

embargo, tal repetición es compatible con la definición luliana de la figura, cuya función es diferenciar «bondad y bondad, bondad y grandeza». Por tanto, la repetición de las letras puede ser una ayuda para representar cada principio y sus relaciones, lo que en el texto hebreo se hace más claro con el uso del término «separación» para «diferencia». Así cada letra separa y distingue a cada una de las dignidades divinas. Ignoro hasta qué punto estas repeticiones de las letras del alfabeto hebreo tienen que ver con un cálculo cabalístico o con la geometría especulativa practicada por Abraham Abulafia.

Este conjunto de aspectos nos muestra que la interpretación cabalística del texto luliano ocurre en medio de la recepción de la tradición filosófica latina en las comunidades judías del Renacimiento italiano. De modo que esta versión del *Ars brevis* contiene trozos de la tradición aristotélica de las categorías, de la teoría del alma y de la naturaleza física del cambio. Entonces es posible que el traductor judío de esta obra quisiera señalar el conocimiento que tenía del modo en que Ramón Llull incluyó estos asuntos en el Arte. La convivencia paralela entre tradición mística y recursos filosóficos no puede constituir una mejor recepción de los textos lulianos, tanto así que el mismo Harvey Hames nos invita a pensar con esta edición el camino de retorno que sufrió la obra luliana desde el Renacimiento hacia el proyecto fundacional de diálogo teológico que se propuso Llull. Este capítulo de la historia del lulismo muestra un clima de lectura y de interpretación que nos aproxima a la recepción del Arte luliano en las comunidades judías, lo que nos ofrece un espejo de la recepción «tardía» de la tradición escolástica en la que tuvo lugar una interpretación cabalístico-filosófica del *Ars brevis*.

José HIGUERA

SARALEGUI BENITO, MIGUEL: *Maquiavelo y la contradicción. Un estudio sobre fortuna, virtud y teoría de la acción*, Pamplona, EUNSA, 2012, 467 pp.

Como fruto maduro de su Tesis Doctoral, Miguel Saralegui ha concebido una obra que tiene la virtualidad incuestionable de poner al historiador de la filosofía ante el espejo de su propia actividad hermenéutica. De una figura de la dimensión de Maquiavelo, tan influyente aún hoy como inaprensible en los detalles de un discurso plagado a la par de intuiciones maravillosas e incoherencias evidentes, Saralegui presenta una visión enfocada precisamente en el análisis minucioso de estas últimas. Para ello se pertrecha de una clave interpretativa que tiene como objetivo, primeramente, acudir al detalle textual de las contradicciones presentes en los escritos del Secretario florentino, para interpretarlas posteriormente al socaire de un profundo conocimiento de la vastísima bibliografía existente. Precisamente, este doble diálogo que Saralegui articula, por un lado, con la propia letra de Maquiavelo y, por el otro, con la de sus múltiples intérpretes, representa seguramente el logro mayúsculo de su obra. Pero hay otros: me permito aquí subrayar el acierto que supone incidir en la importante influencia que aquel tuvo desde muy pronto en el pensamiento hispánico, así como la contextualización de su obra entre otras de grandes luminarias del Renacimiento.

Si nos detenemos en el desarrollo argumentativo del libro, se manifiesta en él una estructura bien definida en la que Saralegui dedica una primera parte a cuestiones de carácter metodológico, para pasar a continuación a estudiar las contradicciones que se dan en los tres grandes núcleos teóricos de la obra de Maquiavelo, a saber, el concepto de fortuna, el concepto de virtud y el de la acción política. Tras un detalladísimo estudio de estas cuestiones se ofrece una conclusión final que es de agradecer por varios motivos:

en primer lugar, porque sirve para fijar de un modo eficaz el resultado de cada una de las partes anteriormente abordadas; en segundo lugar, porque le permite al autor una última y definitiva aproximación al objeto último de su estudio, es decir, el de poner en evidencia que las contradicciones de Maquiavelo son, al menos en una parte importante de ellas, absolutamente insolubles y reflejan, en realidad, las fulguraciones de un espíritu inquieto en un momento particularmente importante de la historia de la cultura: el Renacimiento.

Metodológicamente, Saralegui afronta la lectura de las obras de Maquiavelo con la intención de organizar las inconsistencias en dos grandes grupos: por un lado están las denominadas microtextuales, es decir, aquellas que se producen en el propio desarrollo argumentativo, en el cual se perciben a veces incoherencias lógicas; por otro lado están las inconsistencias macrotextuales, que Saralegui explica como aquellas que se dan entre posturas irreconciliables sostenidas por Maquiavelo como propias en distintos momentos de su obra; en este caso no estaríamos ante discontinuidades lógicas del discurso, sino ante dos coherencias encontradas entre sí. Teniendo, pues, este horizonte interpretativo, Saralegui explica cómo en el terreno del concepto de fortuna Maquiavelo exhibe varias posturas que van desde un determinismo que podríamos llamar “clásico” hasta un indeterminismo que defiende para el hombre el poder y la capacidad de sobreponerse a su propio *fatum*; esta última concepción ha sido tradicionalmente la más difundida como propia del pensamiento de Maquiavelo, sin embargo Saralegui demuestra con los textos como argumento incuestionable que aquél «defendió decididamente posturas deterministas a lo largo de toda su producción intelectual», de modo que «sólo resultaría fiel a los textos defender que –tanto desde el punto de vista de la elaboración conceptual como de la cronología– la postura

mayoritaria a lo largo de su producción es determinista» (p. 281).

También en el significado de virtud, en sí mismo muy polisémico, se observa específicamente en el seno de *El príncipe* marcadas fluctuaciones (incluso dentro de un mismo capítulo), entre un concepto de virtud amoral y otro moral. El primero (el más identificable con la imagen que tradicionalmente se ha tenido de Maquiavelo) está anclado al propósito del éxito político, y valida todas las acciones y las transgresiones que el político ha de ejecutar con el fin de alcanzar el poder y mantenerse en él. El segundo, por su parte, hace referencia a la concepción clásica de virtud, según la cual no es virtuoso aquel que en su actividad política no cumple unos requisitos necesarios de rectitud y bondad. Saralegui, a este respecto, rechaza toda interpretación que vaya en la línea de atenuar de algún modo esta contradicción apelando, por ejemplo, a un doble sentido más o menos oculto según el cual Maquiavelo sólo asentiría al primer concepto, mientras que mantendría el segundo como estrategia retórica de simulación. Para el autor, sin embargo, es más plausible, dada la sinceridad con la que Maquiavelo se manifiesta en cuestiones tan peliagudas como la crítica a la Iglesia, acudir a una contradicción interna presente en el pensamiento del florentino: «No consideramos» –dice Saralegui– «que Maquiavelo juegue con estas dos significaciones de virtud, sino que en estos textos se produce un conflicto inconsciente entre un discurso rompedor y moderno, según el cual el político debe preocuparse sólo del éxito político, y otro tradicional, según el cual el político (...) debe preocuparse del mantenimiento de las virtudes cristianas. En suma, la contradicción se produciría porque Maquiavelo no habría sido capaz de liberarse completamente del discurso moral tradicional» (p. 429).

Finalmente, en el ámbito de la valoración de la acción política, Saralegui pone el acento

en la diversidad de perspectivas que se dan en el seno de los escritos de Maquiavelo, y que van desde un descarnado finalismo que justifica los medios, por más inmorales que sean, hasta un formalismo que pone en valor una forma buena de tomar decisiones, sean éstas o no exitosas.

Con todo este bagaje teórico y hermenéutico, Saralegui afronta al final del libro las conclusiones generales de su obra. Para él, en efecto, después de una lectura y un análisis atentos de los textos, la formulada distinción entre contradicciones microtextuales y macrotextuales se hace, a la postre, insuficiente para explicar el fenómeno de las inconsistencias presentes en los escritos de Maquiavelo; en muchos casos las incongruencias, presentes dentro incluso de la misma obra entre capítulos contiguos, pueden difícilmente considerarse como expresiones de dos coherencias enfrentadas, producto de la propia evolución del pensamiento del Secretario florentino; tampoco son propiamente incoherencias lógicas porque no se dan en el seno de un mismo continuo discursivo; son, más bien, una especie de producto intermedio que remite en última instancia a la idiosincrasia de un pensamiento crepuscular como el de Maquiavelo; Saralegui hace bien en señalar que esta particularidad ha de ser entendida en el contexto de la filosofía renacentista. Igualmente acertado es, en mi opinión, traer a colación las aportaciones que a este respecto ha hecho el especialista italiano Michele Ciliberto; éste ha puesto el acento en la idea de que entre muchos filósofos renacentistas se detecta una multiporalidad no resuelta fruto de una tensión latente entre los modelos de pensamiento y de expresión anteriores y los que están lentamente floreciendo.

José Manuel GARCÍA VALVERDE

PIERO GIORDANETTI, RICCARDO POZZO and MARCO SGARBI (eds.), *Kant's Philosophy of the Unconscious*, De Gruyter, 2012, 329 pp.

Como señala el editor de este volumen, “El concepto de lo “inconsciente” sigue siendo una piedra en el camino de los estudios kantianos, probablemente porque el propio Kant dejó sin precisar y sin tematizar su misma noción” (p. 2). Sin embargo, lo que sí puede reconocerse con claridad en el *opus* kantiano es el lugar en el que habrá de buscarse, concretamente bajo el tópico de las “representaciones oscuras”, cuyo horizonte es la *antropología* kantiana. Tomar este tópico como una lectura “estrecha” habilita lecturas de tradición analítica, las de la teoría del conocimiento y la filosofía de la mente, que son las que dominan en la mayoría de los trabajos que componen el volumen (Kitcher, Heidemann, Crone, Lee, Shulting y Rockmore), pero que, a nuestro juicio, son las verdaderamente estrechas y limitadas.

El equívoco que domina en las lecturas analíticas, vamos a llamarlas así (dejamos para después el comentario de algunos trabajos), consiste en *confundir el sentido antropológico* que tiene la conciencia, como instrumento y *medium* de observación de uno mismo (el vínculo entre observar, *beobachten*, y el estudio del hombre como objeto de la naturaleza, está ya en la *Crítica*: cf. A 550/B 578), con su función y sentido cabe la *filosofía trascendental*, donde constituye el criterio de objetivación del conocimiento. Esto, como veremos, no deja de tener cierta plausibilidad (la confusión queremos decir), pues el mismo Kant introdujo la antropología en el nervio mismo de la Deducción trascendental cuando introdujo la “paradoja del sentido interno” en la segunda edición (B 152 ss.), si bien este tópico no aparece en ninguno de los trabajos de este tenor. En realidad, estos trabajos entienden lo inconsciente, como en general cualesquiera de los predicados con que Kant especifica las funciones o representaciones del ánimo, cabe un dua-