer lugar, las precedentes recopilaciones de los textos de Kant sobre filosofía de la historia parecían no atenerse a un criterio rigurosamente definido que justificase tal elección, más bien parecían agregar algunos escritos menores kantianos aprovechando su brevedad. He aquí, por fin, una selección que recoge con acierto los ensayos pertinentes en torno a una cuestión precisa: el progreso del género humano. Esta clave concede al compendio sentido cabal e interés propio. En segundo lugar, las reflexiones kantianas abrigadas bajo el pórtico del progreso gozan hoy de una actualidad máxima, especialmente en tanto que incitan a cuestionarse y a repensar el sentido de nuestro orden social, adaptado al vagón del tren cuyo eslogan anuncia conducir al progreso.

La alternativa cosmopolita kantiana se erigió a la vanguardia para hacer frente a los principios del pensamiento político dominante de la época. La teoría kantiana no encontró por entonces el modo como introducirse en la realidad, de forma que la razón de Estado de Maquiavelo y el Leviatán de Hobbes continuaron ondeando a toda asta hasta el final de la Segunda Guerra Mundial. M. Garrido caracteriza la filosofía de la historia de Kant de “dulce sueño” republicano y pacifista. Pero más adelante nos induce a comprender cómo “En el curso de estos doscientos años, las conjeturas del autor de las Críticas parecen haberse convertido en asombrosas profecías”. El esfuerzo intelectual de Kant por mostrar la posibilidad y el deber moral de aproximarnos a la auténtica moralidad y a la erradicación de la guerra entre los estados culminó con una fecunda teoría donde el progreso de la humanidad cobra sentido al avanzar en unión cosmopolita orientado por el ideal de la paz perpetua.

Es primordial comprender que desde la filosofía de la historia la pregunta por el progreso no se refiere a la historia natural del género humano, sino que la cuestión que se aborda trata de dar cuenta de si el conjunto social de los hombres, en su *historia moral*, progresa constantemente hacia lo mejor. En *Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor*, Kant hace frente a las tres posibles respuestas: el retroceso hacia lo peor o *concepción terrorista de la historia* de la humanidad; el progreso o *concepción eudemonista*, y el *abderitismo* o estancamiento, consecuencia de la alternancia de sucesivos progresos y retrocesos. Para comprobar cuál de estas alternativas es la que de hecho se realiza en nuestra historia moral, Kant no puede recurrir a una intuición empírica, sino que ha de basarse en acontecimientos reales de la época. El *signo histórico* capaz de demostrar de modo intemporal la causa y la causalidad de la tendencia global del género humano hacia lo mejor, lo encuentra Kant en el modo de pensar que se desvela tras la reacción de los espectadores ante la revolución: “la revolución de un pueblo pletórico de espíritu (...) encuentra en el ánimo de todos los espectadores (que no están comprometidos en el juego) una *simpatía* rayana en el entusiasmo, cuya manifestación lleva aparejado un riesgo, que no puede tener otra causa sino la de una disposición moral en el género humano” (pp. 201-202). Precisamente esta disposición moral desvela ya la aptitud o facultad que constituye la causa del progreso.

No obstante, a pesar de la trascendencia que Kant reconoce en los efectos de la revolución, la coherencia de su sistema suponía negar la legitimidad de la revolución. Tan sólo la revolución interior, la revolución de la intención, sería anhelada por Kant. El título del prólogo de Garrido “La revolución política de Kant” hace eco de otra cuestión, alude a cómo la aportación kantiana revolucionó el campo de batalla de la filosofía práctica tras su emba-

te a la razón teórica. Influidor por Hume, había abierto paso a la filosofía contemporánea con el giro copernicano en el campo de la razón teórica y, a continuación, renovaba el campo de la razón práctica con un viraje roussonianor. Tal y como Copérnico había desterrado a la Tierra del centro del sistema sustituyéndola por el Sol, Kant en la *Crítica de la razón pura* niega la armonía entre el objeto y el sujeto, de forma que en el sistema del conocimiento el objeto queda desplazado la sumisión del sujeto y éste, en tanto que es quien da la pauta al objeto, pasa a ocupar la posición solar. La *Crítica de la razón práctica* marca la segunda revolución, esta vez en el campo de la filosofía moral. Las consideraciones político- sociales de Rousseau imbuieron a Kant a contribuir con su obra a la instauración de los derechos de la humanidad. A partir de entonces reorientó su filosofía moral, centrada en la buena voluntad de la conducta, de cara a la realización de la moral en un sociedad civil perfecta. La *Crítica del Juicio* será la obra que suture, al hilo de la finalidad, la brecha abierta entre la necesidad causal de la naturaleza y la autonomía de la moral y la libertad humana. En la tercera Crítica aflora, pues, la pregunta por la ciudad, pero será en los jugosos opúsculos menores que componen la obra que nos ocupa, donde Kant entre propiamente al abordaje crítico de las cuestiones histórico políticas.

M. Garrido considera la posibilidad de que Kant hubiese desarrollado provisionalmente tales reflexiones apuntando a una posible cuarta crítica: *la crítica de la razón histórica*. Efectivamente, aunque estos ensayos no constituyen un riguroso sistema crítico, sí están destinados a filosofar críticamente sobre cuestiones históricas y políticas. En *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* se exponen los principios y la utilidad de este paradigma así como sus consecuencias. La historia *a priori* interpreta el agregado de acciones humanas *como si* conformase un sistema con sentido propio, se utiliza este recurso heurístico porque suponer que la historia tiene un sentido permite razonar metódicamente al respecto.

Kant deduce que, si es así que la naturaleza actúa según leyes, entonces las disposiciones naturales están para desarrollarse. Por consiguiente, ya que los hombres no logran desarrollar sus disposiciones naturales en el curso de su vida, entonces tal perfeccionamiento no ha de ser competencia del individuo, sino responsabilidad del género humano. Para conseguir tal desarrollo, que los hombres en tanto que seres libres no acatamos automática y necesariamente, la naturaleza nos ha provisto de una doble y antagónica tendencia: la inclinación a vivir en sociedad frente a la inclinación a aislarse y oponerse a sus semejantes. Dotados de dicha *insociable sociabilidad*, la astucia de la naturaleza nos conduce indirectamente hacia el estado propiamente moral. Ante la necesidad y la amenaza del hombre frente al hombre, se nos induce a organizarnos en una sociedad donde acotemos nuestras inclinaciones mediante el derecho, instaurando progresivamente una sociedad civil donde los derechos naturales de los hombres estén justa y universalmente protegidos por la constitución.

Ahora bien, este quiliasmo filosófico no es vano ni gratuito, sino que pretende ya contribuir a la perfección del orden social. El tercer escrito de esta, obra *Recensiones sobre la obra de Herder "Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad"*, concluye reafirmando con rotundidad la condición de este fin final de la historia como mera idea de la razón, idea, eso sí, que nos interesa admitir si pretendemos filosofar e idea a la que nos interesa contribuir si queremos mejorar: "la tarea del filósofo consiste en afirmar que el destino

del género humano en su conjunto es un *progresar ininterrumpido* y la consumación de tal progreso es una mera idea –aunque muy provechosa desde cualquier punto de vista- del objetivo al que hemos de dirigir nuestros esfuerzos” (p. 75). En *Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor* incide de nuevo en la importancia práctica de tal idea de la razón: “La idea de una constitución en consonancia con el derecho natural de los hombres, a saber, que quienes obedecen la ley deben ser asimismo legisladores, se halla a la base de todas las formas políticas y la comunidad conforme a ella por medio de conceptos puros de la razón, que se denomina *ideal* platónico (*respublica noumenon*) no es una vana quimera sino la norma eterna para cualquier constitución civil en general y el alejamiento de toda guerra. Una sociedad civil organizada de acuerdo con ella supone su ejemplificación en la experiencia según leyes de la libertad (*respublica phaenomenon*) (...); por lo que ingresar en esa sociedad constituye un deber y, provisionalmente (ya que tal cosa no tendrá lugar tan de repente) es deber de los monarcas, aunque manden autocráticamente, gobernar pese a todo de modo republicano” (pp. 207-208). La república sería el orden social que deriva de los principios propios de las leyes de la libertad, la forma de gobierno que un pueblo escogería una vez alcanzada la madurez de la razón.

En *Probable inicio de la historia humana* no se contempla el progreso que nos depara el futuro, sino el origen de la especie, para mostrar que la trayectoria ya recorrida transita de un estadio peor hacia uno mejor. A partir de la experiencia presente y de acuerdo con el *Génesis* se reconstruye la supuesta historia del salto del hombre desde los instintos a la libertad. Este tránsito supone enfrentarse a la dificultad de cultivar nuestro desarrollo como especie moral sin entrar en contradicción con nuestras disposiciones como especie natural.

La clave para mejorar las capacidades de las generaciones venideras sin corromper nuestra naturaleza estaría en educar a las gentes según el modelo educativo ilustrado. En *Qué es Ilustración* Kant promueve la libertad como única arma necesaria para superar las supersticiones y los prejuicios que obstaculizan el avance por la senda del progreso. La Ilustración es “*la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad*. La minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro” (p. 21). Cada persona ha de atreverse a superar el estado de indecisión para enfrentarse a las cosas por sí mismo, pues en realidad, la *incapacidad de pensar por uno mismo*, no es más que una costumbre a la que nos hemos habituado por la opresión, la pereza y la cobardía. Conseguir que la gente se ilustre a sí misma, sólo es posible a largo plazo a través de la historia de la humanidad en su lucha por conquistar la auténtica reforma del modo de pensar y la consiguiente fundación de carácter auténticamente moral. Tres son las máximas que han de guiar al entendimiento común humano en su modo de pensar para avanzar hacia el progreso: 1ª *Pensar por sí mismo*. Esta máxima corresponde al entendimiento, se trata de un *modo de pensar libre de prejuicios*, propio de una razón nunca pasiva. 2ª *Pensar en el lugar de cada otro*. Propiamente es la máxima del juicio, denominada del *extensivo*, y consistente en reflexionar desde un *punto de vista universal*. 3ª *Pensar siempre de acuerdo con uno mismo*. Esta máxima, que depende del dominio de las anteriores, es la máxima de la razón y se refiere a un modo de pensar *consecuente*.

Kant reconoció que su época no era aún ilustrada, aunque sí era una época de *ilustración*, ya que sus miembros civilizados y cultivados comenzaban a disponer las bases para comenzar a difundir el libre desarrollo de la autonomía de la razón. En este largo camino, el

primer obstáculo con que topa aún hoy el proyecto educativo es la falta de recursos, ya que los gobiernos han de destinar el grueso de sus hombres y de su presupuesto a la defensa militar de los estados, retrasando así la posibilidad de perfeccionar nuestras disposiciones naturales. Ante este escenario la alianza cosmopolita de la totalidad de los Estados contra la guerra es la mejor solución para poder dedicar los recursos estatales al óptimo desarrollo de sus ciudadanos.

La idea de crear un tribunal internacional ocupaba un punto central en el proyecto de Kant. Así como pensaba que un supuesto estado natural primitivo donde el hombre vivía enfrentado a sus semejantes en una guerra de todos contra todos precedía al estado de derecho salvaguardado por los tribunales, asimismo propone la ampliación de los tribunales a un espacio internacional, de forma que las garantías alcanzadas entre los individuos se extiendan hasta consumarse en un estado de paz entre las naciones. Para evitar el sometimiento de los estados al gobierno despótico del más poderoso se exigen dos condiciones fundamentales: que todo estado goce de una constitución civil republicana y que el derecho de gentes se funde en una federación de estados libres. *Sobre la paz perpetua* establece los principios que ha de seguir cada uno de los Estados para establecer un estado de paz entre los hombres conciliando la política con la moral y poder así dedicarnos a perfeccionar nuestras facultades mediante la educación más adecuada a tal fin.

Kant cuidó de mostrar la validez práctica de su teoría en el opúsculo *En torno al tópico*: “*Tal vez eso sea correcto en teoría pero no sirve para la práctica*”. Este ensayo da cuenta de la relación entre la teoría y la práctica desde tres perspectivas: en la moral, en el derecho político y, por último y con fines cosmopolitas, en el derecho internacional. Una de las tesis más relevantes de este escrito es la importancia de adecuar la política al derecho en contra de la tendencia inversa predominante. Ahora bien, la integridad del derecho, tal y como se nos muestra en *Sobre un presunto derecho a mentir por filantropía*, dependerá del acatamiento de la verdad. Por esa razón afirma que el deber de la veracidad “es absolutamente incondicionado y constituye la suprema condición jurídica de las declaraciones” (p. 194), de donde se colige que la veracidad no admite excepción.

Enfocando los ocho opúsculos a través de la *paz, el progreso y el cosmopolitismo*, tres ideales convertidos hoy en los pilares destinados a sustentar el proceso político de la globalización, el lector podrá adentrarse en esta obra intemporal a la luz de una mirada plenamente actual y comparar así como pueden y deben organizarse las personas y los pueblos según el riguroso razonamiento kantiano y cómo de hecho se viene constituyendo el orden social mundial. Probablemente esta lectura instará al lector a juzgar por sí mismo en qué medida contribuimos como época a orientar a la posteridad hacia un mundo mejor donde continuar contribuyendo al progreso de la humanidad. M. Garrido concluye su prólogo poniendo de relieve la importancia del paso dado en la dirección apuntada por Kant, al instaurar un tribunal internacional: “la reacción del lado bueno de la Humanidad en su dimensión europea, acuciada por las calamidades suscitadas por su lado malo, se plasmó en la constitución de la efímera Sociedad de Naciones tras la Primera Guerra Mundial, y de la Organización de las Naciones Unidas después de la Segunda (...) aunque actuales acontecimientos y el reciente cambio de rumbo de la superpotencia estadounidense hacen temer, si no median serios esfuerzos, que el nuevo orden del mundo se consolide olvidando el sueño de Kant y devolviéndole su hegemonía al viejo programa de Hobbes”. De acuerdo con la teoría de



Kant, ha de ser un Senado universal quien regule las relaciones interestatales, en este sentido, sin ocultar con ello manifiestas deficiencias de las Naciones Unidas, la creación una institución donde se coopere y se negocie para validar el derecho internacional, es un paso crucial, positivo y necesario en el camino hacia la coalición de todos los pueblos para dirigirnos hacia una comunidad donde, el día de mañana, la ley moral y la palabra sean las únicas armas que se alcen para defender el orden internacional.

El fruto más saludable y valioso de esta obra es comprender que la idea de una comunidad que acate universalmente la legalidad según un derecho internacional comunitariamente pactado en pro de la paz global, a pesar de las pretensiones hegemónicas que atentan contra la justicia y azotan a la estabilidad mundial, es todavía hoy un orden posible. Regresar a un modelo donde tal y como muestra Kant la política se adapte a la ética no es sólo deseable, sino que es necesario y factible. Así lo demuestran estas brillantes reflexiones, cuya comprensión puede incluso inducir a esperar que, tal vez, la apertura de los Estados a un mercado global, a pesar de venir impulsada por el interés económico y de dominio que aún hoy da cuerda a nuestro mundo, pueda estar conduciendo indirectamente a que generaciones venideras den en convivir en una auténtica aldea global, una comunidad cosmopolita moralizada semejante a la ideada por Kant: “Poco imaginan los hombres (en cuanto individuos e incluso como pueblos) que, al perseguir cada cual su propia intención según su parecer y a menudo en contra de los otros, siguen sin advertirlo -como un hilo conductor- la intención de la Naturaleza, que les es desconocida, y trabajan en pro de la misma, siendo así que de conocerla, les importaría bien poco” (p. 34).

Ainara SÁNCHEZ NAVARRO

KANT, Immanuel; *Reflexiones sobre Filosofía Moral*. Traducción de José G. Santos Herceg. Ediciones Sígueme, Salamanca, 2004, 253 pp.

El compendio de fragmentos reunidos en esta obra bajo el título *Reflexiones sobre filosofía moral*, es la primera traducción al español de esta parte del legado manuscrito de Kant. Las notas que en este libro se recogen se redactaron entre los años 1764 y 1804 y se presentan aquí según la clasificación, cronológica y temática, propuesta para este legado por Adickes y Berger. La publicación de estas notas no ha carecido de problemas de muy diversa índole. Por un lado nos encontramos ante unos escritos que no se redactan con intención de ser publicados y, por ello, no reflejan, como otras obras de Kant, su genuina visión programática; esto dificultará en ocasiones interpretar y comprender la intención de algunos de los enunciados que son cortados, que quedan incompletos y que a veces parecen contradecir los escritos sistemáticos. Es más, como se hace eco el traductor y anotador de esta edición José G. Santos Herceg, Kant habría pedido que estos manuscritos fueran destruidos a su muerte, por lo que también nos encontramos con un dilema de no escasa relevancia moral, referido a la legitimidad de la misma publicación. Santos Herceg recoge en este sentido el texto de Adickes que trata de justificar la decisión de desobedecer las instrucciones del filósofo prusiano: “La humanidad tiene un derecho sobre aquello que estos [genios] son y sobre aquello que han creado. Por esto es que no son ellos sino la posteridad quien debe

decidir qué es lo que de entre su trabajo espiritual tiene el valor para ser conservado y respecto de lo cual debe darse un acceso público” (p.14).

Antes de comentar algunos aspectos relevantes de la obra, me parece importante señalar la labor realizada por el traductor de estos escritos, José Santos Herceg. En su estudio introductorio nos presenta una clasificación temática de las anotaciones más representativas, y nos ayuda así a establecer como punto de partida de nuestra lectura, la red de todas las conexiones que hemos de establecer entre los diversos núcleos temáticos, éstos se centran en los fundamentos de la moralidad y sus vínculos con la libertad, el significado de ésta, la felicidad y su posibilidad, y el problema de Dios. Este análisis temático es completado con un amplio y minucioso índice de conceptos al final de la obra, lo que nos permite una fácil selección para una lectura que busque el tratamiento de algún concepto determinado. En cuanto a los aspectos formales de la traducción, Santos Herceg nos señala en su introducción cuáles han sido los problemas principales con los que se encontró en su labor, y da muestras de una cuidadosa selección de cada uno de los términos más relevantes de la temática moral. De ahí la acentuación de las diferencias entre los términos alemanes “böse”, “böshhaft”, “übel”, que se traducen respectivamente como “malvado”, “malicioso”, “malo”; o los términos “Verbindlichkeit”, “Zwang”, “Pflicht” cuyas diferencias se vierten en “obligación”, “coacción”, “deber”. Además de esto nos señala la decisión de traducir “guter Wille” por “voluntad buena”, pues a pesar de que en toda la traducción es evidente que se ha respetado la terminología clásica de las traducciones de las obras de Kant al español, el término “buena voluntad” ha tomado una connotación en el uso común que podría distorsionar la tarea del estudio de los escritos morales. A lo largo de la lectura encontraremos a pie de página otras aclaraciones igualmente terminológicas, con lo que se refleja la gran sistematicidad con la que el traductor ha llevado a cabo su tarea. Es además de agradecer que estas notas no nos distraigan con referencias a otros textos, a no ser que estas referencias sean estrictamente necesarias. Es de estimar pues esta primera traducción de estas notas de Kant para entablar un diálogo en torno al desarrollo de su pensamiento.

Un conjunto de circunstancias históricas desfavorables, como el desencadenamiento de las dos guerras mundiales, así como la dispersión de los escritos, han contribuido a que la edición de estos no finalizará hasta 1955, aunque según se indica siguen apareciendo nuevos materiales (p. 13).

No hemos de acercarnos a estos apuntes con la intención de encontrar un comentario ajustado a las obras que en los diferentes períodos son redactadas, ni introducciones temáticas a las mismas, pero sí que encontramos las tensiones que surgen durante la maduración del pensamiento de su autor. Ese interés por el desarrollo del pensamiento kantiano nos puede, por ejemplo, acercar a los apuntes durante la denominada década del silencio, desde la *Disertación* de 1770 (*Principios formales del mundo sensible y del inteligible*) a la publicación de la *Crítica de la razón pura* en 1781. Entonces nos damos cuenta de que las cuestiones relativas al tema de la moral no aparecen de forma secundaria, sino que, dada la importancia que cobran en estos párrafos, están vibrando ya en el fondo de la redacción de la primera crítica. En ese período (concretamente en la fase de 1770 a 1771), surge ya la pregunta acerca del origen empírico o racional de los conceptos del bien y del mal (§ 6692), o la cuestión de una posible supremacía de la filosofía práctica sobre la teórica, si bien encontramos siempre el interés por mostrar la unidad de la razón, así en el fragmento 6612 pode-

mos leer: “Las ciencias prácticas determinan el valor de las teóricas, aquello que no tiene ningún uso es inútil”.

Una parte relevante de estos escritos está dedicada a la diferenciación y crítica de los sistemas estoico y epicúreo, y gracias a ellos podemos rastrear la influencia que los mismos ejercieron en la redacción de las obras de filosofía práctica. El núcleo de estas exposiciones se centra en el estudio acerca de la posible realización *in concreto* de los principios que se proponen en ambos sistemas, en relación con la peculiar naturaleza humana. Interés por la plasmación concreta que lleva a Kant a caracterizar de ociosos a aquellos sistemas que no nos ofrecen su posibilidad de realización. En el fragmento 6607 se afirma que el ideal estoico es más adecuado a las exigencias de una moral pura, mientras que su plasmación concreta sea difícilmente exigible, lo contrario ocurre con el ideal epicúreo, al que se critica por el intento de derivar una teoría a partir de los fenómenos, de los estímulos corporales, que no darían cabida a una verdadera teoría de la virtud y no se acomodaría a las exigencias de la universalidad. Estas dos propuestas se sintetizan así en la siguiente afirmación: “El sistema de Epicuro es un ideal del sentirse bien; el de los estoicos un ideal de la virtud” (§ 6584).

La crítica de la propuesta moral kantiana como teoría carente de contenido y poco original, ya recogida esta segunda acusación por Kant en la *Crítica de la razón práctica*, encuentra en estas anotaciones una glosa que viene a formular ese juicio desde un punto de vista positivo. Respecto a la primera acusación conocemos las propuestas de la lectura del imperativo categórico como simple explicitación de las condiciones de posibilidad en general del deber, (interpretación que encontramos por ejemplo en *La fundamentación formal de la ética* de Ramón Rodríguez García, Cap. IV). En el fragmento 6633 podemos leer que los principios supremos de la *diudicatio moral* son principios formales: “ellos no determinan finalidad alguna, sino que sólo la forma moral de cada finalidad; de allí que de acuerdo con esta forma, se den *in concreto principia prima materialia*”, los principios expuestos son sólo la condición para la ejecución según la eticidad, de un principio material que se ajuste al imperativo formal.

Varios temas destacan por su importancia en este compendio de notas, por ejemplo las relaciones entre el *sensus moralis* y el sentimiento privado, la relación del apetecer con la moralidad y su planteamiento respecto de la universalidad, lo que deriva en la consideración acerca de la búsqueda de la felicidad y su correspondiente crítica. También el planteamiento del ideal de virtud y la necesaria constricción de la libertad, ambas como condiciones indispensables para la moralidad, son temas de notable importancia. Todo ello nos lleva a la comprensión de la antropología de la que parten estas formulaciones, la correspondiente concepción teológica, y los ensayos de caracterización de la buena voluntad, hacia la que se traza un camino que podemos rastrear para derivar su absoluta supremacía, principalmente a través de las relaciones indispensables entre entendimiento y buen corazón. Por ejemplo, acerca de la existencia de un sentimiento relacionado con la moralidad en su condición universal la opinión que prevalece en todo el texto es la siguiente: “La sensibilidad es una subordinación de la voluntad a las inclinaciones. Las inclinaciones unificadas mediante la razón coinciden con la felicidad” (§ 6610). Y sobre la función de la libertad nos dice: “Las leyes esenciales son aquellas sin las cuales la libertad sería un monstruo peligroso” (§ 6795) y sólo en el uso adecuado de la libertad, el valor propio de la humanidad en sí misma no sufrirá mengua alguna, perfilándose así el camino hacia el imperativo categórico. Por lo general el

deseo de ser feliz aparece en coordinación con el sentimiento privado, mientras que la dignidad de la felicidad se establece según el *sensus moralis* a través del juicio universal.

Si ahora nos remitimos al lugar atribuido a Dios en la redacción de estas ideas, nos topamos con una tensión porque encontramos, en primer lugar, la afirmación de la radical autonomía de la moralidad, pues en las anotaciones anteriores a la *Disertación* ya confirma Kant que: “Todo ser digno radica en el uso de la libertad” (§ 6611). Anotación en la que a la vez se reconoce el fundamento del bien supremo en un ser sobre la naturaleza con el que se caracteriza el ideal de la beatitud. Esta autonomía llega a ser primacía, pues leemos por ejemplo en el párrafo 6753 del periodo de 1772 que “es necesario poner la eticidad antes que la religión, que ofrezcamos a Dios un alma virtuosa”. Tensión que se genera porque, en segundo lugar, nos encontramos con algunas indicaciones que atribuyen a la divinidad un poder tal, que parece difícil hacerlo reconciliable con el uso de la libertad humana, y así se llega a afirmar que las leyes morales tienen en Dios su origen y sin Él desaparecerían nuestros deberes. La espontaneidad humana del querer y su autolegislación se ve mermada ante un poder que ha de garantizar la coincidencia de la voluntad humana con Dios (cfr. § 6674 y § 6679). En los escritos de la última etapa que aquí se exponen encontramos sin embargo al hombre como garante de su propio reconocimiento: “El hombre no puede ser feliz más que cuando él mismo puede felicitarse por su carácter” (§ 7315), la dignidad de la felicidad sólo se atribuye a una libertad, incluso en ese enjuiciamiento de la acción a partir de unas leyes morales de las que él, con su razón, es el autor. Pero Dios no desaparece, la contemplación teleológica de la moralidad, posible por la legislación del imperativo categórico, nos descubre en sentido práctico suficiente la idea de Dios y de la inmortalidad (cfr. § 7316).

Las anotaciones recogidas al final de esta compilación nos acercan, por lo que al contenido de sus ideas se refiere, al Kant más conocido y, sin embargo, la redacción fría y tal vez a veces impersonal de sus obras sistemáticas, abren paso en estos estudios a una formulación tensa, llena de interrogaciones, nos vemos apelados como nunca a la identificación con el texto, nos vemos violentados por él, por ejemplo en el párrafo 7315 podemos leer: “¿Cuál es entonces el mayor deseo que contiene en sí todos los otros deseos?(...)¿no estás feliz cuando logras tu deseo? (...)¿puede alguien que, a saber te hace feliz, hacerte también digno de la felicidad?”. Pero no menos sorprenderte es encontrar la figura del niño en la exposición de una idea kantiana, Kant ya ha descubierto el vigor que ofrece al texto esta imagen: “De ahora en adelante, cuando se deje oír la voz del deber, mi niño no escuchará más la respetable voz de la felicidad” (§ 7315).

Por último no puedo dejar de, al menos informar, de la presencia del tema de la motivación, el cómo surge la *vis movens* que nos llevará a actuar y que estaría a la base para explicar el paso del juicio moral a la acción, cuya máxima dificultad se encuentra en el valor que se otorga con este paso a la persona ya que “los malvados tienen juicios morales tan perfectos como los nuestros, pero no tienen sentimiento moral” (§ 6804).

Laura HERRERO OLIVERA

FRAIJÓ, Manuel (2004), *Dios, el mal y otros ensayos*, Ed Trotta, Madrid, pp. 320.

El problema del mal ha sido uno de los temas clave en la historia de la filosofía occidental. La pretensión de dar alguna razón de la innegable experiencia del sufrimiento representa un ejercicio central de la “voluntad de sentido” que caracteriza e impulsa desde siempre la reflexión filosófica. El trabajo de Manuel Fraijó se instala en este contexto de reflexión, y con el instrumental teórico propio de la filosofía de la religión, afronta, a lo largo de nueve ensayos, la respuesta que la tradición judeocristiana ha otorgado a la experiencia del sinsentido. Fraijó retoma de este modo el antiguo problema de la teodicea, abordando pues desde sus primeras páginas la cuestión de la posible conciliación de dos conceptos aparentemente contrapuestos: la existencia de un Dios omnipotente y la experiencia individual y colectiva del mal.

La idea de Dios representa una conocida respuesta a la cuestión del sentido del todo. Pero la experiencia innegable del sufrimiento arrastra consigo la idea del sinsentido y obliga, en consecuencia, a cuestionar tanto los atributos que la tradición judeocristiana allega a ese Dios, como su propia existencia. Lactancio nos recuerda las alternativas de Epicuro a esta cuestión. O bien Dios quiere evitar el mal pero no puede, con lo que su omnipotencia estaría en peligro; o bien puede evitarlo pero no quiere, con lo que sería ahora dudosa su bondad; o simplemente no existe, y entonces la evidencia del mal quedaría justificada. Ahora bien, también pertenece a nuestra tradición otra posible respuesta: la que apunta a nuestro error al juzgar el mal como mal auténtico, al menos, como mal definitivo e irreparable. Es esta última opción, de amplia factura en la historia de la filosofía, la acogida por Fraijó en este trabajo.

Comienza el primero de los ensayos en diálogo con el autor de *Desde la perplejidad*, Javier Muguerza, dejando constancia de sus discrepancias. Mientras que para el “filósofo increyente” la innegable experiencia del mal pondría en entredicho la existencia de un ser omnipotente, Fraijó vería precisamente en el hecho del mal el fundamento de la fe. O, de otro modo: mientras que para Muguerza y Hans Jonas después del Holocausto ya no resulta ni razonable ni posible creer en un Dios bondadoso, para Fraijó es justamente tras esa dolorosa experiencia cuando la omnipotencia y el carácter escatológico del cristianismo resultan imprescindibles: “parece imposible, a la vista de tanto sufrimiento, que exista Dios; y sería terrible, a la vista de tanto dolor, que no existiera Dios. (...) Necesitamos a Dios para que repare, más allá de la muerte, los males que antes de ella no pudo o no quiso evitar”(p. 73). Precisamos así, según Fraijó, de una escatología reparadora, que eleva la esperanza a principio regulador de la vida. En este anhelo escatológico, resuena la famosa obra de Ernst Bloch, con la que Fraijó parece compartir muchas ideas.

Cabría, en suma, atenuar la omnipotencia de Dios, pero no renunciar, con todo, a ella, pues su completa efectividad queda emplazada, para Fraijó, al final de la historia. Este emplazamiento no sólo cumple una función pragmática, toda vez que la esperanza escatológica sirve de fuerza que alienta la vida, sino que representa, en buena medida, el único medio de poder hacer justicia a los maltratados por la historia. Sin la escatología, el sentido sería, a juicio de Fraijó, demasiado precario. El mal metafísico, el que sucede a causa de la constitutiva finitud es demasiado poderoso. Los intentos por mantener el sentido sin recurrir a un sentido transhistórico arrastran serias dificultades: son siempre fugaces y parciales,

pues ni ese sentido es duradero ni se hace presente para todos. Aparece en este asunto una de las preocupaciones que sostienen la reflexión durante todo el libro y que ocupa un puesto de privilegio en él: la cuestión de la posibilidad de reparar el sufrimiento a las efectivas víctimas de la historia. “Por mucha salvación que creyentes e increyentes busquemos aquí abajo –apunta Fraijó– las víctimas de los despropósitos de la historia ya nunca se beneficiarán de ella. (...) Si no existe Dios ni otra vida en la que hacer justicia a las víctimas, Hitler tuvo la última palabra sobre ellas” (p.69). Renunciar al sentido transhistórico significaría, desde este punto de vista, renunciar a dar un sentido a la tragedia de las víctimas. La voz de las víctimas clama (en contraposición al decir de Schopenhauer) por una restitución compensatoria al final de la historia. La existencia de Dios y la resurrección ofrecen esta posible restitución de la justicia. Los intentos de perfilar un sentido inmanente a la historia caen siempre en el “olvido de las víctimas”. En nombre de las mismas, subrayará Fraijó: “el sentido, a costa del olvido de las víctimas, es un sinsentido; y, manteniendo vivo su recuerdo, su “historia passonis” (Metz), ¿es posible vivirse privadamente con sentido? He aquí el dilema”(p.175). Sin Dios y la inmortalidad no hay forma de “hacer justicia a los muertos””(p.67). Desde esta perspectiva, por tanto, postular la existencia de Dios es un ejercicio teórico que asegura el sentido universal.

Hay que decir que Fraijó reúne admirablemente en este libro la discusión teológica y la exégesis bíblica con la interpretación del significado del cristianismo en el desarrollo de la civilización occidental. Lutero, San Agustín, Kierkegaard, Spinoza o Heidegger son algunos de los filósofos abordados en el intento de comprensión de la vinculación entre cristianismo y modernidad. En este punto, merece ser reseñada la conexión de sentido que Fraijó traza entre el impulso secularizador del protestantismo y el ateísmo contemporáneo. La posición de Fraijó ante el derrumbe de la filosofía de la historia hegeliana no es, sin embargo, la emprendida por la filosofía de la sospecha, limitada a convertir la idea de Dios en la proyección de los deseos humanos, en el fruto inconsciente de una criatura necesitada. Fraijó prefiere elogiar el papel de la duda. Para él, los intentos de elaborar una teología natural o una teodicea justificadores de la idea de Dios han quedado frustrados. Ya Kant negó tal posibilidad. Pero ello no implica que la filosofía de la sospecha sea la última palabra en este asunto. Fraijó se acoge más bien a los puntos suspensivos que magistralmente supo reforzar José Luis Aranguren; y así –con él– abre y se asienta en el escenario de la duda, porque ella sabe desactivar el fanatismo, manteniendo, sin embargo, aún la posibilidad de la esperanza. Considera, por tanto, Fraijó a Dios como “problema”; le confiere el estatuto de misterio, ante el que la filosofía una y otra vez se detiene, y ante el que una y otra vez enmudece. La misma actitud es ejercida en un curioso capítulo séptimo, centrado en el análisis de la figura de Satán, en su carácter de símbolo del mal, de figura literaria, pero también de creencia religiosa presente en los ritos de exorcismo y en las cazas de brujas medievales.

Cierran el libro dos ensayos dedicados a dos destacados teólogos contemporáneos: Rudolf Otto y Wolfhart Pannenberg. Del primero, Fraijó destaca la importancia que concede a la idea de un originario, apriórico, sentimiento religioso que por encima de las distintas concreciones culturales sería el fundamento último de la experiencia religiosa. Dirige pues Otto su atención más a esta experiencia religiosa resultado de una “disposición” religiosa, que a la idea misma de Dios. En contraste con él, Pannenberg afronta la construcción de una teología fundamental capaz de ofrecer una cosmovisión coherente donde el mundo

resultaría explicable desde la propia idea de Dios. Dar razón de la fe resulta ser así el cometido de este teólogo. Y el fin de su labor teórica no es otro que el de mostrar la presencia de Dios en la historia. En principio, dicha presencia es expuesta por Pannenberg como una evidencia para posteriormente ser planteada como problema. Este estatuto de “problema” concedido a la cuestión de Dios y a su proyección en el mundo, se ajusta mejor, como hemos dicho, al pensamiento de Fraijó que el de la señalada “evidencia”. Y es que una saludable dosis de duda, tanto en teología como en historia y filosofía, conforma el clima general de esta serie de ensayos, lo que, sin embargo, no impide que en cada una de sus páginas sobreviva el empeño por sostener la esperanza de un sentido que haga justicia a las víctimas de la historia.

David FRÍAS CERDÁ

MUGUERZA, Javier (2004), *Ethics and Perplexity: toward a Critique of Dialogical Reason*, Value Inquiry Book Series, New York. Traducción al inglés de Jody L. Doran de *Desde la perplejidad: ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*. Fondo de Cultura Económica, Madrid 1990.

La duda ante alternativas contrapuestas, estimulando un sano escepticismo que opte por el disenso de la razón mediado siempre por la ética. Tal podría ser una sumaria (aunque insuficiente) descripción del concepto de “perplejidad” aplicado por Javier Muguerza en esta brillante colección de ensayos, traducidos al inglés por Jody Doran y editados por John Welch. La versión originalmente publicada en español en 1990 la formaban diversos ensayos sumando más de 700 páginas, algunos de los cuales obviamente no pueden incluirse en esta edición resumida aunque sí los más importantes, escogidos por su autor. La obra es una invitación a la reflexión ética y al diálogo abierto en espíritu cosmopolita, como su enorme bibliografía dará a entender. Es pues tarea imposible resumir con justicia los múltiples problemas que estudia el autor, si bien el concepto central de perplejidad que recorre todo este volumen queda ya bosquejado en los textos que lo abren y cierran, el *Proyecto de una nueva Guía (ilustrada) de Perplejos* (escrito a modo de carta) y las *Perplejidades y Obstinaciones* (entrevista con Ignatius Zalantzamendi).

El concepto de perplejidad articulado aquí defiende la instauración del disenso dialogado como tarea filosófica. Históricamente, el comienzo del pensamiento filosófico acontece en un “diálogo del alma consigo misma”, y podría decirse que la labor del filósofo es una labor “perpleja”, pues el pensar surge precisamente en la curiosidad de esa duda interior. La perplejidad, tal y como es elaborada aquí tampoco equivale al mero escepticismo (una “forma de intolerancia” según Muguerza), pues en filosofía “hay ocasiones en las que la perplejidad es consustancial al ejercicio mismo del filosofar.” La filosofía está determinada por conjuntos de cuestiones que han de permanecer incesantemente abiertas y replanteadas, cuestiones en las que el consenso o el compromiso no tiene por qué alcanzarse. La imposibilidad de cerrar esas preguntas obliga al pensador a instaurarse en esa perplejidad constante —a modo de ilustración podríamos recordar que en opinión de Heidegger, la filosofía consiste en “preguntar por lo extraordinario”. La perplejidad así entendida (Muguerza la descri-

be como un “estado de tensión”) será el mejor paliativo tanto al escepticismo como al dogmatismo. “El dogmatismo” afirma Muguerza en la entrevista, “es tanto o más indeseable que el escepticismo” y sin duda, una de las principales conclusiones que han de extraerse de esta obra es que la exigencia de la ética puede en ocasiones incluir la vacilación o la incoherencia pues el cuestionamiento ético rebasa con mucho su aplicación a una situación dada o el sometimiento de sus principios a determinados fines. Y es que el diálogo entre ética y política encuentra aquí amplia atención si bien sus terrenos son claramente definidos por Muguerza –la política se encarga del “ser a partir del deber ser” mientras que la ética se encarga del “deber ser a partir del ser” (p. 320). Mientras que la ética es primordialmente asunto de motivaciones internas, la política (y la legalidad) es asunto de motivaciones externas. La política ha de someterse siempre al cuestionamiento ético desde el instante en el que se persiguen ciertos fines considerados como deseables.

Desde un punto de vista político, dos ensayos han de destacarse en esta obra: *Interludio: a vueltas con la razón y Más allá del Contrato Social*. La consideración central de estas reflexiones será la relación entre ética y política. El primer ensayo emprende la llamada “muerte del marxismo”, debate que sigue siendo hoy tanto o más relevante que hace catorce años –buena muestra quizás de que cuanto más lejos se halle el marxismo de nosotros más necesario se hace su debate. En cierto sentido, ignorar a Marx hoy es darle la razón, pues poco más puede uno pensar sobre lo que Muguerza califica como esas “comunidades artificiales o pseudocomunidades que son los estados burgueses en que el contractualismo oficiará tan sólo de coartada para encubrir la realidad de una sociedad antagonica.”

Como toda cuestión ética, la obra aborda temas que son plenamente contemporáneos (más bien intemporales), como por ejemplo es el caso de la moral de la violencia que Muguerza elabora en *Más allá del Contrato Social*. ¿Hay diálogo posible entre la ética y la violencia? “Si se desea justificarla” escribe Muguerza, “la violencia pudiera acaso ser justificada desde el punto de vista de la estrategia política, más no desde un punto de vista ético (p. 328).” Como se repite en diversas ocasiones, el valor ético de nuestras acciones no puede medirse exclusivamente por su utilidad o éxito, aunque la problemática más espinosa ocurre ante el llamado caso de “la respuesta violenta a la agresión”, derecho ético que debiera ser reconocido. La legalidad y la política, sujetas siempre a esos fines externos han de dar necesaria cabida a un espacio poco ético como parte de su propia “eticidad”, como por ejemplo constata el artículo 51 de la *Carta de las Naciones Unidas* (tan frecuentemente manipulado por el poder para desgracia de muchos), que reconoce “el derecho inmanente de legítima defensa” y en el que la violencia obtiene justificación “con el fin de mantener o de reestablecer la paz y la seguridad” –conceptos sin duda derivados de lo que Francisco de Vitoria ya entendiera como “guerra justa” en su célebre tratado *Sobre el Derecho de la Guerra*, hoy considerado por muchos como uno de los textos inaugurales del derecho internacional moderno y cuyo principio ético sobre la legitimidad de la respuesta violenta a una agresión será recogido por John Locke, Benjamin Constant, Rousseau y hasta el propio Kant, entre otros. El derecho a la violencia como forma de auto-defensa puede interpretarse como una aplicación más de la convicción kantiana de que el *progreso legal* de la humanidad ha de desembocar en su *progreso moral*. Por lo que se refiere a los efectos civilizatorios de la violencia, Kant aplicaría principios lógicos más que morales, interpretando la violencia como acontecimiento histórico innegable que da lugar a transformaciones sociales potencialmen-



te deseables. En efecto, si la guerra y la barbarie pueden ser un paso hacia la construcción de un mundo más moral, Kant no sentirá reparo alguno en aprobar el ejercicio de la violencia como medio para el mejoramiento del género humano, aunque obviamente tal juicio político pueda siempre resultar éticamente indeseable —uno nunca necesita dar explicaciones para *oponerse* a la violencia. De antemano, la ética jamás puede condenar el rechazo a la violencia y sea como fuere, la responsabilidad de la argumentación y la prueba siempre recaerán sobre aquellos que propongan el uso de la violencia como alternativa política. Bajo el honesto escrutinio de unas circunstancias concretas, ésta es una responsabilidad muy raramente satisfecha, como los numerosos casos históricos de “intervención humanitaria” podrán ilustrar. Si bien estas consideraciones éticas del uso de la violencia revelan otro instante de “perplejidad”, ello no negará ni mucho menos de la utilidad práctica de la ética para Muguerza, pues cuando menos, la ética servirá para ayudarnos a determinar qué es lo que no estamos dispuestos a hacer.

Pero como también se implica en esta obra los principios exigidos por la ética no se fundamentan nunca en su utilidad práctica sino que más bien pueden representar firmes impedimentos en la consecución de objetivos muy corrientes, como a menudo es el caso. “Rebajar estos principios con el fin de facilitar su aplicación sólo conduciría a desvirtuarlos, mientras que tratar de hacerlos aplicables a costa de desfigurar la realidad equivaldría a incurrir, ilusa o inculpablemente, en una forma de autoengaño.” (p. 320). Para algunos (sobre todo para aquellos que opten por el derrotismo) el debate ético pueda resultar algo anacrónico, pero seguirá vigente mientras la humanidad siga siendo concebida por nuestro sistema socioeconómico como medio más que como fin en sí mismo. Las extensas reflexiones de Muguerza sobre la *Teoría de la Acción Comunicativa* de Jürgen Habermas serán relevantes en este contexto. En su ensayo sobre el Contrato Social, Muguerza expone detalladamente “la deuda contraída por la filosofía moral y política de Habermas respecto de aquella línea de pensamiento que discurre de Rousseau a Marx y en la que corresponde a Kant un lugar central.” (p. 306). Una de las incisiones más estimulantes de este ensayo es que (dado el abrumador monopolio de los medios de comunicación por los intereses de las clases dominantes), Habermas parece ofrecer pocas alternativas sobre la cuestión esencial, es decir, sobre cómo los dominados podrán hacerse con los medios para instituir los escenarios de comunicación verdaderamente democráticos que se proponen. (p. 326).

El término “democracia”, adoptado comúnmente en la actualidad deriva en otra encrucijada de este tipo, pues la institucionalización de la democracia no está ni mucho menos reñida con la persecución de objetivos y condiciones esencialmente antidemocráticos. Como asegura Muguerza “la estabilidad de un sistema democrático no sólo no requiere de la participación política masiva, sino que incluso se podría beneficiar de un índice de participación que no rebase el mínimo necesario para evitar su paralización” (p. 311), y como en efecto sucede una vez que las instituciones básicas de una sociedad se hayan desplazado de todo escrutinio y participación pública para ser gestionadas por tiranías privadas, anónimas y libres de toda responsabilidad ante el grueso de la población. En este sentido el debate sobre el marxismo (o mejor dicho, sobre Marx) que elabora nuestro autor es plenamente contemporáneo, si bien no en muchos de sus aspectos técnicos desde luego sí en sus principios éticos, sobre todo en vísperas de la aprobación de un proyecto constitucional europeo cuyo texto declara repetida y abiertamente, en los términos más claros e inequívocos, que

como uno de sus primordiales “objetivos” la Unión “obrará en pro” de “una economía social de mercado altamente competitiva” (Artículo I-3-3) y por tanto “los Estados miembros (...) se abstendrán de toda medida que pueda poner en peligro la consecución de los objetivos de la Unión” (Art. I-5-2) –por citar casi al azar. En otras palabras, el neo-liberalismo se institucionalizará como único modelo económico posible, obligando legalmente a los estados signatarios a adoptar tal modelo, impuesto *a priori* por ellos mismos en su acuerdo constitucional. Tal es una de las más evidentes conclusiones a una rápida lectura de esta constitución, por lo demás ignorada enteramente entre un público que ya ha sido debidamente adoc-trinado a pasar por alto tales matizaciones sin que merezcan la más mínima consideración una vez centrada la polémica en los “reconocimientos de nacionalidad” y similares distracciones. Como en ocasión menciona Muguerza, es propio a una sociedad capitalista el desarrollar medios crecientemente racionales para la conquista de fines crecientemente irracionales. Por ello, y al margen de las complejidades técnicas o de la competencia de Marx como economista, la realidad empírica de nuestro mundo demuestra de forma incontrovertible que la base moral del marxismo sigue intacta.

La lectura ofrecida por Muguerza a la trayectoria del Contrato Social será también relevante a estos acontecimientos, como también lo es su ensayo sobre ‘Razón, Utopía y Disutopía’. Una utopía sería un lugar en el que no nos encontramos al igual que un lugar inalcanzable. *La República* platónica, la *Utopía* de Tomás Moro o *La Paz Perpetua* kantiana son descripciones utópicas pues el narrador no se encuentra en el lugar descrito ya que ese lugar no se encuentra en la realidad. La utopía no es pues solamente aquello que no se haya realizado en parte alguna, sino aquello cuya realización es harto dudosa que pueda realizarse. Pero la verdadera relevancia del término es más complicada que tan sumaria acepción (y es precisamente aquí donde yace el verdadero valor de lo utópico según Muguerza). En efecto, el sentido de “utopía” excede su definición literal de “ninguna parte”, pues si tal fuera el caso, estaríamos considerando algo que jamás tendría lugar, algo ubicado fuera de la temporalidad, algo, en suma, sin realidad fáctica y sobre todo sin condición de posibilidad que no merece ser cuestionado. Si aceptáramos sin más una descripción tan vulgar no cabría entender la verdadera necesidad de la utopía ya que, en su irrealidad, la utopía sigue siendo necesaria. Por el contrario, el significado simbólico y la validez de la utopía como proyecto se deben a su condición de posibilidad. Por ello tampoco es necesario que la utopía sea un proyecto concretado teóricamente o enfrentado a una realidad mediante una definición dada *a priori*. La voluntad de afectar la realidad hacia un resultado que se considera preferible al presente es ya un sentir utópico, pues, más que un proyecto definido o un estado imaginable de conclusa perfección, la utopía vendría a significar un estado deseable por su posibilidad.

*Desde la Perplejidad* indaga una amplitud de cuestiones filosóficas que exceden con mucho lo aquí expuesto. Ha de celebrarse, cómo no, la competente traducción al inglés de este texto por Jody Doran con la que Value Inquiry Book Series pretende difundir la obra de tan destacada figura de la filosofía contemporánea española como es Javier Muguerza. Esperemos también que con esta notable contribución el panorama filosófico español despierte finalmente el interés que sin duda merece más allá de la academia hispana.

Daniel MIELGO BREGAZZI

PADILLA MORENO, Juan (2004), *La recuperación de un filósofo. Antonio Rodríguez Huéscar o la apropiación de una filosofía*. Prólogo de Helio Carpintero. Biblioteca Nueva, Madrid, 2004, 373 páginas.

El libro que nos ocupa es la Tesis Doctoral de Juan Padilla, en la que analiza la obra de uno de los más importantes discípulos de Ortega, aunque no reconocido de modo suficiente: Antonio Rodríguez Huéscar.

He leído el libro con interés creciente, y prácticamente sin dejarlo. Ello se debe a dos razones fundamentales: por una parte, al valor intrínseco de la obra, escrita con precisión académica, pero con esa claridad orteguiana que es la “cortesía del filósofo”; por otra parte, porque fui compañero de Antonio Rodríguez Huéscar en el Instituto “Joaquín Turina”, y tuve el privilegio de hablar con él, en muchas ocasiones, sobre nuestros intereses comunes: la filosofía y la pintura. Cuando se ha oído a un filósofo exponer su pensamiento “en vivo”, y se ha tenido la ocasión de dialogar con él, encontrar un libro acerca de su obra despierta, desde luego, la curiosidad, a la vez que un inevitable espíritu crítico.

He comprobado que el libro de Juan Padilla constituye, sin duda alguna, una valiosa aportación a los estudios sobre Ortega, en este caso a través de la exégesis de Rodríguez Huéscar, que realiza de manera impecable.

La estructura del libro corresponde a su carácter de tesis doctoral aunque, como he apuntado, está escrito con galanura, algo infrecuente en los escritos estrictamente académicos. En una Primera Parte –dividida en cuatro capítulos– analiza la Vida y obra de Antonio Rodríguez Huéscar. Es una perfecta semblanza, que agradecerá el lector, porque sabe poner de manifiesto la profunda interrelación entre la circunstancia del autor – rota por la Guerra Civil, atenta a una difícil supervivencia después– y su obra, no extensa, pero de enorme calado.

En la Segunda Parte –que consta de cinco capítulos–, expone la filosofía de Rodríguez Huéscar, discípulo de Ortega, pero con un peculiar estilo “introvertido”, distinto del disciplulazgo “extrovertido” –por ejemplo– de Julián Marías, plasmado en una obra mucho más abundante. “La labor de Rodríguez Huéscar –de mucho menor volumen por lo demás– está más vuelta en efecto hacia la posesión, lo más completa posible, de la raíz metafísica de la filosofía de Ortega y a su aprehensión conceptual” (p.90). Juan Padilla pone de manifiesto, mediante unos análisis muy rigurosos y precisos –que recuerdan a los del propio Rodríguez Huéscar– como éste se ha ocupado de algunos temas fundamentales de la filosofía de Ortega, atendiendo a sistematizar el muchas veces disperso pensamiento del maestro. Rodríguez Huéscar se ha dedicado a la tarea imprescindible –según nos dice Padilla– de “poner orden en la casa”.

En dos de sus principales obras se ocupa Huéscar de esta sistematización: *La innovación metafísica de Ortega y Perspectiva y verdad*.

En la primera analiza, con enorme rigor, siempre a partir de los textos orteguianos, la crítica y superación del idealismo, en la que el yo-con-las- cosas (“yo soy yo y mi circunstancia”), constituye la formulación fundamental de la metafísica de Ortega: la vida, como realidad radical, en la que se superan viejos subjetivismos y objetivismos.

En *Perspectiva y verdad* – la Tesis Doctoral de Rodríguez Huéscar– realiza un análisis exhaustivo de la concepción orteguiana de verdad, que Juan Padilla –yo diría que de modo

empático- reconstruye con pulcritud minuciosa. Es, quizá, la parte más difícil del libro, pero de inexcusable, atenta y analítica lectura. Porque Rodríguez Huéscar, en la sistematización del pensamiento de su maestro, realiza una serie de distinciones conceptuales –algunas nos recuerdan a las de Zubiri- en torno a la idea orteguiana de perspectiva, que constituyen una aportación definitiva para su cabal intelección. En este sentido dice Padilla: “...los análisis de Huéscar tienen a veces la virtud de aclarar el pensamiento de su maestro; en ocasiones simplemente prolongando sus líneas, otras veces haciendo patentes las conexiones. Esto resulta particularmente evidente en el estudio a que somete las ideas de perspectiva y verdad. Rodríguez Huescar es escrupuloso a la hora de presentar, por así decir, certificado de procedencia orteguiana de todas las ideas que maneja; pero el método que sigue pone de relieve tal riqueza de conexiones que no creo exagerar diciendo que habría sorprendido al mismo Ortega”. (p. 351).

El libro de Juan Padilla muestra como se puede ser discípulo, pero por apropiación –es decir, total *asimilación*- mediante un repensar las ideas del maestro, insertándolas en la propia teoría y en la propia vida. Esto supone, de paso, un efectivo avance, porque el método orteguiano, la aplicación consecuente de la razón vital, lleva en sí mismo implícita la posibilidad de su –al menos relativa- superación, ya que siempre se filosofa en función de una determinada circunstancia.

El pensamiento de Rodríguez Huescar –de lenta elaboración- no acabó de culminar su proyecto de analizar la posibilidad de una lógica del pensar ético. En su obra *Ethos y logos*, publicada de modo póstumo, aborda esta cuestión capital –sólo apuntada en Ortega-. Padilla analiza este punto - un tanto oscuro, por su carácter inconcluso y fragmentario- de la obra de Rodríguez Huescar, y lamenta su inevitable desconexión. Reconoce que, al menos como problema, estuvo siempre presente en la mente de su autor, y constituye una aportación realmente original.

Nos encontramos, pues, ante un libro de enorme interés para los estudiosos de Ortega, porque Rodríguez Huescar es un exégeta imprescindible para entender la compleja filosofía del maestro. Juan Padilla ha sabido, a su vez, repensar a Rodríguez Huescar, “salvando” su obra, es decir, lo esencial de su significado. Confío en que este libro constituya un punto de partida para otros estudios sobre Antonio Rodríguez Huéscar, un filósofo que debe ocupar el lugar eminente que le corresponde en la historia del pensamiento español.

José M<sup>a</sup> BENAVENTE

FERNÁNDEZ LIRIA, Carlos (2005), “Sobre Cuba, la Ilustración y el socialismo”. En: VVAA, *Cuba 2005*. Editorial Hiru, Hondarribia, 2005.

Lo filosóficamente más relevante se encuentra a veces en medio de estudios que parecen competencia exclusiva de otros saberes. El volumen colectivo *Cuba 2005*, enmarcado en una colección de obras dedicadas a la elaboración de informes sobre cuestiones sociopolíticas – algo que parecería, en principio, ser sólo de la incumbencia de periodistas, sociólogos o politólogos –, nos ofrece un claro ejemplo de ello. En este “informe” multidisciplinar, que contiene entrevistas, artículos de análisis político, y hasta una obra de teatro, se encuen-

tra un lucidísimo ejercicio de crítica filosófica de la ilusión en que cae el proyecto Ilustrado al pretenderse ya encarnado en nuestras sociedades occidentales.

Por ello, el extenso texto que Carlos Fernández Liria publica en el libro *Cuba 2005*, en forma de una “Carta a quien corresponda sobre Cuba, La Ilustración y el Socialismo”, debería interesar, más que en ningún sitio, en el ámbito de una reflexión filosófica sobre la naturaleza del proyecto político Ilustrado. Se diría, en efecto, que al hilo de una especie de etnografía política de la realidad cubana, lo que el autor ha pretendido es introducir una aporía irresoluble entre los principios teóricos a partir de los cuales es habitual pensar el concepto de Estado de Derecho.

El autor parte, ante todo, de un profundo conocimiento de la obra de Marx que le lleva a tener siempre muy presentes los mecanismos autorregulados y políticamente incontrolables que se disparan al entrar en operación la lógica del capital, es decir, en el instante en que el objetivo que orienta la producción de, por ejemplo, zapatos no es nunca *calzarse* sino la obtención de beneficios –resultando indiferente si se logra produciendo calzado o bombas de racimo–. Como demuestra Marx, cuando la posibilidad de calzarse no es más que un efecto secundario no buscado de la producción de beneficios, se dispara un mecanismo que escapa a todo posible *control humano*. Por poner un ejemplo, si el principal objetivo de la producción de zapatos es calzarse, uno puede decidir pararse y descansar cuando ha terminado; pero pararse no es una *decisión* posible en el ciclo del capital (hasta el punto de que la inactividad sólo se logra bajo la inmundicia forma de desempleo). En todo caso, lo verdaderamente grave para el proyecto Ilustrado, más que los efectos desastrosos concretos que impone la lógica del capital, es que se trate siempre de efectos *políticamente incontrolables*.

Sólo allí donde se consigue escapar a ese mecanismo ciego que impone la producción capitalista (y en el que, una vez aceptado, ya sólo se puede decidir lo que el propio mecanismo ya ha decidido siempre de antemano) se abre un mundo en el que, sencillamente, *cabe decidir*. A partir de aquí, ciertamente, se decidirá democráticamente o de un modo tiránico; se tomarán decisiones sensatas o criminales; se adaptarán las cosas al Derecho o se adaptará el derecho a los casos.

Podría sin duda ocurrir que allí donde se abre un espacio para la decisión política, éste quede ocupado por un tirano que tome decisiones criminales y adapte siempre el derecho a cada caso. Si esto fuera así, sin duda la Razón exigiría imponer allí todo tipo de correctivos. Esto es algo difícilmente discutible pero, por otro lado, es un lugar común abordar ese asunto *pretendiendo* que contamos ya con un modelo en el que las exigencias de la Razón se han cumplido plenamente y, por lo tanto, con el modelo que debemos imitar: nuestros relucientes sistemas de Derecho. Sin embargo, lo que Fernández Liria denuncia como un fraude teórico (sobre el que la Facultad de Filosofía tiene cierta obligación de reflexionar) es el intento de pasar por alto que lo que ocurre en esos sistemas es más bien que lo político carece por completo de eficacia sobre lo real y, por lo tanto, *le sale gratis* “*permitirse el lujo*” de organizar esa esfera de lo político *conforme a derecho*. Esta ausencia completa de eficacia de lo político sobre lo real, esa ausencia de un espacio en el que quepa *decidir políticamente*, no sólo nos la recuerdan diariamente los ministros de economía exigiendo que la política no se inmiscuya en sus asuntos; no sólo se expresa en proyectos constitucionales como el europeo que pretenden dar el máximo rango jurídico a la independencia de las decisiones económicas frente a las instituciones representantes de la soberanía popular. Esta impoten-

cia de lo político sobre lo real en ese mundo del que parecemos tan orgullosos se expresa de un modo privilegiado, según Fernández Liria, en la regularidad matemática con la que la esfera del derecho y las leyes se sustituye por una Junta Militar (mediante un golpe de Estado) en cuanto intenta tomar alguna decisión sustantiva que contravenga intereses económicos.

Por mucho que la Razón se enfurezca con los tiranos, por mucho que considere intolerables los modos de ejercer sobre lo real un poder político que no se ajuste a Derecho, por muchos correctivos que la Razón exija en realidades de este tipo, no dejará de sentir cierto poder ante esas situaciones en las que, al menos, *la ausencia de Derecho sea algo imputable*. En esos casos, mientras la esfera de lo político tenga alguna capacidad de incidir sobre lo real, la Razón tendrá al menos la esperanza al estar oponiendo sus exigencias a otras consideraciones *humanas* y de estar compitiendo con ellas. La Razón tendrá el entusiasmo de estar batallando en ese terreno que le es familiar, a saber, el de la lucha por imponer sus exigencias (frente a otros candidatos) en el terreno de las *acciones humanas*. Sin embargo, si hay algo que hace languidecer por completo a la Razón es *permitir que reine en una esfera que no gobierna*. Si hay algo que puede dar al traste por completo con todo el Proyecto Ilustrado es conseguir que la Razón sucumba a la Ilusión de que ha logrado sus últimos objetivos porque ya reina en la esfera que *debería gobernar*.

Lo que pone de manifiesto Fernández Liria en este texto es que, desgraciadamente, hay algo peor que un particular intentando ocupar el lugar de las leyes. Quizá Platón no pudiese siquiera imaginarlo, pero es posible colocar a las leyes en un lugar tan impotente que a ningún particular le merezca siquiera la pena el esfuerzo de intentar ocuparlo.

Borja VILLA PACHECO

### Libros recibidos

PRIOR OLMOS, A.: *El problema de la libertad en el pensamiento de Marx*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.

ABU NASR AL-FARABI: *El libro de las letras*. Introducción, traducción y notas de José Antonio Paredes Gandía. Madrid, Trotta, 2004.

### Revistas

*Volubilis*. Revista de pensamiento. Servicio de publicaciones del centro UNED-Melilla, 11(2003).

*Círculo Hermenéutico*. Revista del Seminariu d'Estética y Semiótica (S.E.Y.S.), 4(2004).

*Máthesis*. Revista Educação, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Jandaia do Sul, 4(2004); 5(2004).