

## CRÍTICA DE LIBROS

### LA CONSTRUCCIÓN CONCEPTUAL COMO EXPLICACIÓN HISTÓRICA DEL CONCEPTO DE CRÍTICA: DE LA DEFINICIÓN A LA PERSPECTIVA

KOSELLECK, REINHART: *Crítica y Crisis. Un Estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Madrid, Ed. Trotta/Universidad Autónoma de Madrid, 2007. 287 pp.

La construcción de un concepto implica la totalidad de los elementos que lo caracterizan, algo que se acentúa si atendemos a la disposición de dichos elementos a lo largo del tiempo, ya que constituyen la manifestación de su contenido y su realidad efectiva. Por tanto, podemos decir que de tal concepto no se puede hacer más que una radiografía que lo explique históricamente, a la vez que una disección que lo exteriorice completamente. Koselleck se propone ambas tareas en el presente estudio del concepto de *Crítica* en relación directa con el de *Crisis*. La génesis de dicha imbricación surge en el núcleo mismo de la Modernidad, precisamente como germen de la misma. Por este motivo aparecen en este estudio autores tan fundamentales como Hobbes, Locke o Rousseau, además de Turgot o Vattel, ya que constituyen un *corpus normativo* histórico al que Koselleck reconoce su importancia filosófica.

Pero, antes de entrar en otras consideraciones, nos gustaría señalar la importancia que poseen las notas marginales para la aclaración de términos centrales, las cuales completan la excelente traducción

del texto de Koselleck. En dichas notas se nos ofrece el suficiente material conceptual como para iluminar el cuerpo de texto e incluso llevarlo a su máxima expresión. En primer lugar, en la nota 52 del capítulo 1 (pp. 174-75) Koselleck lleva a cabo una reconstrucción conceptual que supera las diferencias entre los ámbitos de lo *interior* y lo *exterior*. La distinción entre ambas realidades la efectúa Lutero por primera vez y, a partir de ella, fundamenta la diferencia entre los ámbitos de lo público y de lo privado. Esta distinción acompaña el sentido de las acciones en las sociedades modernas, sobre todo en relación con la constitución de la opinión pública. En otra nota (95, p. 50), Koselleck reúne las características que constituyen el elemento articular de su Historia Conceptual (*Begriffsgeschichte*) en torno a lo político. Este término comienza su andadura en la construcción misma del Estado moderno, cuyas bases descansan en la ruptura con el *antiguo régimen* —absolutismo en la mayor parte de los casos— y el resultado de una intención explícita que llevó a los *revolucionarios* a destrozarlo hasta los cimientos.

La Modernidad corre pareja al surgimiento de dos fenómenos sobradamente estudiados: el capitalismo y el Estado moderno. Ambos se explican por medio de la peculiar separación que se hace entre la propiedad y la moralidad dentro de ellos.

Esta disociación llega a ser tal que la política se encuentra con dos vertientes claramente diferenciadas: la que nos propone Locke para «el que el concepto de lo político no está unido ya a la soberanía estatal de modo exclusivo»<sup>1</sup>, y la que hace referencia a las sociedades *marginales* (y secretas) o paralelas al Estado que se denominan en Alemania *Illuminaten*, las cuales: «querían implantar un gobierno ético que tuviesen ellos en sus manos en todos los países»<sup>2</sup>. Ambas características se resumen en una, que las explica como concepto: la búsqueda de un Estado Natural (moral y ético) en cuyo fuero sea posible desarrollar el proyecto de una sociedad civil. De este modo podemos afirmar que la Modernidad es la historia del secreto y de su desvelamiento. Las sociedades secretas representan en el Estado moderno un tercer poder instituido al margen del primero y principal: el gobierno mismo. Koselleck nos llega a decir que «Una vez extraestatales, los *Illuminaten* creen que podrán ser también supraestatales. Este salto radica en la separación de moral y política»<sup>3</sup>. El concepto de lo político se llena de suspicacia de tal modo que las relaciones entre los seres humanos son puestas en entredicho y vapuleadas por los observadores exteriores, por lo que los actores sociales —diría alguno de ellos— han de operar con cautela. De esta manera, la transparencia entra a formar parte de la realidad política y social de los sujetos que se denominan modernos e ilustrados. Ser social e ilustrado equivale a ser progresista y moral. Esta asociación dicotómica de términos nos lleva al desarrollo de unas acciones plenamente calculadas, cuyo éxito radica precisamente en la planificación y no en la consecución de su contenido interno. De este modo, el éxito social es una consecuencia del deseo de totalizar la realidad. Esta totalidad que representa el conjunto de las acciones políticas exteriorizadas es expresada mediante la metáfora de lo «orgáni-

co», por lo que el Estado emerge como «cuerpo» político.

No hemos de retroceder mucho en el tiempo para encontrarnos con el padre del concepto «corporal» de la política. Rousseau construye su teoría política y el concepto de ciudadanía de acuerdo con la metáfora corporal y, sobre todo, en relación directa con Aristóteles, del cual bebe las aguas de la corporalidad. Así pues, el representante de la revolución conceptual pacífica y burguesa lo es también de la corporalización del concepto de lo político. Éste se relaciona directamente con el término médico «salud», en atención al cual una sociedad —incluso un individuo— es examinada. De este modo, la política o la sociedad gozan de buena salud si la exteriorización de sus acciones constituyen un conjunto ordenado y su disposición es proporcional (armónica) a la función que le corresponde. Entonces nos referimos a la cabeza del Estado, al cuerpo de funcionarios, etc. Según Koselleck, las metáforas orgánicas que se realizan en torno a lo político nos indican que las relaciones entre la política como concepto y su gestación histórica, tienen que ver con el término *crítica*, el cual las designa totalizadamente.

La crítica se impone como un estado en el que, al ambiente de suspicacia y vigilancia de las acciones, se le une la desconfianza propia que implica llevarlas a buen término. Los modernos ilustrados someten dichas acciones a una evaluación externa denominada precisamente «crítica». De hecho, todo buen ciudadano ilustrado —ocupe un cargo en el Estado o sea un simple integrante del mismo— se encuentra sometido necesariamente a la crítica de aquellos que le rodean. Los críticos adquieren, por tanto, un carácter de institución y se profesionalizan hasta llegar a ser el acicate de la sociedad.

Seamos conscientes de que ser ilustrado adquiere un matiz de pasiva admisión

de la crítica que, como elemento constitutivo, se convierte en el signo preciso de la diagnosis del cuerpo estatal. De ahí que los críticos surjan en la sociedad como los mejores expertos en salud gubernamental. Una nueva profesión nace ante los ojos de la Modernidad: la de crítico.

Pero el término «crítica» en sus orígenes griegos respondía a la misma raíz que *crisis*, puesto que, como señala Koselleck «Crisis en primer lugar significa escisión y pugna»<sup>4</sup>. Los orígenes comunes del término «crisis» y su relación directa con el de crítica configuran la historia conceptual de su desarrollo. Por este motivo, Koselleck añade en el artículo denominado *Crisis*<sup>5</sup> la génesis de su institución en todos los niveles: del lexicográfico a su construcción como término político. Su esfera y su contexto surgen de la definición y culminan con la perspectiva.

Es especialmente relevante la evolución de las parejas *crítica* y *crisis* ya que señalan el mismo origen etimológico común, aunque desarrollen caminos históricos divergentes. Dichos caminos desembocan, justo al final de su andadura, en una realidad que nos desvela el descubrimiento del entramado de lo político a partir de la Modernidad.

La perspectiva que configuran ambos términos es la siguiente: la caracterización del momento fundacional de la Modernidad y del Estado necesitan de elementos políticos que los completen. Para explicar dicha realidad, Koselleck emplea conjuntamente los términos crítica y crisis. Ante esta dualidad de términos no podemos más que manifestar nuestra extrañeza al preguntarnos ¿por

qué escindir la realidad en dos conceptos que responden a una sola y la misma? La respuesta es mucho más evidente que esta inocente pregunta: porque la Modernidad se constituye de forma dual, escindida y, en último término, esquizofrénica. La Modernidad somete de tal modo a sus integrantes a la realidad que ha creado —la crisis misma— que los convierte en enfermos, cuyo único remedio de sanación lo guardaba ya en un frasco a priori: la crítica misma. Pensemos por un momento en las corrientes más representativas que aparecen al final del período histórico de la Modernidad: el marxismo, el psicoanálisis y la hermenéutica. Todas son deudoras de la herencia ambivalente que las refrendó como las herramientas apropiadas para la diagnosis de nuestro tiempo actual: economía, neurosis e interpretación de la realidad.

Las artes del médico emergen como remedo a la patogénesis del mundo burgués. Recordémoslas: análisis, pronosis, terapia... hasta completar el concepto de lo político que se contiene dentro de ellas: la dominación, la servidumbre y la depresión. Tres acciones de las que nosotros «humanos, demasiado humanos» no podemos sustraernos. ¡Quién fuera médico y pudiera recetarse la vacuna contra la crítica social! Nosotros somos sólo enfermos de lo político, en la metáfora corporal que más partido ha dado en la historia de las ideas conceptuales: la de liberación, a la que quizá tengamos incluso que sobreponernos.

*José Manuel Sánchez Fernández*  
*Universidad de Castilla-La Mancha*

## NOTAS

<sup>1</sup> Cap. 2, nota 18, pp. 180-81

<sup>2</sup> Cap. 2, nota 125, p. 194.

<sup>3</sup> Cap. 2, p. 90.

<sup>4</sup> En la nota 158, p. 196.

<sup>5</sup> Que aparece como Apéndice en las pp. 241-273.

## TIRANDO DEL HILO DE ARIADNA: UNA HISTORIA CONCEPTUAL DEL PODER

DUSO, G. (coord.): *El poder: para una historia de la filosofía política moderna*, México, Siglo XXI, 2005, 408 pp.

Los seres humanos que habitamos este siglo XXI creemos ser la punta escurridiza de la flecha de la Historia, peligrosa creencia que vela nuestra interpretación del pasado. Lejos de dejar hablar a este pretérito siempre arrastrado, lo cuadrículamos al gusto de nuestro tiempo al imponerle las categorías manejadas en el presente. Olvidamos la propiedad de cada concepto que, en sí, es el quiasma del contexto socio-cultural en el que surge y del peculiar diálogo entre un pensador y su mundo, plática que retoma la tradición y que puede dar lugar a un corte en la misma para que ese universo placentero sea objeto de un saber satisfactorio. Este telar es aniquilado cuando aplicamos la definición presente a un cosmos diferente —por mucho que reconozcamos la distancia histórica que los separa—, solapamiento que, en ocasiones, se apoya en un lenguaje caprichoso en el que pervive el rótulo y muta el significado. Ante la presencia de un mismo vocablo en el sistema de un filósofo moderno y en el edificio de un pensador contemporáneo caemos fácilmente en la trampa de considerar que esconden idéntico concepto con leves variaciones fruto del devenir histórico. Creemos ser los guardianes de un concepto universal que nos sirve como clave de interpretación de la totalidad del pasado, pretérito que, de este modo, es deformado a gusto del consumidor intelectual actual. Pensamiento, acción y un largo etcétera son presa de esta cuadrícula trampantoja, pero, sin duda, los términos que se prestan con mayor facilidad a este falseamiento son los relacionados con la esfera práctico-política: poder, soberanía, sociedad...

Son vocablos que hoy en día experimentan una terrible pujanza y su estar en boca de todos parece autorizar la lectura del *fue* por el *es*. Ante dicho problema cabe proponer una lectura diferente de las filosofías: la historia conceptual, la cual es puesta magistralmente en práctica en el volumen coordinado por G. Duso titulado *El poder: para una historia de la filosofía política moderna*.

Tras una Introducción del propio Duso —11 páginas que bien valdrían como la mejor reseña posible— comienza la primera de las siete partes de esta obra que cubren desde la posición política de Maquiavelo —hoy deformada por el adjetivo peyorativo «maquiavélico»— hasta los últimos intentos de pensar allende el horizonte de soberanía. Amplio espectro que, curiosamente, no conlleva el desconcierto del lector al evitar saltos inesperados o terminología dispar, riesgos que suelen ser comunes en volúmenes compuestos de colaboraciones. Bien se nota aquí que se trata de un trabajo llevado a cabo por un equipo de investigación coordinado que ha huido de la cómoda tentación de elaborar un libro a base de la suma de análisis particulares. Sin embargo, estar ante este telar perfectamente urdido hace sumamente difícil una recensión justa porque tirar de cualquiera de las hebras arrastra a todas las demás, hermosa madeja que no puede ser recogida en cinco páginas. La única opción para combinar dicho cañamazo con la limitación de espacio es una criba personal, relativa e incompleta de quien esto escribe. Léanse, pues, las páginas venideras como una cata de ideas que sólo podrán ser degustadas con la lectura completa del volumen reseñado.

Propiamente dicho, el libro se inaugura con la figura de Maquiavelo (M. Riccardi) que ocupó una posición incómoda interséculos en la que destaca la consideración conflictiva de la naturaleza humana. Ésta hace necesaria la introducción de la figura de un príncipe coercitivo-resolutivo, emblema de la obra maquiaveliana que será redefinido por Botero y reubicado por G. Lipsio. Éstos defienden que la cabeza gobernante ha de surgir de la clase noble pues es la única que posee la virtud de manejarse en los asuntos políticos. En definitiva, en los inicios del Estado Moderno nos topamos con un gobernante a la par absoluto y virtuoso, conjunción extraña para nosotros que hacemos equivaler poder absoluto a la atroz tiranía. Una vez más, la historia conceptual nos devela la impropiedad de nuestras palabras presentes para aprehender y reflejar un cosmos pasado.

La «deformación del trasplante» se hace más sangrante ante el concepto de soberanía de J. Bodin (M. Scattola), que la entiende como la concentración de poder en un individuo al que hay que obedecer. Ahora bien, ¿en base a qué los distintos sujetos se sienten forzados a acatar las órdenes de otro? Althusius (del que se ocupa Duso) propondrá un pacto civil que sólo tiene sentido sobre el telón de fondo de una soberanía que ahora pasa a ser del pueblo, el cual es representado por el rey en virtud de un contrato que implica la sumisión de los súbditos. Esta idea se dejará sentir en los planteamientos posteriores.

La noción bodiniana de soberanía origina una reestructuración del saber político. El discurso acerca de la soberanía y su despliegue en un Estado se convierte en objeto exclusivo del «derecho público universal», relegándose el término «política» para los asuntos relativos al gobierno. Esta modificación en el ámbito del saber causa, a su vez, una transformación

del concepto de «poder», el cual deviene condición *sine qua non* de la sociedad y del derecho. Asistimos aquí al nacimiento del iusnaturalismo moderno que se plasma en las obras de Pufendorf (Scattola) y Thomasius, concepción que será superada por las filosofías de Kant, Fichte y Hegel —objeto de estudio en la cuarta parte por G. Rametta y M. Tomba.

A mediados del siglo XVII tiene lugar un giro fundamental en la manera de pensar la sociedad, que, fácticamente, parecía presa del caos. Para aniquilar dicho desbarajuste era necesario hacer un uso particular de la razón que permitiera la deducción de la forma política adecuada para la convivencia y el orden, tal y como se hace patente en Hobbes (M. Piccinini). Hobbes introduce la noción de «estado de naturaleza», estadio ahistórico cruzado por conflictos que sólo podrán ser sofocados gracias a un *contrato social* que supone el nacimiento del poder civil. Spinoza (S. Visentin) constata en esta propuesta un salto entre el poder natural y el civil que no es salvado por la racionalidad del contrato social. Para Spinoza la relación futura entre el gobernante y los súbditos se asienta en las relaciones interindividuales que ya se dan en el estado de naturaleza, interindividualidad primigenia que no hace necesaria la intervención de la razón en la formación de la sociedad.

Si bien el poder recae del lado del cuerpo político, a efectos de su ejercicio práctico es imprescindible un gobernante. Éste *representa* la voluntad del sujeto colectivo, sujeto no existente materialmente y al que, empero, ha de dar forma. Rousseau (L. Jaume) se opone a este principio representativo defendiendo que la subordinación al cuerpo político no es sometimiento a los designios de una persona, sumisión que, además, contradice el carácter de la voluntad general del pueblo que no conoce de ataduras. Sin em-

bargo, Rousseau acaba teniendo que introducir una figura individual (el legislador) para soslayar el problema de la constitución del Estado, momento en el que el pueblo se revela inoperante. Apenas una década después, explota la Revolución francesa (G. Duso y M. Barberis) en la que continúa la cuestión de la relación entre el instante constituyente y la organización empírica de los poderes constitutivos, así como se hace patente el rol clave de la representación que, incluso, fagocita el poder constituyente de los derechos de los seres humanos. En esta época se sueña con un Estado futuro cuyas líneas básicas se acentuarán entre la postrevolución y 1848, período en el que los pocos restos de la sociedad estamental se desintegran y la sociedad se convierte en la placenta de individuos libres que han de urdir la sociabilidad partiendo de la voluntad de todos. La monarquía absolutista fenece en manos de una democracia percibida ora negativamente —como se hace patente en Tocqueville y von Stein (S. Chignola)—, ora positivamente como se deja notar en Marx (M. Merlo) que hace de ella el marco de la libertad-liberación.

En el siglo xx asistimos a otro giro fundamental en el ámbito de la política de la mano de Weber (L. Manfrin), pensador que postuló la diferencia entre hechos y actos sobre la que se asentó la distinción entre la ciencia y el ámbito práctico. De esta manera, se cerró definitivamente la ilusión de Hobbes de un saber genético-político que diese como resultado un Estado perfecto, así como cambió la concepción del poder que se tornó real y sólo aprehensible por una ciencia positiva de las conductas. Pero acabar con los restos hobbesianos también supuso repensar la representación, como hizo Schmitt (A. Scalone), filósofo que finiquitó la soberanía abriendo así una nueva polémica acer-

ca de conceptos afianzados en la Modernidad, debate en el que Voegelin, Strauss y Arendt (Duso, Piccinini, Chignola y Rametta) participaron activamente. Estas pugnas intelectuales mostraron que lo que antes eran ideas firmes sólo eran castillos de naipes por aporías internas. Las tres primeras décadas del XX —en las que tiene lugar un creciente solapamiento de lo público y lo privado, así como el asentamiento de los Partidos divididos según su ideología— serán fiel reflejo de esta problematicidad que se deja sentir en la multiplicación de conceptos que intentan captar los escurridizos fenómenos práctico-políticos. Para frenar dicho mare magnum se instauran metodologías que, más que servir para edificar un nuevo Estado, pretenden surtir de medios para pensar la contemporaneidad. Es con este telón de fondo con el que hay que comprender los conatos de la centuria pasada de pensar allende la soberanía: Luhmann (B. Giacomini), Foucault (M. Gaureschi), etc.

La reseña de un volumen extenso no puede aspirar a ser más que una pequeña muestra de un ínfima parte de las ideas allí expuestas que, por otra parte, han sido elegidas desde el horizonte hermenéutico de quien esto escribe. En suma, esta reseña es subjetiva y parcial, lo cual, mirado positivamente, implica que sólo hemos tirado de una hebra de entre las múltiples que hay por lo que el futuro lector debe sentir la necesidad de leer la obra reseñada con la ilusión de descubrir su propio camino. Desde luego, sendas hay en este libro, afirmación que en este mundo actual de superproducción bibliográfica secundaria es todo un halago. El reto está lanzado; que cada cual decida.

*Karina P. Trilles Calvo*  
*Universidad de Castilla-La Mancha*

## QUENTIN SKINNER: IDEAS CON HISTORIA

ENRIQUE BOCARDO CRESPO (ed.): *El giro contextual. Cinco ensayos de Quentin Skinner, y seis comentarios*, Madrid, Tecnos, 2007.

Es digna de celebrarse la aparición de un volumen consagrado a la figura del que posiblemente sea uno de los mejores historiadores de las ideas, así como uno de los filósofos más consistentes y sustanciosos de nuestra tradición: el exquisito cantabrigense y contumaz republicano Quentin Skinner. El libro en cuestión lo forman una entrevista del editor con Skinner —donde brinda algunas aclaraciones de sus tesis metodológicas más conocidas—, un Prefacio del editor —donde se aplica con estudiada agudeza, como si del propio Skinner se tratase, a desenmascarar algunos flagrantes anacronismos en nuestra propia historia de las ideas morales—, cinco ensayos escogidos por el propio Skinner —y que pertenecen a su último libro, *Visions of Politics*, del que se espera traducción a nuestro idioma— y seis comentarios a cargo de siete prestigiosos conocedores de la obra de Skinner.

Así como la prevaricación es la peor acusación que podemos dirigir contra un juez, el anacronismo es el vicio que más envilece la labor de un historiador. El método de Skinner, que de un modo u otro —y a veces paradójicamente— se pondrá en funcionamiento en todos los ensayos que configuran este libro, lo que pretende es precisamente evitar los anacronismos que contaminan con tenacidad nuestra recepción del pensamiento del pasado: lo que se propone su *giro contextual* es que no malversemos las ideas de nuestros predecesores por una obtusa falta de conciencia temporal, por una torpe ilusión de cercanía con los autores del pasado, fo-

mentada muchas veces por los espejismos que produce acceder a ellos en una lengua familiar: sea que los leamos en versión original, sea —y aquí la falta de extrañamiento es más pecaminosa todavía— que los leamos a través de traducciones. Al empapar bien los textos en su propio contexto cultural, señala Skinner, podemos esperar comprender lo que querían decir a sus contemporáneos y, por ende, lo que dichos textos realizaron o pretendieron realizar en el momento en que se produjeron: pues como se ve claramente en este libro, el giro contextual es digno heredero del giro pragmático auspiciado por Wittgenstein y Austin —el cual supuso, digámoslo por rizar el rizo, una vuelta más al *giro lingüístico* de la filosofía de principios del siglo pasado.

Skinner se ocupa de estas cuestiones metodológicas tanto en la entrevista como en los cuatro primeros capítulos del libro, y el quinto lo reserva para, wittgensteinianamente, *mostrar* la riqueza de su método reconstruyendo un contexto intelectual concreto: el de los usos retóricos en la Inglaterra parlamentaria del XVII —y mostrando, de paso, las veleidades de un nuevo giro en su pensamiento: el *giro retórico*. Tener una metodología propia de la historia de las ideas es, como se vislumbra en los lúcidos escritos (tanto metodológicos como propiamente históricos) de Skinner, tener mucho, pero nunca es tener demasiado o tenerlo todo. La historia de las ideas no puede aspirar a alcanzar certeza alguna sobre esos peculiares hechos del pasado que son los pensamientos y las doctrinas: por minucioso que sea el trabajo del historiador y por lustrosos que sean sus resultados, éstos podrán ser siempre objeto de revisión crítica y de controversia. No obstante, esta condición provisional y discutible no es en absoluto peculiar

de esta disciplina: es la naturaleza propia del saber histórico en general pero, también, de todos los saberes humanísticos y, por supuesto, de todos los saberes en general: las teorías científicas, incluso las que han resistido los intentos más audaces de falsación, no son sino conjeturas cuya firmeza reside en un sofisticado ensamblaje que en cualquier momento puede desmoronarse. Que la verdad es un ideal inalcanzable es quizá una de las más fehacientes convicciones de nuestra época. Reconocerlo es fuente de un sano escepticismo y una prevención contra el dogmatismo fanático. Pero, como decía, aunque nunca es tanto como quisiéramos, tener una metodología es ya tener mucho: porque podremos esgrimirla contra aquellos que —nunca faltan— hacen de la imposibilidad de la certeza la certeza más absoluta y, timoratos o displicentes, renuncian a toda búsqueda intelectualmente valiosa de (cuando menos) verosimilitud. Tener una metodología, pues, es tener un instrumento para trabajar, pero también para hacer frente a dos formas extremas pero habituales de ingenuidad: la del cándido positivista que confía en que rascando rascando llegará a los hechos nudos y reales, y la del postmoderno desencantado que renuncia a todo intento de comprensión por estar condenada irremisiblemente a ser ideología. Dada esta posición a la vez escéptica o, por lo menos, consciente de la condición situada de toda interpretación, pero también segura del valor que mora en el intento hermenéutico, es del todo pertinente la contribución de José María González a este volumen: aquí muestra cómo podemos encontrar en Skinner una actitud ante el conocimiento de la historia del espíritu muy afín a la de pensadores alemanes anteriores que, como Nietzsche, Weber, Eliás o Mannheim, nunca han renunciado a una comprensión audaz de su tradición y su cultura. Y eso, dicho sea de paso, a pesar de que han sido muchas ve-

ces inspiradores de aquellos que con más firmeza se han rebelado contra la posibilidad de obtener conocimientos culturales seguros, de aquellos que reducen todo saber humanístico a un desenmascaramiento político, sociológico, psicológico o psicoanalítico: a un batiburrillo de conspiraciones y genealogías encubiertas cuyo procedimiento, paradójicamente, se ha preocupado poco de descubrirse a sí mismo. El giro contextual de Skinner, su procedimiento de cargar a los textos de contexto para reconstruir en toda su riqueza las circunstancias de su enunciación, es quizás la mejor forma de sortear el «mito del contexto»<sup>1</sup>: la idea de que estamos aprisionados en un tejido contextual culturalmente estanco que nos impide comunicarnos con cualquier otro contexto, pues todo contexto se define o se constituye por el hecho de estar culturalmente cerrado.

Pero ni muchísimo menos se espere que los comentarios a la obra de Skinner sean poco más que un ramillete de panegíricos o ditirambos entonados en honor de las virtudes del héroe de este libro: se trata de seis ensayos profundos y concienzudos que, tomándose muy en serio la figura del insigne *Regius Professor*, en ocasiones emprenden la difícil tarea de señalar sus puntos más débiles y controvertidos. El editor del libro, Enrique Bocardó, plantea una ristra de objeciones que alcanzan al núcleo mismo de la teoría hermenéutica skinneriana: la noción de convención, que sirve a Skinner como pieza clave de la reconstrucción del sentido de los textos en su contexto —obviamente— convencional. La objeción, que se articula en una argumentación prolija y sistemática, estriba en que la convención no serviría, como pretende Skinner, ni para recuperar el sentido original de los textos ni para esclarecer el tipo de acciones vinculadas a dichos textos: ni las acciones que se proponían realizar (lo que tiene que ver directamente con su

*significado*, es decir, con la intención comunicativa de su autor o con sus actos ilocucionarios) ni las acciones que de hecho realizaban (lo cual tiene que ver con una dimensión que Skinner deja expresamente de lado, la dimensión perlocucionaria del discurso). La idea republicana de libertad propuesta por Skinner como alternativa a la famosa dicotomía de Berlin ha sido minuciosamente desgranada por Pablo Badillo en su contribución: este capítulo presenta un interés muy especial porque nos muestra el rendimiento teórico de las investigaciones históricas de Skinner en la iluminación un concepto de libertad que pueda servirnos para reconstruir nuestras propias experiencias políticas y morales. De ese modo, el historiador de las ideas se presenta a su vez como un lúcido productor de ideas de gran valor para su propio presente. También Kari Palonen, que en su capítulo traza un recorrido por los últimos escritos de Skinner, muestra el enorme valor que los estudios rigurosos del pasado pueden representar para iluminar nuestras propias concepciones políticas: las últimas obras de Skinner, consagradas a la retórica y al reforzamiento de las instituciones parlamentarias inglesas en el siglo XVII, constituyen una ocasión para pensar en el valor que todavía tiene la cultura política parlamentaria como una «contracultura retórica» cuyo potencial político (incluso más allá del Parlamento mismo) está todavía por explorar.

La elaboración republicana por parte de Skinner del concepto de libertad en tanto que anclado en los deberes de participación ciudadana y en el ejercicio de ciertas virtudes públicas es deudora, como es bien sabido, del pensamiento neorromano de Maquiavelo, a cuya pormenorizada reconstrucción se ha dedicado durante largos años. Como Pablo Badillo, Sandra Chaparro y Rafael del Águila abundan en la concepción repu-

blicana de Maquiavelo. Sin embargo, en su contribución se ocupan de acercar al sabio florentino al pensamiento de Aristóteles el cual, lejos de presentar una concepción unitaria y monolítica del bien, consideran que puede haber iluminado tanto la idea maquiaveliana de virtud como su concepción de la prudencia como capacidad de adaptación a las circunstancias y de resolución de problemas en un mundo donde el bien ofrece muchas caras. Como se apuntaba a propósito del ensayo del profesor Badillo, también aquí nos encontramos con el sutil pero fundamental paso de la historia de las ideas políticas a la propuesta expresa de ideas políticas cargadas de historia: el antiliberalismo de Skinner se fundamenta, como el pensamiento político neorromano de Maquiavelo, en una idea irrenunciable de compromiso público que, sin embargo, a decir de los autores, ganaría mucho si se enriqueciera con el pluralismo de fines que Arendt supo ver en el pensamiento aristotélico.

No obstante aquí se me debe permitir una observación que, quizás, peque de atrevida dado que los autores son grandes conocedores del pensamiento de Maquiavelo<sup>2</sup>. Sandra Chaparro y Rafael del Águila objetan a Skinner que descarte la influencia de Aristóteles sobre Maquiavelo cuando, como muestran apelando a evidencia y bibliografía relevante, bien pudo ser que el florentino leyera alguna traducción de Aristóteles, y sostienen que no hay que dar por sentado que pesara sobre su lectura la interpretación tomista (monista y platonizante) del estagirita que por esos tiempos imperaba. Bien es verdad que ya en tiempos de Maquiavelo existían lecturas humanísticas de Aristóteles y que, de leerlo, el florentino no tendría por qué estar prisionero de la mentada interpretación tomista. Pero lo que no me queda en absoluto claro es por qué o cómo pudo haber hecho la lectura más

(por así decir) pluralista y política que defendió Hannah Arendt o la más «trágica» propuesta por Aubenque y popularizada por Nussbaum y Cooper. Es decir: lo que en ningún caso es verosímil es que leyera a Aristóteles con las gafas de las interpretaciones más de moda en nuestros días<sup>3</sup>.

Un libro que abordara las reflexiones metodológicas de Skinner no podría considerarse completo si no se mencionara a un personaje hasta cierto punto especular: Reinhardt Koselleck y su escuela de Historia Conceptual. Dicha mención no falta en la comparación con el pensamiento alemán que ya se ha comentado antes a propósito del capítulo de José María González, pero es sobre todo el tema de la contribución que correrá a cargo de Joaquín Abellán, quien se ocupa de desentrañar la relación entre historia y concepto en Koselleck: para el gran historiador y teórico de la *Begriffsgeschichte*, los conceptos no tienen historia, pero están impregnados de historia. Por su parte Skinner insiste en que no existen ideas eternas: una de las quimeras de la historia intelectual que con más vigor ha combatido son esas ideas que se presentan exentas, descarnadas, desgajadas de un contexto y, por tanto, listas para aplicarse a cualquiera (la «idea de Estado», por ejemplo, que lo mismo parece aludir a la *pólis* clásica que al aparato gubernamental prusiano). Por eso la historia de las ideas es contextual: porque las ideas están impregnadas de contexto y su historia es la reconstrucción de ese contexto intelectual (y mucho más: social, político, emocional: ese todo al que Castoriadis denominaría *imaginario social*). Pues bien: si no existen ideas eternas, las ideas —o los conceptos en que van montadas las ideas— tampoco son eternos, sino que son un momento histórico congelado. Las palabras sí tienen historia, pero los conceptos que expresan no pueden te-

nerla: son ideas condensadas, son *hechos* acaecidos y fosilizados que, de alguna manera, y como el resto de los acontecimientos, solo pertenecen a su tiempo. Los conceptos son cadáveres embalsamados: incluso cuando están vivos, los conceptos contienen historia, pero por eso mismo cada concepto pertenece propiamente al momento histórico —y por tanto único— en que tuvo vida. Son, por así decir, designadotes rígidos de una constelación de ideas y pensamientos que en un momento importaron y que por eso quedan así, fijados, para siempre en sus diferentes estratos. La historia de las ideas de Skinner, al tratar de reconstruir un contexto intelectual y de recuperar las intenciones que animaban los textos que han quedado, lo que hace es precisamente tratar de devolvernos ese trocito de pasado que se fue con el tiempo: ese pasado y no otro, ese contexto preciso, único, por más que otra versión de los hechos (de esos curiosos hechos, volátiles y confusos pero hechos igualmente, que son las ideas) pudiera parecernos más bonita, más interesante o más edificante. La afinidad entre la historia conceptual de Koselleck (consagrada a ilustrar la paradoja de que la historicidad de los conceptos entrañe su no tener historia) y la historia de las ideas de Skinner no puede ser más estrecha, pese a diferencias sustantivas de procedimiento y objeto entre ambos pensadores. Y en esa afinidad que ambos comparten, en ese entrecruzamiento autoconsciente y riguroso de disciplinas (históricas, literarias, filosóficas, artísticas), estriba lo mejor de las humanidades.

Lo mejor de las humanidades y, por supuesto, la esencia de la filosofía misma: pues, como dice Antonio Gómez, «la filosofía no puede consistir en la depuración terapéutica o escolar de los conceptos (...), sino que es la puesta al descubierto de la imbricación histórica de los conceptos (...), no tanto para acla-

rarlos y fijarlos cuanto para, desde la indigencia del pensamiento ante el lenguaje, renovar constantemente la tensión del pensar en la que se despliega el denuedo del concepto»<sup>4</sup>. En definitiva, lo que este precioso volumen nos ofrece no es solo un recorrido por una materia, la historia de las ideas, de la que Skinner es

quizás su más conspicuo representante, sino que es también un nutrido conjunto de valiosísimas ideas (políticas, históricas y metodológicas) que están llenas de historia.

Rocío Orsi  
Universidad Carlos III

## NOTAS

<sup>1</sup> La expresión es de Antonio Valdecantos y fue el título de su tesis doctoral (todavía sin publicar), aunque sobre esta idea puede leerse, con mucha más riqueza expositiva y argumentativa, su libro *Contra el relativismo*, editado por Visor en 1999.

<sup>2</sup> Como lo revela el hecho de que son también autores de un brillante libro al respecto: *La república de Maquiavelo*, editado por Tecnos en 2006.

<sup>3</sup> Por otro lado, aunque leyer a Aristóteles lo que en ningún caso se puede dudar es de que sus horizontes políticos e intelectuales eran fundamentalmente latinos, como ha mos-

trado persuasivamente no sólo el propio Skinner («Ambrogio Lorenzetti: l'artista come filosofo della politica», *Intersezioni. Rivista di storia delle idee*, 3 (1987), pp. 439-82) sino también Bausi (*Machiavelli*, Roma, Salerno, 2005) y, en nuestro país, el erudito Guido Cappelli («Contradicciones, paradojas y ambigüedades. De un libro reciente y de la autonomía teórica del humanismo político», que saldrá en el próximo número de la revista *Res publica*).

<sup>4</sup> Antonio Gómez Ramos, «Introducción», en R. Koselleck, *historia/Historia*, traducción e introducción de Antonio Gómez Ramos, p. 12.

## GRACIÁN Y SU MAPAMUNDI CONCEPTUAL

ELENA CANTARINO y EMILIO BLANCO (coords.): *Diccionario de conceptos de Baltasar Gracián*, Madrid, Cátedra, Teorema, 2005.

Después de Cervantes, acaso sea Gracián el clásico español más vivo en la cultura europea. Primero, entre los moralistas franceses, como La Rochefoucault y La Bruyère, o en la *Introductio ad philosophiam aulicam* de Christian Thomasius, por donde pasará al mundo alemán, y probablemente a través de Christian Wolf al mismo Kant, cuya afinidad con la teoría graciana del gusto ha sido señalada por

Gadamer. Más tarde, tras la entusiasta recepción de Schopenhauer y su traducción del *Oráculo manual*, alcanzará su influencia temática, y, sobre todo, estilística, como ya vio *Azorin*, en el pensamiento de Nietzsche. Tanto el pesimismo ontológico de raíz schopenhaueriana, con su tendencia budista, que tendrá su máxima expresión en la *Philosophie des Unbewussten* de Eduard von Hartmann, como el nihilismo de inspiración nietzscheana y su contrapropuesta del «superhombre», fueron los heraldos, que acompañaron en el fin de siglo, el renacimiento de la fama de Gracián. En cambio, en el siglo xx, tras la cri-

sis del racionalismo ilustrado, y ya en el nuevo clima de la postmodernidad desengañada y la mentalidad neobarroca, vuelve a haber una nueva coyuntura para un pensamiento como el de Gracián, que, a diferencia del objetivismo cartesiano, se inscribe en la gran tradición humanista y lingüística de Vives a Vico. En España, después de la obra erudita de Correa Calderón y Batllori, se ha dejado notar este novísimo renacimiento en la investigación de Emilio Hidalgo-Serna, *El pensamiento ingenioso en Baltasar Gracián*, desde el punto de vista filosófico, y en la de Aurora Egido, *La rosa del silencio*, en el filológico y estilístico, dos grandes contribuciones a los estudios gracianos. De esta vanguardia renovadora en sus presupuestos y métodos, forman parte dos maduros y prestigiosos investigadores, Elena Cantarino y Emilio Blanco, que profesan respectivamente en la Universidad de Valencia y en la Universidad Rey Juan Carlos de Madrid, editores de buena parte de la obra de Gracián, fundadores y animadores del Seminario Internacional «Gracián y sus conceptos», así como de la Revista «Conceptos», dedicada a la investigación graciana, que codirigen, y que han coeditado el *Diccionario de conceptos de Baltasar Gracián*, objeto de esta reseña.

La historia de los «conceptos» —su génesis, contextualización y desarrollo— es uno de los grandes capítulos de la investigación histórico/filosófica, como ya hizo notar Gadamer, porque permite analizar en concreto aquellas categorías decisivas, que determinan la trama de un determinado pensamiento. Este método es especialmente relevante en una obra, como la graciana, donde se inflexiona decisivamente la herencia conceptual de la tradición escolástica, en que se formó Gracián, y en parte se la reacuña en sentido moderno. Ya la obra clásica de Hellmut Jansen llevaba por título *Die Grundbegriffe des Baltasar Gracián* y abría

surcos decisivos en esta empresa. La presente iniciativa toma la forma ilustrada de un «Diccionario», en que se ordenan alfabéticamente y analizan las distintas voces, formando, no obstante, con las remisiones internas, una tupida red de relaciones, que permiten trazar su urdimbre conceptual. No se da el sistema, en sentido holístico, sino los hilos decisivos de su trama. Como se sabe, el estilo de Gracián es pensamiento a lo libre, al modo del ensayo. «Heme dejado llevar —escribe en el proemio a *Agudeza y arte de ingenio*— del genio español, o por gravedad o por libertad en el discurrir». De ahí que un método adecuado para abordarlo sean estas sondas que exploran y registran su caudal. El hecho de que estas voces estén desarrolladas por distintos especialistas, no sólo enriquece las perspectivas de enfoque, a diferencia de un tratamiento exclusivamente monográfico, sino que deja al lector ya avisado la ocasión de recomponer, por su propia cuenta, los ajustes entre ellas. Por lo demás, el tratamiento de cada voz obedece a un método común, que consta de cuatro partes: 1. Textos, en que se recogen muestras relevantes de las formulaciones canónicas de tales conceptos en la obra graciana; 2. Contextos, es decir, textos gemelos, análogos o complementarios, de pensadores de la época, con el fin de esbozar la imagen barroca del mundo; 3. Tema o análisis del concepto elegido, donde por lo general, se sigue un triple esquema: historia interna de la cuestión, desarrollo temático con pormenor en distintas obras racionales, e influencia histórica del mismo y, por último, 4. Bibliografía relevante en el tema. No se dan citas, lo que haría enojosa la lectura, pero se remite a las obras fundamentales para seguir leyendo o enmarcar la cuestión. Cada voz va acompañada de una «figura», al modo del pensamiento «emblemático», tan caro al barroco y al mismo Gracián (cfr. *Agudeza y arte de*

*ingenio*, disc. LVII), fundiendo así la imagen con el concepto. Éste es, a mi juicio, un gran acierto de los coordinadores. Es lástima, sin embargo, que al «emblema» le falte el «mote», que hubiera sido una versión aforística de la voz analizada, y, sobre todo, que sean pocos los analistas que lo comentan en el cuerpo del artículo correspondiente.

Como vínculo unitario de las distintas voces del Diccionario era necesario disponer de un buen friso biográfico y de lo que se ocupan sus coordinadores, Elena Cantarino y Emilio Blanco en un amplio proemio con dos partes: «Baltasar Gracián: Vida... y Literatura». La biografía es precisa, sobria y bien contrastada. En cuanto a la «Literatura», se expone un panorama bien articulado y preciso de todas y cada una de sus obras, que es hoy por hoy una excelente Introducción al pensamiento de Gracián, gemela en muchos sentidos, por su calidad y maestría, a la Introducción que le dedicara Aurora Egido en la edición de Luis Sánchez Aílla a las *Obras Completas* de Gracián en Espasa (2001). No obstante, se echa a faltar, como complemento de estas dos partes, una bibliografía selecta y comentada sobre Gracián, aparte de las referencias particulares, que incluye cada voz, laguna que espero pueda subsanarse en otras ediciones, teniendo en cuenta que esta tarea ya estaba hecha por Elena Cantarino en algunas de sus contribuciones (cfr. Revista *Anthropos*, Suplementos n.º 37, 1993, pp. 199-220).

Como puede adivinarse, la empresa clave en estos diccionarios consiste en la selección de los conceptos y de los especialistas que han de tratarlos. De esta doble elección depende todo. Encuentro muy oportuna la selección realizada por los editores/coordinadores, porque han sabido diseñar un mapamundi conceptual que constituye la retícula básica del pensamiento graciano. Hay conceptos esti-

lísticos como «aforismo»; epistémicos como «crisis», «descifrar», «razón»; delimitativos o de área, tales como «moral» y «política»; de potencias y disposiciones operativas, como «genio» e «ingenio», «ingenio»/«agudeza»/«concepto»; «juicio»/«prudencia»/«discreción»; «gusto»; estructurales, ya sean metafísicos o antropológicos, como «naturaleza»/«artificio», «apariencia», «fortuna», «desengaño», «hombre»/«héroe»/«persona», «fama»/«honra», «mundo», «ocasión», «realce», «virtud», «vulgo». A veces, en campos semánticos o temáticos muy próximos, como las potencias y sus objetos formales, puede darse cierta redundancia, pero al ser tratados por autores distintos, se logran escorzos o nuevas perspectivas de enfoque. Era inevitable, con todo, que el tratamiento fuera desigual. En algunos casos se muestra una mano maestra, pero siempre al especialista exigente que por lo general ha escrito ya algo con anterioridad sobre esa cuestión. De la pléyade de investigadores, hay algunos que destacan por su sólido prestigio y reconocimiento internacional en la materia, como el francés Benito Pelegrin o el alemán Sebastián Neumeister. Otros son firmas ya habituales y con amplio crédito en la investigación graciana, como Jorge M. Ayala, José María Andreu Celma, Javier García Gilbert y Felipe Gambín. Y otros, en fin, como Karine Durin, Juan Francisco García Casanova, Miguel Grande de Yáñez y Carlos Vaíllo tienen bien acreditada su capacidad investigadora, que corroboran con su contribución en este Diccionario. Como coordinadores de la empresa, en la que participan con la redacción de varias voces, Elena Cantarino y Emilio Blanco han logrado una formidable nómina de colaboradores, muchos de los cuales integran el Seminario Internacional «Gracián y sus conceptos», que aparte de sus sesiones habituales, proyecta sus actividades en la prestigiosa Revista *Concep-*

tos, ya en el tercer número de su publicación.

En resumen, estamos ante una obra de alta divulgación universitaria, que ha de redundar en un más amplio conocimiento del pensamiento graciano en este novísimo renacimiento, al que me refería al comienzo. Por desgracia, la cultura humanística en España adolece de la separación convencional entre los estudios históricos, filológicos y filosóficos, que muy a menudo llegan incluso a ignorarse. Con tal estrechez de enfoque es muy difícil montar un cerco fecundo a una

obra de tan densa complejidad como la graciana. Es de celebrar que empresas como este *Diccionario*, o como el Seminario de «Gracián y sus conceptos» ayuden a poner fin a esta incomunicación, de que tanto se resiente nuestra cultura. Esto sería el mejor homenaje a Gracián, escritor, filósofo y moralista, y, sobre todo, uno de los ingenios más creativos y lúcidos de la cultura española.

Pedro Cerezo Galán  
Universidad de Granada

## ¿HACIA UNA REFORMULACIÓN ANALÍTICA DEL MARXISMO?

AXEL HONNETH: *Reificación. Un estudio en la teoría del Reconocimiento*. Buenos Aires, Katz, 2007, pp. 154.

La oportunidad que le ofrecen las *Tanner Lectures* de marzo de 2005 constituye, para Axel Honneth, el motivo ideal para tratar uno de los conceptos más representativos de la teoría sociológica y política del siglo xx bajo un prisma muy distinto al que se venía frecuentando desde el siglo pasado. «Me había propuesto reformular un tema del marxismo occidental de manera tal que sus contornos teóricos y su urgencia fueran comprensibles para los oídos analíticos del público de Berkeley» (p. 7).

*Reificación* no significa otra cosa, según el encuentro inicial con su primera definición, que *el hecho de que en una relación interpersonal, ésta, adquiera un carácter de «cosidad» [Dinghaftigkeit]*. Algo que no ha poseído (ni debería poseer a tenor de las connotaciones morales a que podría conducirnos esto) «propiedades de

cosa —por ejemplo, algo humano— es considerado como cosa» (pp. 23-24). Dos vertientes del problema a que nos enfrentamos trazan ya aquí sus líneas: la de lo *ontológico* y la de lo *moral*. El proceso de *reificación* conduce a una *Weltanschauung* tanto como al juicio sobre ella.

La Historia hace aparecer de nuevo al concepto allá por 1930 y lo vuelve a ocultar con posterioridad. Las consecuencias menos deseadas a que condujeron las experiencias históricas de la República de Weimar, las del creciente desempleo, las de la crisis económica, cristalizaron en el concepto de *reificación* que, como tal, pretendía dar forma más o menos definida a esta serie de *difusas tendencias*. Georg Lukács y su *Historia y conciencia de clase* de 1925 son el lugar y ocasión precisos para el nacimiento del término en su nueva nomenclatura.

El *hecho social* a que se trata de dar forma cualitativa es uno traído a primer plano por la práctica económica creciente:

la del *intercambio de bienes*. La predominancia del tipo de sociedad que conocemos como *capitalista* coloca a ese tipo de relación entre individuos como la de mayor importancia. Los individuos, en sociedad, se rigen por la *lógica de la transacción*. En ella la idea de *equivalencia* con respecto a bienes como norma de regulación de las relaciones conduce a la supresión de gran parte de lo cualitativo, que no puede ser reducido (o traducido) a la categoría predominante, la categoría de *lo comercial*. Honneth habla de un *cálculo ego-céntrico* para señalar lo decisivo de un enfoque que coloca en el mismo plano tanto a los posibles objetos de un Mundo circundante como a las personas, que se aparecen al sujeto maximizador del beneficio como objetos posibles. Esta es la derivación ontológica del problema y el punto en torno al cual quiere circunscribir su investigación el texto fundador de Lukács. Se comienza a vislumbrar ya aquí que el concepto clave de la teoría económica, la *utilidad*, encuentra su sitio, lo que lleva, del cambio de actitud inicial que experimenta el individuo en una primera red de relaciones comerciales, a la extensión de esta lógica a esferas que no son propiamente las de la *industria* y el *instrumento*. Sus *acciones*, su *trabajo*, *él mismo*, son «encardinados».

Para ello, Lukács llama a sus páginas la *Zweckrationalität* de Weber. De hecho, el éxito del modelo capitalista sólo puede quedar garantizado, según Lukács, por la asimilación de *todas las esferas de la vida* al eje *utilidad-instrumento* (que equivale al eje *beneficio-medio*), pero ya para él, «la “reificación” no designa un mero error categorial, ni un quebrantamiento de reglas morales, sino una “actitud” o costumbre incorrecta, es decir, una forma de praxis que se tornó un hábito» (p. 45). Es una forma *patológica* (como señala Honneth) fruto, como toda patología, de un error en una práctica que por lo general antes era

correcta. Se llega así a la tesis central del estudio de Lukács: la *reificación* se acaba convirtiendo en una «segunda naturaleza» del hombre para todos aquellos sujetos inmersos en el flujo de relaciones de intercambio capitalistas.

Todo *puede ser visto como* objeto, lo cual, conduce desde la primera perspectiva —la *ontológica* que hace que nos preguntemos por el *cómo* se ve afectado el Mundo de las «cosas»— a una segunda, *de actitud*, en la medida en que lo que se analiza ahora son los cambios «que el sujeto que actúa debe experimentar en sí mismo» (p. 28), una perspectiva que abre el camino ya a *lo moral* del asunto. Los sujetos se ven compelidos a «funcionar» como *meros observadores* del acontecer social, sin influencia ni participación, ya que cualquier acción se diluye en un todo relacional, el cálculo, que además de los posibles beneficios exige una actitud desapasionada, *puramente objetiva*. Llegamos pues a la paradójica situación por la cual el sujeto agente, al actuar, «*no se implica*» en su misma acción y es este el punto en que se hace oportuna para Honneth la opinión del Heidegger de *Ser y tiempo*: el abuso del modelo *sujeto-objeto* se encuentra a la base de esa separación que, desde el plano cognoscitivo que otorga al observador la contrapartida de lo observado, lleva a la separación que hace del objeto algo que puede *ser poseído* y, por ello, *donado* como algo que es de algún modo ajeno al sujeto. Nada más lejos de la realidad, la *praxis original* bajo esa «segunda naturaleza» que nos recuerda tan poderosamente a Rousseau, nos dice que «en la interacción humana la actitud de [...] “implicación” no está dirigida sólo al otro sujeto, sino en principio, a todo objeto, en la medida en que éste se encuentre en el contexto de circunstancias de la praxis humana» (p. 49). A esta actitud, Heidegger la llama «*cura*» [*Sorge*] y sería el primer impulso del indivi-

duo hacia el Mundo. Su auténtica *actitud natural*.

Se introduce así, casi subrepticamente, el segundo y definitivo tema clave del estudio de Honneth: todo movimiento de *implicación* entraña uno de *reconocimiento*. John Dewey acude a la memoria de Honneth. Sólo nos es posible la experiencia en cuanto tal como una práctica holística en la que cada nuevo dato es incluido como experiencia en sí bajo la perspectiva de un *compromiso interesado*, compromiso que sólo puede ser, por tanto, *cualitativo* (pp. 57 ss.). Se columbra de este modo el salto entre la *Zuhandenheit* y la *Vorhandenheit* de Heidegger y se llega, tras un siglo y medio, al concepto de *reconocimiento*. Es éste un término de cuño hegeliano, situación curiosa en tanto que precisamente fuera Hegel quien tipificó por primera vez esa actitud «contemplativa» de la que venimos hablando bajo el embozo de una relación (la del *amo-esclavo*) que fue la que sugirió a Marx el concepto de *alienación*, una pérdida de algo sustancial al ser humano que ha sido *tomado por otra «cosa»*: el trabajo.

El sujeto, dispuesto bajo la nueva actitud de implicación, *reconoce* algo de sí en cualquiera de los contactos que desarrolla desde el principio con el Mundo que lo rodea. «Dentro de la psicología evolutiva y de los estudios de la socialización, existe consenso desde hace tiempo acerca de que el surgimiento de las capacidades infantiles de pensar e interactuar debe ser concebido como un proceso que se efectúa mediante el mecanismo de adopción de perspectiva» (p. 62). El *reconocimiento* del otro (en un primer proceso que sitúa como «otro» tanto al objeto, que se tiende a *animar*, como a la persona) es primitivo de cara a cualquier actitud posterior. En este sentido, Honneth se detiene en señalar cómo, desde el propio enfoque analítico, Stanley Cavell

defiende incluso que «sólo estamos en condiciones de entender el significado de una determinada clase de manifestaciones lingüísticas cuando nos encontramos en la postura o actitud que él designa [curiosamente] como *acknowledgement* [reconocimiento]» (p. 78). De modo que, para cerrar el círculo de consecuencias, se puede decir sin temor a equivocación alguna que, toda *reificación*, en tanto patología de la actitud natural que abstrae lo cualitativo del objeto, implica un *olvido del reconocimiento* (pp. 92-93). La *reificación* consiste en un olvido de lo individual de la cualidad, «el reconocimiento de la individualidad de otras personas nos exige percibir los objetos en la particularidad de todos los aspectos que aquellas personas asocian con ellos en sus respectivos puntos de vista» (p. 102), con lo que, *desde nuestra relación con los objetos, llegamos de nuevo a una relación con las personas* salvada la actitud en la nueva praxis; es más, de la correcta articulación de estas experiencias, esto es, de su correcta valoración con la inclusión de la *perspectiva multifacetada*, dependen dos funciones clave de la *conciencia*, en primer lugar, la posibilidad de la misma *abstracción* del pensar conceptual (en tanto el *reconocer* es primitivo, cualquier otra actividad mental es derivada) y, en última instancia, el evitar el mayor riesgo a que conduce todo el expediente reificador: la *autorreificación*. El *yo* también ha de encontrarse en su relación práctica con su entorno, de manera que, ni éste debe ser absorbido por aquél, ni viceversa (pp. 121 y ss.). Un *ego* de este tipo se forma al mismo tiempo que los demás *egos* y, junto al sujeto, se despliega el Universo de los individuos.

«Los hombres pueden adoptar una postura reificante frente a otras personas (o grupos de personas) sólo cuando han perdido de vista el reconocimiento previo de éstas [...] algo que se ha dominado in-

tuitivamente con anterioridad se desaprenden de luego» (p. 137) por causa de una práctica continuada por el hábito o por el eterno fantasma de la *ideología*. Un peligro del que aún no se ha escapado y que sigue aún hoy existiendo bajo la forma del *debilitamiento jurídico del contrato de trabajo, la manipulación genética de las dotes del in-*

*dividuo, los vientres de alquiler...*» (pp. 139 ss.). Motivo más que suficiente para explicar el interés que pueda suscitar aún el concepto que nos quiere acercar con este libro Axel Honneth.

*Ricardo Gutiérrez Aguilar*  
*Instituto de Filosofía del CSIC*

## IDENTIDAD COMUNITARIA Y FILIACIONES PLURALES

AMARTYA SEN: *Identidad y violencia: la ilusión del destino*, Buenos Aires, Katz, 2007, 270 pp.

Las nociones de identidad y de comunidad han sido objeto de abundante literatura, con éxito e influencia muy dispares. La polémica iniciada por los filósofos comunitaristas en los años ochenta, con sus críticas al liberalismo (entonces percibido como el paradigma dominante), no puede darse por definitivamente terminada. Como ha indicado Roberto Gargarella<sup>1</sup>, la disputa puede ser interpretada como un nuevo capítulo del enfrentamiento entre las filosofías kantiana y hegeliana. Frente al ideal de un sujeto humano autónomo formulado por Kant, Hegel defendía que la realización personal sólo era posible mediante la integración más completa posible del individuo en la comunidad a la que históricamente pertenece.

No resulta desproporcionado insertar en este marco teórico las reflexiones que Amartya Sen, premio Nobel de Economía 1998, publicó en 2006 con el título arriba indicado, y que se han traducido recientemente al castellano por V. Inés Weinstahl y Servanda M.<sup>a</sup> de Hagen. Sen, nacido en India en 1933, profesor en Calcuta, Delhi, Oxford y Harvard, es un es-

pectador (y un actor) privilegiado del debate entre liberales y comunitaristas, como antes fue representante activo de la crítica al enfoque utilitarista de la economía del bienestar<sup>2</sup>.

Estas reflexiones de Sen, que se abren con la dedicatoria «con la esperanza de un mundo más libre de quimeras», son su respuesta apasionada al falso debate sobre el «choque de civilizaciones» y a la pretendida reducción de los conflictos políticos globales a controversias religiosas y culturales. En un período «de terrible confusión y de temibles conflictos», Sen rechaza la creciente categorización de las personas en función de su pertenencia a un único grupo (a una sola identidad grupal, sea étnica, religiosa, nacional, lingüística, o de cualquier tipo), y apuesta por su consideración como sujetos libres y autónomos. Libres de elegir y de perfilar, a lo largo de los años, su identidad personal; autónomos para configurar un plan de vida propio e irrepetible mediante decisiones suficientemente informadas. Nacer en un entorno social específico no es ningún ejercicio de libertad; ni tampoco lo es aceptar acríticamente los patrones culturales propios de ese entorno dado.

Un fuerte sentido de identidad puede ser motivo de orgullo y de alegría; pero la

identidad (dice Sen) también puede matar, y matar desenfundadamente. La solidaridad interna de un grupo puede ser fuente de discordia y de choques con otros grupos. Si el pensamiento identitario, a menudo unidimensional, admite estos extremos, ¿dónde está el remedio? No en sofocarlo, ni en aparcarlo, como en ocasiones se plantea (es la tesis de la «indiferencia hacia la identidad»). La respuesta de Sen es clara: «la historia y el origen no son la única forma de vernos a nosotros mismos... existe una gran variedad de categorías a las que pertenecemos simultáneamente». Este autor apuesta por la tesis de la «filiación plural», que implica reconocer que todos los sujetos pueden adscribirse a múltiples caracterizaciones, y que es el cruce entre todas ellas lo que define su identidad personal. Profesar una determinada religión, pertenecer a cierta etnia, no son más que filiaciones singulares que concurren con otras, que ayudan a definir al sujeto, pero no determinan por sí solas su plan de vida. Nadie pertenece a efectos prácticos a un único grupo.

Esta toma de postura conduce, lógicamente, a Amartya Sen hacia un debate con Samuel Huntington y con los comunitaristas. La crítica a la teoría del «choque de civilizaciones» aparece en el Capítulo 3 del libro. Para Sen es un burdo estereotipo definir a una persona en cuanto miembro de una civilización, porque los seres humanos no «pertenecen», no están inscritos en tal o cual civilización, ni pueden reducirse a esta única dimensión. El atractivo de la teoría de Huntington (y uno de sus más graves defectos) es que presenta conflictos modernos muy complejos como si fueran, simplemente, una continuación de viejas rencillas, rencillas que, por lo demás, siempre habrían estado presentes y nunca terminarían del todo. Así, afirma Sen, para esta teoría no es preciso analizar con rigor las causas del problema, su evolución histórica, ni

las soluciones que políticamente sería posible tomar hoy en consideración. Finalmente, otro defecto es que la teoría presupone que las civilizaciones son más homogéneas de lo que realmente son, e ignora las diversidades que existen en el seno de cada una de ellas.

En relación con el comunitarismo, Sen formula asimismo diversas críticas. Por un lado, discute si puede afirmarse que la identidad con la propia comunidad de origen deba ser la identidad «dominante», y en qué sentido: unas pautas de conducta dominantes en el pasado (afirmado este rasgo en términos descriptivos) no tienen por qué ser asumidas sin discusión hoy día (desde un punto de vista normativo). Rechaza que el origen social determine los patrones de razonamiento de una persona, y que ésta sólo pueda percibir la realidad social a través de las convenciones y prácticas de la comunidad: aquí viene a cuento la distinción entre influir y determinar. Además, es difícil que un grupo social presente los rasgos de extrema cohesión que parecen desprenderse de los argumentos comunitaristas. Por último, Sen rechaza que la identidad sea, ante todo, una cuestión de «descubrimiento» o pertenencia, un vínculo que no podemos pasar por alto aunque queramos: por el contrario, nuestro autor defiende que cada sujeto es libre de elegir entre identidades alternativas o combinaciones de identidades y, sobre todo, que es libre de otorgar a cada una la prioridad que él (o ella) entiende adecuada.

Éste es un argumento central del libro: si bien afirmar que cada persona puede escoger cualquier identidad que le plazca es evidentemente absurdo, resaltar que todos podemos ordenar nuestras prioridades de forma diferente, otorgando a los rasgos culturales que poseemos un peso relativo distinto, es perfectamente razonable. Es más, defender la posición contraria conduce al empequeñeci-

miento de los individuos, al reducir arbitrariamente el abanico de opciones de que disponen desde su nacimiento. Nótese que el pensamiento identitario no hace hincapié en la limitación que suponen la carencia de recursos económicos, la demografía, o el entorno natural hostil. Se limita a «recordar» que cada persona pertenece a un grupo por el mero hecho de nacer, crecer y educarse dentro de él, olvidando que la educación sólo merece tal nombre si está puesta al servicio de la autonomía de la persona.

Este aspecto le da pie a Amartya Sen para reflexionar, en el Capítulo 8, sobre los logros de Gran Bretaña con su política de multiculturalismo. Como es sabido, uno de los rasgos que han definido hasta ahora esta política es la pretensión de integrar a los diferentes grupos raciales y religiosos aceptando su diversidad, sus prácticas culturales, invitándoles a participar en la sociedad civil en cuanto tales comunidades, e incluso fomentando una educación diferenciada dentro de éstas, por ejemplo mediante escuelas propias. Para Sen se trata de un enfoque equivocado, que denomina «monoculturalismo plural». No es lo mismo aceptar la existencia

de diferentes culturas impermeables entre sí, como se está haciendo a menudo, que promover el intercambio entre ellas y su integración en una cultura cosmopolita: el multiculturalismo no puede anular (ni suplantarse) el derecho de una persona a participar en la sociedad civil como sujeto individual, autónomo, no como miembro de un grupo, ni debe restringir su derecho a llevar «una vida socialmente no conformista». Extremadamente iluminadora es la referencia que hace a Gandhi, un líder que insistió siempre en que el movimiento por él representado era «incondicionalmente universalista», y no basado en las comunidades, insistencia que le causó no pocos problemas.

Los argumentos de Amartya Sen están expuestos con gran claridad, y la lectura se hace más amena por los muchos ejemplos que introduce. Esta obra, que no es académicamente muy ambiciosa, sí ofrece aspectos de interés que la hacen altamente recomendable. Entre ellos, dar a conocer las opiniones de este Premio Nobel sobre una cuestión en la que ha sido protagonista privilegiado.

Rafael Herranz Castillo

#### NOTAS

<sup>1</sup> Gargarella, R., *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 125.

<sup>2</sup> Sen, A., *Sobre ética y economía*, Madrid, Alianza, 1987, pp. 75 y ss.

## NOVEDAD Y CONTINUIDAD EN FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

WENCESLAO J. GONZÁLEZ y J. ALCOLEA (eds.): *Contemporary Perspectives in Philosophy and Methodology of Science*, A Coruña, Netbiblo, 2006.

La filosofía de la ciencia de las últimas décadas ofrece un complejo panorama de tendencias, orientaciones, temas de reflexión y debates. A ello debe sumarse la

aparición de nuevos ámbitos de problemas como el que supone el estudio de las relaciones entre ciencia, tecnología y sociedad. Por otro lado, la ciencia ha dejado de ser objeto de estudio exclusivo de la filosofía para convertirse en materia de interés de otras disciplinas con las que la filosofía ha mantenido, aunque no en todos los casos, tensas relaciones.

En este contexto cabe preguntarse si algo pervive del legado filosófico del pasado siglo. ¿Han desaparecido los problemas que abordó la filosofía y la metodología de la ciencia en décadas anteriores o se han renovado al mismo tiempo que las perspectivas desde los que se les analizó? ¿Se ha desvanecido el *background* de las principales tendencias filosóficas y metodológicas o por el contrario se mantiene en alguna medida? La respuesta a estos interrogantes tiene considerable importancia para la clarificación del horizonte actual de la filosofía y metodología de la ciencia.

El libro editado por Wenceslao González, *Contemporary Perspectives in Philosophy and Methodology of Science*, publicado por Netbiblo en 2006, aporta una clara respuesta a las cuestiones planteadas. En el trabajo introductorio «Novelty and Continuity in the Philosophy and Methodology of Science» el profesor González sostiene que, precisamente, la coexistencia de novedad y continuidad es una de las características de la filosofía y la metodología de la ciencia en nuestros días. La continuidad tiene que ver principalmente con el interés que sigue presentado el *background* de las principales tendencias filosóficas en las aproximaciones generales a la ciencia. Mientras que la novedad se relaciona, tanto con la reflexión general sobre la ciencia, como con las filosofías especiales. De hecho algunas innovaciones provienen de las filosofías especiales, aunque posteriormente se integren en la filosofía y metodología general de la ciencia.

González fundamenta su tesis en un sucinto, aunque intenso, recorrido por la filosofía y la metodología de la ciencia desde el Círculo de Viena a nuestros días. Se detiene en el giro historicista entronizado por Kuhn y presta una especial atención a las complejidades de los dos giros que pueblan la filosofía de la ciencia de las últimas décadas, el naturalista y el social. Concluye con una atenta mirada al realismo científico, tema central en los debates durante varias décadas, y resalta la creciente importancia de los enfoques filosóficos basados en las teorías de la probabilidad.

Por otro lado, la coexistencia de continuidad y novedad queda ilustrada por los trabajos recopilados en el volumen que estamos reseñando: algunos de ellos mantienen continuidad con el *background* de problemas y perspectivas filosóficas y metodológicas del siglo pasado, mientras que otros enlazan con tendencias y problemas más recientes. Cabe destacar que un elemento novedoso de este volumen es el énfasis del análisis en problemas de disciplinas concretas más que en visiones generales. En buena parte de los trabajos la atención se centra en ciencias específicas como la medicina, la biología, la neurociencia, la economía o la matemática.

Todo ello muestra la complejidad que ha implicado la articulación de este volumen. González ha resuelto esta dificultad dotando al texto de una clara estructura que permite transitar con facilidad por las diferentes aproximaciones, tendencias y problemas abordados, al mismo tiempo que proporciona coherencia a la pluralidad de aportaciones incluidas. El libro está estructurado en tres grandes partes que incluyen a su vez varios apartados constituidos cada uno por dos trabajos. Una breve semblanza los trabajos compilados nos permite calibrar la importancia de una obra que, por mérito

to propio, se sitúa entre las mejores publicaciones recientes sobre filosofía y metodología de la ciencia.

La primera parte del libro lleva por título, *Methodological Approaches on Central Problems of science*. Esta primera parte consta de dos grandes apartados: Scientific Reasoning and Discovery in Science, y, Scientific Testing. El primero de ellos incluye dos contribuciones, «Scientific Reasoning and Bayesian Interpretation of Probability» de Colin Howson y «Kuhn on Discovery and the Case of Penicillin» de Donald Gillies. Mientras que el segundo consta de los trabajos de John Worrall, «Why Randomize? Evidence and Ethics in Clinical Trials» y de Wenceslao González, «Prediction as Scientific Test of Economics».

La contribución de Howson tiene como punto de partida la idea de que la teoría bayesiana permite disponer de un modelo de razonamiento inductivo y, por tanto, de un modelo explicativo del razonamiento científico. El ofrece una demostración informal del hecho de que el razonamiento probabilístico válido, igual que el deductivo, es esencialmente no ampliativo (lo que Bacon consideró un fallo crucial, de la inferencia deductiva). En su demostración Howson presenta su modelo explícitamente como una lógica de la inferencia que comparte de cerca un cierto tipo de parentesco con la inferencia deductiva. Por otro lado, el profesor Gillies lleva a cabo un atractivo estudio del descubrimiento de la penicilina, al que considera un caso de lo que Kuhn denominó descubrimiento científico problemático». Es decir, aquellos descubrimientos caracterizado por, a) constituir necesariamente un proceso complejo, b) alargarse en el tiempo e incorporar a menudo un cierto número de personas. A ello añade Gillies la idea de Fleck de que «el descubrimiento debe ser considerado como un *evento social*». Gillies muestra

que éste es el caso del descubrimiento de la penicilina que implicó a Fleming (quien no reconoció a la penicilina como un antibiótico) y a Howards Florey y su equipo de Oxford (que fueron los que mostraron que la sustancia descubierta por Fleming podía usarse como antibiótico). El autor termina ofreciendo una ampliación del modelo de descubrimiento de Kuhn al introducir otras cláusulas que lo completan.

En el segundo apartado Worrall analiza los experimentos en medicina (y otras ciencias) en los que se prueban nuevos medicamentos o procedimientos sobre poblaciones divididas aleatoriamente en dos grupos, el de investigación y el de control. Cuestiona la superioridad metodológica y epistemológica otorgada por los especialistas a estos experimentos desarrollando una argumentación minuciosa que apoya en el análisis de casos. Worrall plantea además las dudas éticas que suscitan las decisiones en el seno de los experimentos aleatorios a partir del caso ECMO (reducción del índice de mortalidad de neonatos). Su posición final es que en muchos casos, en lugar de este tipo de experimentos, lo mejor que se puede hacer es controlar los factores que el *background* de conocimientos acumulados exhibe como causas posibles (parciales) de la respuesta al tratamiento en cuestión. En la última contribución a este apartado, González aborda, con la rigurosidad filosófica que le es propia, el papel de la noción de *predicción* en la economía y la metodología de la economía. Lleva a cabo un detenido examen de este tema desde la perspectiva que relaciona a la metodología de la economía con las corrientes metodológicas generales (verificacionismo, falsacionismo...) y que, por tanto, compara a la economía con las características generales de otras disciplinas científicas. Desde este punto de vista González, primero, expone las aportacio-

nes de destacados economistas (principalmente Friedman, Hicks, Buchanan y Simon), quienes tratan de dilucidar el rol de la predicción en relación al estatus científico de la economía, segundo, analiza las aportaciones que han hecho los filósofos en relación a la ciencia en general y, tercero, usa estas aportaciones como marco desde el que evalúa las aproximaciones de los economistas. Los argumentos desarrollados en esta evaluación desembocan en la propuesta de una posición propia consistente, básicamente, en considerar que el problema de la predicción en economía puede resolverse asumiendo que la predicción sirve como condición suficiente para tener ciencia, pero no es una condición necesaria para su estatus científico.

La segunda parte del libro lleva como título *Epistemological Issues Related to a General Framework*, y está integrada por los apartados The Examination of Determinism and the Analysis of Life y Social epistemology and the Cognitive Relation Science-Technology. El primero incluye los trabajos de Peter Clark «Problems of Determinism: Prediction, Propensity and Probability», y de Franz M. Wuketits, «Evolutionary Epistemology and the Concept of Life. Mientras que el segundo lo forman las aportaciones de Emilio Muñoz, «Conflict between Knowledge and Perception: New Spaces for the Comprehension and Management of Science around the «New Biology», y de Anna Estany, «Cognitive Approach on the Relation Science-Technology».

En su trabajo, Clark lleva a cabo un recorrido por los temas centrales que plantea el determinismo físico, desde la concepción de Laplace a la mecánica estadística y la paradoja que suponen las probabilidades deterministas. Finalmente aborda las consecuencias del determinismo físico para la libertad humana examinando diversos argumentos. Wuketits pre-

senta las tesis básicas que fundamentan un enfoque evolucionista de la cognición, es decir, expone los puntos esenciales de la epistemología evolucionista y algunas de las implicaciones filosóficas de tal perspectiva. Básicamente Wuketits muestra en qué términos se abordan los fenómenos cognitivos desde un punto de vista evolucionista.

En el segundo apartado, Muñoz, analiza detalladamente las dificultades que plantea la participación social y el reconocimiento de los desarrollos de la «nueva» biología por la sociedad. Su análisis muestra que tales dificultades pueden relacionarse con dos clases de factores. Por un lado, el hecho de que las aplicaciones y los avances en biología muestran una combinación de intereses, creencias y valores que hacen los procesos de generación y estabilización de confianza extremadamente complejos. Por otro, la misma naturaleza del campo de la biología en el que la producción de conocimiento requiere de investigación inter y multidisciplinaria. Esta investigación está además sometida a pautas de aceleración y trayectos circulares que hacen muy difícil la adopción de las herramientas tradicionales de diseminación del conocimiento en la sociedad. Por su parte, Anna Estany destaca la importancia de tener en cuenta los factores cognitivos en los modelos STS y TIS, y el interés de una aproximación cognitiva en metodología de diseño. La autora argumenta la trascendencia de los modelos cognitivos y de una praxiología cognitiva, y como la introducción de elementos cognitivos en el análisis no debe ser contemplada como algo desconectado de los elementos contextuales. La filosofía de la tecnología debe incluir, por tanto, los elementos cognitivos en sus modelos, la metodología de diseño debe tomar en cuenta lo que la psicología cognitiva postula acerca de mecanismos en el procesamiento de información; por

consiguiente, las ciencias cognitivas jugarán cada vez un papel más importante en las ciencias de diseño.

La tercera y última parte del volumen se titula *Focal Philosophical Problems in Empirical and Formal Sciences*. El primer apartado denominado Neuroscience and Psychology, incluye el trabajo de Peter Machamer, «Philosophy and Neuroscience: The Problems» y el de José Sanmartín, «Education, the Brain and Behavior: Reflections on Today's Psychology». El segundo, Mathematical Activity and Philosophical Problems, está integrado por los trabajos de Javier de Lorenzo, «Mathematical Doing and The Philosophies of Mathematics», y el de Jesús Alcolea-Banegas, «Ontological and Epistemological Problems of Mathematics».

En la primera parte Machamer explora las relaciones entre neurociencia y filosofía en una doble dimensión: la relevancia de la neurociencia para abordar problemas filosóficos tradicionales como los de la relación mente cerebro, la naturaleza del conocimiento, entre otros, y la importancia de la filosofía para abordar la explicación, la evidencia, el rol de los experimentos, etc., en el caso de las neurociencias. El autor lleva a cabo un breve, pero sugerente, análisis de algunas de las cuestiones señaladas en la doble dirección que supone la relación entre neurociencia y filosofía. Por otra parte, en su contribución, Sanmartín aborda, con la concisión y claridad intelectual que le caracterizan, las diversas propuestas que se han elaborado para explicar la conducta humana. Lleva a cabo un sugerente análisis de los diversos enfoques de la explicación de la conducta humana, centrándose en la violencia y, más específicamente, en la violencia de los hombres sobre las mujeres. El autor analiza críticamente las posiciones ambientales que remiten la explicación a los factores sociales que las

producen, pone en cuestión la explicación sociobiológica de la violencia, y da cuenta de los puntos débiles de la psicología evolutiva. Finalmente muestra las fortalezas de la teoría social de las emociones que, sin olvidar las bases biológicas de la conducta, afirma la importancia central de la socialización y, por tanto, de los contextos culturales, en la explicación de la violencia. Las bases biológicas de unos seres tan complejos como los humanos son necesarias, pero no suficientes para la explicación de su conducta.

En el último apartado de este volumen encontramos dos interesantes trabajos centrados en el análisis filosófico de las matemáticas. De Lorenzo analiza el quehacer de los matemáticos, o mejor expresado «el hacer matemáticas», alejándose de la imagen que de ello ofrece Leibniz. Para el autor, la clave de este quehacer no está en lo que puede ser probado sino, fundamentalmente, en lo que puede ser concebido; y teniendo muy presente que en cada punto los matemáticos están discutiendo entre ellos *qué están haciendo y cómo lo están haciendo*. Por otro lado, el quehacer de los matemáticos es conducido por una concepción, a la que puede denominarse su filosofía. Por tanto, hay que hablar no de Filosofía de la matemática, sino de filosofías de las matemáticas. Finalmente Alcolea-Banegas aborda el debate entre platónicos y antiplatónicos en la filosofía de las matemáticas, deteniéndose en los principales eslabones del mismo. Se ocupa por tanto, del problema de la objetividad matemática examinando las diferentes tesis aportadas respecto a la cuestión de si las propiedades como la verdad son características de algún mundo matemático objetivo.

Lo reseñado evidencia que *Contemporary Perspectives in Philosophy and Methodology of Science* constituye una destacada contribución a la filosofía y metodología de la ciencia. Esta obra tiene

la virtud de mostrar, por un lado, la robustez que sin duda continua manteniendo el pensamiento filosófico acerca de la ciencia, y, por otro, cómo la convivencia de tendencias recientes y orientaciones de décadas precedentes, contribuyen a este hecho. Finalmente no se puede dejar de resaltar la cuidadosa edición de esta

obra y la meticulosidad con la que han sido tratados sus aspectos formales; amén de la cuidada selección de referencias que presenta cada una de las contribuciones.

Amparo Gómez  
Universidad de La Laguna

## FILOSOFÍA Y ANIMALES, UN BINOMIO INCUESTIONABLE

ASUNCIÓN HERRERA GUEVARA (ed.): *De animales y hombres*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.

Como en anteriores ediciones, el Departamento de Filosofía de la Universidad de Oviedo, agrupa en sus *Studia Philosophica* las investigaciones de sus miembros. Esta nueva edición estructurada en dos partes se vale además de las colaboraciones de filósofos del ámbito nacional e internacional para acercarnos a *La concepción filosófica de los animales no humanos*, que constituye el tema monográfico bajo el que reflexionan los autores incluidos en la primera mitad del volumen. Tras las reflexiones incluidas en esta primera mitad encontramos un clamor unánime: la injustificada crueldad y violencia hacia los animales no humanos exige un tratamiento filosófico exhaustivo de tan controvertido problema. Si cabe una epistemología, una concepción de la bioética, una filosofía moral e incluso una extensión de nuestras nociones políticas al uso para acoger, en expresión de Ursula Wolf, a nuestros convivientes no humanos, es algo que los autores que engrosan esta primera parte dejan patente a través de sendos artículos, que discurren desde las más rigurosas interpretaciones de la historia de la filosofía hasta los planteamientos más novedosos

en los campos de la bioética y de la ética práctica.

Siguiendo este espíritu, que aúna innovación y tradición, Gary L. Francione, Tom Regan y Ursula Wolf, invitados a colaborar en esta edición, denuncian el maltrato indiscriminado infligido a los animales no humanos. Su insistencia en la capacidad para sufrir de tales seres no resulta superflua en un mundo en que los humanos han utilizado a los animales como una posesión a su servicio, cuando no como puro objeto. Francione aboga por la inclusión de los animales en la comunidad moral sobre la sola base de su capacidad para sentir dolor. Desde esta perspectiva, amén de criticar las consabidas concepciones que erigen al hombre como dueño y señor de la naturaleza y todos sus seres, destapa las hipocresías implícitas en algunas teorías, que en lugar de dar salida a una auténtica concepción de los derechos de los animales, no han hecho más que reeditar los mismos problemas. La crítica de Francione en este sentido, se extiende desde los utilitaristas clásicos, Bentham y Mill, hasta planteamientos contemporáneos como la «concepción de mentes similares». Sobre la base de que muchos animales jamás podrían considerarse cognitivamente cercanos a los humanos, Francione rechaza esta concepción para afirmar con rotundidad que sólo la capacidad para

sufrir resulta relevante a la hora de ampliar nuestra comunidad moral. Tom Regan desarrolla este argumento a través de su clarificadora noción de «sujeto-de-una-vida» que extiende a los animales no humanos. A juicio de Regan, hemos de contemplar también a estos seres como poseedores fiduciariamente de los tres derechos fundamentales incluidos en esta noción: a la vida, a la integridad corporal y a la libertad. Estas prerrogativas otorgadas a los animales ponen de manifiesto la insuficiencia de nuestro concepto de justicia básica, que no ha sido capaz de asegurar su protección. Aceptar nuestra responsabilidad moral nos enfrenta ahora ante un nuevo reto que pasa por el reconocimiento de los derechos de los animales no humanos. Aplicar de manera efectiva la justicia compensatoria con respecto a éstos, tal como se lleva a cabo con los grupos sociales desfavorecidos, podría ser una de las formas más eficaces de hacernos cargo de ese reto. Ursula Wolf repara en la insuficiencia aludida más arriba, señalando la cortedad de la legislación alemana que establece únicamente un mandamiento de respeto universal para con todos los seres sufrientes. En opinión de Wolf, la moral del respeto y de los deberes negativos no basta para salvaguardar el derecho a una vida sin daño de los no humanos. Además de formar parte de la tan inmensa como amenazada riqueza natural de la Tierra, ellos se comportan y actúan como verdaderos compañeros y amigos y, así, adquirimos para con ellos unos deberes de cuidado similares a los que asumimos con respecto a seres humanos desvalidos. Ante la visión sobrecogedora de un sufrimiento que para los animales será siempre incomprensible, admitamos que la reforma de nuestra mentalidad moral a través del asunción de estos deberes de cuidado es tan necesaria como inaplazable.

Una mirada hacia los pilares de la concepción filosófica de los animales no humanos nos retrotrae hasta la filosofía

antigua. Santiago González Escudero realiza un análisis exhaustivo y preciso de los dos aspectos aristotélicos más relevantes con respecto al presente problema: el alcance del adjetivo «cívico» y la importancia del uso del grado superlativo en la filosofía de Aristóteles. Por descontado, el hombre sería el animal más cívico en sentido estricto, pues las bestias no tienen capacidad para ser parte de la polis. Sólo los humanos poseen logos y, por ende, facultad para dar razones y pensar sobre lo correcto y lo incorrecto. Sin embargo, animales y hombres tenemos rasgos comunes. Los animales no poseen capacidad de deliberación, de mimesis o de recuerdo, pero sí movimiento, alma e imaginación sensitiva, y cierta capacidad de previsión. Todo ello no sugiere, claro está, una defensa implícita de la protección de los derechos de los animales. Como señala Vicente Domínguez, colaborador también de esta primera parte, el hombre es el único sujeto ético posible tanto para Aristóteles como para los estoicos. Sin embargo, reparar en las similitudes aducidas por Aristóteles abre una puerta a una nueva comprensión del problema de la que carecíamos en la concepción platónica de los animales, afianzada aquélla además por la idea aristotélica de que toda crueldad constituye, por exceso o por defecto, una ausencia de virtud. El riguroso y pormenorizado tratamiento de la concepción de los animales en la filosofía antigua se completa con el artículo en que Adolfo Ropero Secades recrea un diálogo platónico, poniendo en boca de los personajes las ideas de pensadores como Bentham, Leibniz y Ortega, para apuntalar un concepto de igualdad entre humanos y no humanos.

Un alto en el camino merece el artículo de Marta Tafalla que, parafraseando su título, gira en torno a Darwin, Mellville y el lugar del ser humano en la naturaleza. La prosaica belleza del texto hace que se

preste a una lectura relajada sin perder un ápice de contenido filosófico. En un lenguaje claro y expresivo Tafalla relata la forma en que Darwin y Melville son críticos con el ideal de dominación de la naturaleza que profesan los seres humanos. Si Darwin extrae de sus observaciones y teorías la enseñanza moral de que no hay criaturas superiores e inferiores, Melville denuncia el fanatismo que empuja a los humanos a la destrucción de la naturaleza. Las dos voces claman al unísono en favor de la ampliación de nuestro círculo moral y advierten del peligro de una acción que nos aboca a la situación opuesta, presidida por la crueldad y la violencia irracional e indiscriminada. En otro contexto argumentativo, Pablo de Lora apela a una noción de reconocimiento para reducir hasta su desaparición tales deplorables actitudes. Su artículo aplica, de manera certera y sugerente la argumentación de I. Berlin, acerca de la necesidad de reconocimiento de nuestro status como personas, al tratamiento y protección que les debemos a los animales no humanos. Resulta un despropósito no otorgarles al menos un derecho fiduciario a la vida y a la integridad física, puesto que este mismo proceder lo aplicamos sin cuestionamiento a los niños sin un pleno desarrollo de sus facultades cognitivas y a los humanos discapacitados. Para desarrollar su propuesta De Lora opta por una estrategia liberacionista que, al contrario de la bienestarista, pergeña un concepto reformulado de justicia que asegure para los humanos esta protección básica. Desarrollado de manera sutil y elocuente encontramos este concepto de justicia en el artículo de Asunción Herrera Guevara, que es además la editora de este volumen. Una sociedad justa ha de tender hacia la erradicación del sufrimiento en todas sus manifestaciones. Sobre las bases de un monismo ontológico, que pugna contra la dualidad clásica de dos mundos radicalmente opuestos, y de un pluralismo con-

ceptual, que persigue aunar las virtudes de diferentes teorías éticas en una constelación emancipadora para los animales, Herrera se hace eco de la necesidad de una nueva concepción moral que incluya también a aquellos seres que, pese a las evidentes diferencias, nos salen al encuentro *como si* ocupasen el lugar de una segunda persona o interlocutor. Si habitamos un mismo mundo en el que hay seres diferentes pero no superiores ni inferiores, tendremos que reflexionar sobre cómo incluir a los animales no humanos en nuestra perspectiva de la justicia y, al fin, en nuestra esfera moral.

*De animales y hombres*, se completa con una segunda parte, *Varia*, que abarca un amplio y variado espectro de temas filosóficos de primera magnitud. En los campos de la hermenéutica y la estética, encontramos a dos de los mayores especialistas de nuestro país, Modesto Berciano y Tomás Calvo, con artículos sobre el concepto de verdad histórica en Heidegger y Gadamer y sobre la crítica de Platón a la poesía y el arte respectivamente. Del mismo modo, la historia de la filosofía y la filosofía de la ciencia hallan cabida en este volumen gracias a las colaboraciones de Manuel Fernández Lorenzo, Jesús A. de la Pienda y Alberto Hidalgo Tuñón con sendos estudios en torno a Schelling y Ortega, Hawking y Whewell. Finalmente, José Antonio Méndez Sanz y Julián Velarde Lombraña hacen sus valiosas contribuciones en los campos de la antropología filosófica y de la epistemología. Esta segunda parte, se cierra con las aportaciones de los Becarios de Investigación del Departamento de Filosofía que inician así su labor divulgadora en terrenos como los de la filosofía moral y política, la filosofía del lenguaje y, nuevamente, la filosofía de la ciencia.

En este ambicioso proyecto la editora del presente volumen, así como todos los colaboradores superan con creces el obje-

tivo perseguido: por un lado dar cuenta al lector de la que se ha llamado concepción filosófica de los animales no humanos, recorriendo tanto los desarrollos de la Antigüedad como los más modernos planteamientos y reflexiones; por otro lado, ofrecer un completo compendio de los temas filosóficos más relevantes del presente, con tratamientos ora históricos, ora más analíticos y sistemáticos de cada uno de ellos. En suma, un libro de inestimable ayuda, válido para completar nuestro conocimiento y estudio y útil como manual para un público amplio que desee iniciarse

en la temática de los problemas filosóficos que atañen a los animales no humanos. Gran parte de los artículos se desarrollan, al margen de puntuales dificultades, dentro de las fronteras de un lenguaje asequible, sin menoscabo de la hondura de las reflexiones vertidas en ellos. *De animales y hombres* adquiere así multitud de relieves que lo convierten en un libro sustancioso y apto para diferentes niveles de profundización y lectura.

Iván Teimil García  
Universidad de Oviedo

## LA DEMOCRACIA EN SERIO

ANDRÉS DE FRANCISCO: *Ciudadanía y democracia. Un enfoque republicano*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2007, 218 pp.

En comparación con buena parte del neo-republicanismo académico de habla inglesa, el último libro de Andrés de Francisco tiene como mínimo tres méritos. Normativo, porque entra de lleno en la cuestión del diseño institucional, en lugar de quedarse en el nivel ideal de la teoría; histórico, porque reconstruye la tradición republicana desde sus raíces griegas y no exclusivamente romanas; y analítico, porque coloca el tema de la propiedad —tal como lo hicieron Aristóteles, Harrington o Jefferson— en el centro del debate republicano. El libro, además, es extremadamente didáctico y accesible, a pesar de que incorpore buenas dosis de historia, ciencia política y teoría económica. Ciertamente se aprende mucho leyéndolo, pero los argumentos están expuestos con precisión y sin florituras, en la línea de la mejor tradición de la filosofía política analítica.

La intención del autor es la de recuperar la tradición del republicanismo democrático para la izquierda actual. Para ello, se marca dos objetivos: distinguir la tradición republicana de la tradición liberal y distinguir el republicanismo democrático del republicanismo oligárquico. Para alcanzarlos, trata de aclarar qué *no es* el republicanismo democrático, pero también qué *es*, es decir, en qué consistiría ser ciudadano en una democracia republicana y cuáles son las instituciones políticas y las condiciones materiales que posibilitarían que dicha ciudadanía pudiera ser ejercida.

En la primera parte del libro, De Francisco analiza lo que considera como los dos dogmas de la «contrautopía liberal»: el dogma de la autorregulación de los mercados y el dogma de la benevolencia de la mano invisible del mercado. Su intención es mostrar que ambos dogmas son precisamente eso: dogmas. Es decir, que no sólo no se sostienen normativamente sino tampoco en la práctica. Y lo hace, por así decir, *desde dentro*, tratando de mostrar que los mercados reales

no pueden satisfacer las condiciones de equilibrio y eficiencia exigidas por la propia teoría económica neoclásica.

En cuanto a los corolarios prácticos de dichos dogmas, De Francisco los divide en tres: el Estado mínimo, la despolitización de la economía y la teoría económica de la democracia. A analizarlos dedica el segundo capítulo de esta primera parte. Pensemos en este último corolario: si el mercado económico funciona «espontáneamente», ¿por qué motivo no habría de hacerlo el «mercado» político? Así, podríamos definir la democracia como un sistema de toma de decisiones en el que políticos racionales venden programas electorales a cambio de votos y votantes igualmente racionales compran programas a cambio de sus votos. La existencia de elecciones regulares y competitivas haría el resto, puesto que obligaría a los políticos (1) a atender el mayor número de preferencias ciudadanas posibles —para así poder alcanzar el poder— y (2) a satisfacerlas en el caso de alcanzarlo —para así poder ser reelegidos. ¿Cuál es el problema de este modelo, según De Francisco? Pues que, en condiciones informativamente asimétricas, las desigualdades económicas terminan por tener un impacto en la representación política, como ya reconocía el propio Downs en su célebre *Teoría económica de la democracia*: «el conocimiento imperfecto permite que, en un mundo donde se supone que reina la distribución igual de los votos, la distribución desigual de la renta, de la posición y de la influencia (...) tengan una participación en la soberanía»<sup>1</sup>.

La desigual capacidad para influir en la toma de decisiones permite hablar entonces de formas de exclusión política *de iure* pero también *de facto*. Así, ya en la segunda parte del libro, De Francisco va a distinguir entre dos fronteras —las externas y las internas— de la ciudadanía.

Esto le permite realizar un enfoque tridimensional del ideal de ciudadanía. Por una parte, las fronteras externas definirían la *superficie* del espacio cívico (aquí se incluirían las formas de exclusión por nacionalidad, raza o sexo). Y por otra, las fronteras internas definirían su *volumen*, incluyendo dos formas históricamente características de exclusión: la *civitas sine suffragio* (la ciudadanía sin derecho al voto) y la «oligarquía isonómica» (la igualdad *formal* ante la ley con desigualdad de influencia política *real*).

Pues bien, ¿supone la progresiva superación de la ciudadanía sin sufragio la superación de la oligarquía? O dicho de otro modo, ¿garantiza la universalización del sufragio la igual capacidad de influencia política real? Ni mucho menos: «pronto descubrirían las élites (...) que la ampliación del derecho electoral no iba a tener consecuencias tan perversas para sus intereses. Los obreros pudieron votar, y lo que parecía más peligroso todavía, pudieron ser elegidos (...). Pero no ocurrió lo que más temía la burguesía: la propiedad quedó intacta y el voto obrero no condujo al socialismo. Pronto descubrieron las élites (...) que la *isonomía*, la igualdad de derechos civiles y políticos, no es lo mismo que la democracia. Tan sólo es una condición necesaria, nunca suficiente. En otras palabras, puede haber perfectamente un élite del poder, un oligarquía, mantenida no ya pese a la perfecta igualdad de derechos políticos sino incluso gracias a ella. Existe, pues, la posibilidad de una *oligarquía isonómica*» (pp. 111-2).

Es cierto que, tal como se explica en el cuarto capítulo, el grueso de la tradición republicana se opuso a la misma universalización del sufragio. El argumento, muy grosso modo, es éste: dado que en democracia «gobiernan los pobres»<sup>2</sup>, abrazarla supone defender el gobierno de aquellos que, siendo libres, de-

ben trabajar asalariadamente para ganarse la vida y que, por lo tanto, se encuentran en situación de dependencia civil y carecen del tiempo y la virtud cívica necesarios para poder participar en la cosa pública. La libertad civil como condición necesaria de la libertad política es una idea que han compartido tanto el republicanismo oligárquico —que la empleará para justificar la exclusión política *de iure* de quienes no son civilmente libres, por ejemplo, mediante el sufragio censitario— como el republicanismo democrático —que la empleará para justificar la necesidad de extender, a todos los miembros de la sociedad, las condiciones materiales que posibilitan la libertad civil y, en consecuencia, política. Pero es una idea, en cualquier caso, en las antípodas del ideario liberal. Como señala De Francisco, «[l]o que hace la modernidad, a la que el liberalismo presta la articulación doctrinaria, es ocultar esas relaciones [de dependencia] bajo el manto de la universalización de derechos de libertad. El republicanismo [por su parte] pudo ser antidemocrático (...), pero nunca intentó semejante operación de camuflaje de la dominación social, y mucho menos en nombre de la libertad. El hombre sujeto a dominio (...) simplemente no era republicánamente libre» (p. 126).

Ahora bien, supongamos que aceptamos esta relación conceptual<sup>3</sup> y que, además, tiramos normativamente por la vía democrática del republicanismo y aceptamos que, para garantizar la libertad política de los ciudadanos, debemos garantizar previamente su independencia material. ¿Bastaría entonces con abrazar alguna forma de socialismo o la democracia de pequeños propietarios defendida por un Jefferson o un Rawls para garantizar la *aequa libertas* republicana? Aquí De Francisco demuestra por qué este libro merece ser leído y releído. En lugar de responder afirmativamente y quedarse tan ancho, el au-

tor nos advierte de que, dados los inevitables problemas de agencia que acompañan y acompañarán a *cualquier intento* —sí, también a los de tipo socialista— de ejercer y controlar democráticamente el poder, mejor será tomar las máximas precauciones a la hora de tratar este asunto. Así, ya en la introducción nos avisa de que «[l]a ligereza con que la izquierda se ha olvidado de este problema esencial —el de la necesidad de controlar democráticamente el poder, también cuando se ejerce— o la facilidad con que lo ha sacrificado a otros fines como la «unidad de acción» o «la revolución amenazada» está en la base de muchos fracasos de sus proyectos de emancipación social» (p. 20).

Entonces, ¿de qué manera deben diseñarse las instituciones políticas para que los problemas de agencia puedan ser minimizados y el poder pueda ser efectivamente ejercido y controlado por los ciudadanos de a pie? A analizar la manera en que el republicanismo ha enfrentado este problema está dedicado, precisamente, el quinto capítulo. De un lado estaría, obviamente, el imperio de la ley: «Para la tradición republicana (...) la ley no restringe la libertad, sino que la expresa y la hace posible» (p. 153). Ahora bien, está claro que el imperio de la ley no impide que las leyes puedan ser diseñadas en beneficio de una minoría. Para evitar que éstas sean sancionadas y aplicadas de acuerdo con los intereses faccionales de un grupo minoritario pero poderoso, resultará necesaria toda una serie de mecanismos institucionales de división y dispersión del poder. Aquí se incluirían, obviamente, los mecanismos de división *sincrónica* (entre ellos, la habitual división entre ejecutivo, legislativo y judicial), pero también *diacrónica*, y más señaladamente, la brevedad de los mandatos y la forzosa rotación de los gobernantes. Como contrafácticamente señala De Francisco, «introduzcamos la división

diacrónica del poder (...). ¿Qué cabe esperar? Es sencillo adivinarlo: esas élites internas —que se sostienen durante años y años en la cúpula del poder— pierden toda posibilidad de autoperpetuación oligárquica mediante el patronazgo, con lo que tampoco tiene sentido desgastarse tejiendo clientelas estables de apoyo a las que prebendar (...). El partido se hace más democrático, las bases controlan más a sus líderes, el debate interno se enriquece, el pluralismo aflora, la diferencia recupera su voz. Pero en ausencia de esa división no queda otra: oligarquías, clientelas y cesarismo plebiscitario» (p. 158).

Hasta aquí el repaso sumario a los dos objetivos principales que, como decíamos al principio, De Francisco se propone en el libro: por una parte, diferenciar el republicanismo del liberalismo y, por otra, diferenciar, dentro del propio republicanismo, una tendencia oligárquica y otra democrática y defender normativamente esta última. Pues bien, ¿a santo de qué terminar el libro con un capítulo sobre el último Rawls que puede desconcertar a muchos lectores? Según De Francisco, precisamente porque la obra de

Rawls no sólo es «una de las respuestas más acabadas, profundas y coherentes al liberalismo económico y a sus consecuencias perversas, que ya vimos en la Primera Parte», sino que además «aporta un robusto concepto de ciudadanía que cuadra bien, aun con algunas tensiones, con las ideas republicano-democráticas» (p. 169). No es la primera vez que de Francisco reivindica a Rawls para la izquierda europea (la angloamericana es rawlsiana desde hace mucho)<sup>4</sup>. Aquí vuelve alinearlo en lo que él denomina como la «izquierda aristotélica». Pero presenta, además, una interpretación de algunos aspectos de la filosofía rawlsiana —el valor equitativo de las libertades políticas, la *property-owning democracy*, el consenso entrecruzado— que, ante ciertas muestras de agotamiento y escolasticismo en la literatura reciente sobre Rawls, resulta suficientemente innovadora, convincente y a contrapelo de las interpretaciones existentes<sup>5</sup> como para merecer ser incluida a modo de cierre.

Iñigo González  
Universitat de Barcelona

## NOTAS

<sup>1</sup> Downs, A., *Una teoría económica de la democracia*, Madrid, Alianza, 1973 [1957], p. 140.

<sup>2</sup> Aristóteles, *Política*, 1290a.

<sup>3</sup> Algo bastante razonable, por lo demás, visto el impacto de las desigualdades económicas sobre la participación y la influencia políticas. En las presidenciales norteamericanas de 1990, por ejemplo, de entre el electorado con ingresos superiores a 75.000\$, el 86% acudió a votar, mientras que sólo el 52% del electorado con ingresos inferiores a 15.000\$ lo hizo; el 73% de los primeros estaba políticamente afiliado, frente al 29% de los segundos; y el 56% de los primeros contribuyó económicamente a las costosas campañas electorales, frente al 6% de los segundos. Por su parte, como muestra un estudio de Larry Bartels, las preferencias —en materia de salario mínimo, derechos civiles, gasto gubernamental y aborto— del electorado con ingresos más elevados influyeron, sobre los votos de sus senadores, casi el triple que las preferencias de aque-

llos con ingresos inferiores. Las preferencias del electorado perteneciente al 20% más bajo, por su parte, tuvieron «escasa o nula influencia» (cf. apsa Task Force Report, «American Democracy in an Age of Rising Inequality», en *Perspectives on Politics*, 2 (4), 2004, pp. 655 y 659).

<sup>4</sup> Cf. De Francisco, A. y D. Raventós, «¿Por qué Rawls interesa a la izquierda?», en *Viento Sur*, 67, 2003. Allí afirmaban: «somos de la opinión de que la justicia como equidad es una justificación racional sistemática de intuiciones morales y políticas muy arraigadas en el pensamiento de la izquierda. No es casual que los discípulos más destacados de Rawls, cuales son Joshua Cohen o Philippe van Parijs, estén situados a la izquierda (del propio Rawls), ni es casual que sus principales críticos, cuales son Michael Sandel o Robert Nozick estén en la derecha comunitarista, el primero, y en la derecha neoliberal, el segundo».

<sup>5</sup> Me refiero aquí, por ejemplo, a las críticas frecuentes de la justicia como equidad como excesivamente liberal e insuficientemente democrática. Para un repaso reciente a estas críticas, cf. los artículos de Joshua Cohen y Amy Gutmann en Free-

man, S. (comp.) *The Cambridge Companion to Rawls*, Nueva York, Cambridge U. P., 2003 o los de Roberto Gargarella y Graciela Vidiella en Amor, C. (comp.) *Rawls post Rawls*, Bs. As., Prometeo, 2006.

## FORMAR CIUDADANOS

REYES MATE: *Luces en la ciudad democrática (Guía del buen ciudadano)*, Madrid, Pearson-Alhambra, 2007, 130 pp.

Es el filósofo un saber abundante en paradojas, o aporías. No es la menor de ellas la que enfrenta un enfoque de la racionalidad de vocación irrestrictamente universal—es inherente a la humanidad del hombre, de todo hombre, la búsqueda reflexiva del sentido de la propia existencia y del mundo: el hombre es *naturaliter* filósofo— a una actitud aristocratizante que reserva la filosofía para una minoría de iniciados, altivamente enfrentada a una masa condenada a la ignorancia irreflexiva. Esa tensión asoma ya en el origen de la filosofía como género cultural (así, en Heráclito—afirma, por un lado, que la razón o *logos* es lo común a todos los hombres, pero, por otro, contrapone la élite de quienes saben prestarle oídos a una multitud sorda— o Platón, quien tanto proclama, en el *Menón*, las potencialidades epistémicas del esclavo como propone un monopolio del saber dialéctico por parte de los filósofos-gobernantes), y acompaña sus dos milenios y medio de historia. En esa bipolaridad colisionan un ideal (humanidad definida por el ejercicio de la razón) y un privilegio (resultante de una situación social de desigualdad, también vigente en lo relativo a la distribución del conocimiento). No ha de extrañar que los vientos igualitaristas que la modernidad trajo consigo reactivasen el primer elemento, instando al filósofo profesional a asumir, a tí-

tulo de responsabilidad esencial, una función pedagógica, consistente en acercar su discurso a la muchedumbre de los no-filósofos, en poner coto al escándalo de que la filosofía, máxima expresión de una racionalidad identificada con lo humano, siguiese siendo monopolio de un exiguo gremio. Cuando adopta un tono divulgativo (en absoluto incompatible con la escritura de obras maestras del pensamiento: el *Discurso del método* es un caso notorio, y fundacional de la modernidad), el pensador no hace sino luchar contra la injusta escisión de lo por naturaleza idéntico, razón y humanidad. Ortega *dixit*: la claridad es la cortesía del filósofo.

Quien se adentre en la lectura de esta obra pronto comprobará que Reyes Mate es, en el sentido eminente de la expresión, un *filósofo cortés*. Lo ha venido siendo en su producción anterior, algunos de cuyos rasgos (voluntad clarificadora, ejemplar en el estudio de 2006 sobre Walter Benjamin, *Medianoche en la historia*; distanciamiento de la jerga académica, incorporando recursos expresivos de la lengua común a la escritura filosófica; contaminación de lo discursivo-categorial por las urgencias de la actualidad) prefiguraban ya el designio de *Luces en la ciudad democrática*. Se trata aquí de abordar «los vicios y virtudes de los humanos en su modo de vivir juntos» (p. XII), es decir, de ofrecer los rudimentos de una filosofía política con vistas a dotar de base teórica a la nueva asignatura de *Educación para la ciudadanía*. (De he-

cho, la obra forma parte de un proyecto editorial más amplio: acompañando al libro de texto, destinado a los escolares, *Luces en la ciudad democrática* se dirige, en palabras del autor, a «profesores y padres deseosos de acompañar la educación de sus hijos». Significativo triángulo: un filósofo *mano a mano* con padres y docentes, en el común empeño de, por medio de la «familiarización con los principios de convivencia» [p. X], formar ciudadanos.) De ese compromiso con el trabajo educativo deriva que la presente obra tenga, al lado de su significación intelectual, un resuelto carácter *cívico*, por cuanto pone el discurso filosófico en contacto con la ciudadanía y se suma, además, a la tarea, irrenunciablemente política, de educar a los futuros ciudadanos.

Reyes Mate articula su texto en «cuatro grandes capítulos que conforman aquellas virtudes cívicas que son imprescindibles en una convivencia adulta» (p. XI) —a saber: ciudadanía, responsabilidad, tolerancia y paz— y un epílogo que, bajo el sugestivo título de «Cinco mensajes en una botella», ilustra otros tantos problemas filosófico-políticos a partir de sendos relatos, literarios o cinematográficos (*Luces de la ciudad*, el inmortal filme de Chaplin, cierra un libro cuyo título inspiró). Doble registro de lectura: para el no-filósofo, destinatario principal del escrito, una introducción de precisión y claridad encomiables a la problemática de la filosofía política a través de cuatro núcleos doctrinales atravesados por el hilo conductor de la justicia, exigencia antes que idea; para el filósofo, un paso más en la elaboración de una teoría renovada de la justicia (sus categorías clave: las nociones de víctima y memoria), empeño central del autor en los últimos quince años, desde *La razón de los vencidos* (1991).

Profesión de fe universalista: «Lo que hay que saber para convivir o ser ciu-

dadano está al alcance de todos. Basta querer enterarse y voluntad para ponerlo en práctica» (p. 4). Pero la dignidad del *ciudadano* no constituye un dato inicial de la condición humana; es, muy al contrario, fruto tardío de una evolución larga y trabajosa, cuya reconstrucción histórica ofrece el primer capítulo, «Ser ciudadano». Papel inaugural de Grecia: el ciudadano disfruta de igualdad ante la ley (*isonomía*) y de igual derecho a la palabra (*isegoría*). Pero la grandeza con que irrumpe en la *polis* clásica el ideal de ciudadanía no puede ocultar sus dos gravísimas limitaciones: *sólo* se beneficia de él una reducida minoría (aproximadamente, uno de cada cincuenta habitantes) y, en virtud de una concepción holista de lo social, no se reconoce a la conciencia individual el derecho a cuestionar las leyes ciudadanas. Sólo con la madurez que la modernidad alcanza en la Ilustración se abren camino los principios de *universalidad* y *autonomía*, al tiempo que se proclaman los derechos humanos en tres oleadas sucesivas: las revoluciones burguesas instituyen los derechos civiles; el movimiento socialista logra implantar los derechos sociales, aptos para «dar un contenido material a la fraternidad» (p. 16); por último, la segunda mitad del pasado siglo vería nacer los derechos de la solidaridad, tercera generación de derechos humanos que prioriza valores pacifistas, ecológicos y de justicia planetaria. No cabe dar por cerrado el catálogo de los derechos del hombre; sin embargo, el problema esencial no radica en su inconclusión, sino en su fragilidad: no basta proclamarlos; es necesario garantizar su efectivo y universal cumplimiento. Tarea esencial de la ciudadanía del futuro.

El segundo capítulo aborda la idea de *responsabilidad*. Doble aportación de Reyes Mate: por una parte, renueva, ahondando en sus exigencias, el concepto; por otro, lo sitúa en el centro de la re-

flexión ético-política, llegando a afirmar que si antiguos y modernos promovieron, respectivamente, la virtud y el deber como nociones morales clave, la humanidad contemporánea eleva la de responsabilidad a ese rango. En lo cual mucho tiene que ver la creciente conciencia del reverso sombrío del progreso tecnológico, cuyas consecuencias hacen peligrar, por vez primera en la historia de la especie, su propia supervivencia. Con lo que la tematización de la responsabilidad nos conduce a un paisaje discursivo en el que adquieren renovado protagonismo dos experiencias —la del tiempo y la del prójimo— en torno a las cuales se articula la idea de justicia de Reyes Mate: si la desmesura de la técnica obliga a responsabilizarnos, desde el presente de nuestra acción, de las consecuencias fatales que ésta pueda tener para las generaciones futuras (Mate se hace eco de la elaboración del *principio-responsabilidad* a cargo de Hans Jonas), la propia idea del sujeto moral como instancia responsable sugiere que es el otro, ante todo el otro sufriente y víctima de la injusticia, quien me constituye como agente moral. El yo ético, responsable, debe dar cuenta del otro y ante él, debe responder al sufrimiento de las víctimas. También las del pasado, por lo que no puede construirse una idea de justicia sin respeto al imperativo anamnético. El núcleo inspirador de la teoría de la justicia auspiciada por el autor afirma que no hay justicia en ausencia de memoria: «Tenemos la obligación de recordar: lo que somos y tenemos es el resultado de un proceso construido sobre el sudor de unos y el sufrimiento de otros que son invisibles al ojo humano pero no al de la memoria. Si queremos entender lo que somos y dónde estamos, tenemos que echar mano de la memoria» (pp. 52-53).

Con el análisis de la *tolerancia*, al hilo del comentario de tres tratamientos clásicos de la misma (Locke, Voltaire y

Lessing), se persiguen dos objetivos. En primer término, revisar la unilateralidad de un *laicismo* empeñado en negar la contribución de las tradiciones religiosas al avance civilizatorio. Mate no pretende sustraer lo religioso al escrutinio de la crítica racional, pero sí reivindicar una genealogía religiosa de los ideales de la modernidad secularizada. Para ello rastrea una ética de la hospitalidad en los tres credos monoteístas, concluyendo que «la modernidad subyacente a la laicidad es un cristianismo secularizado. (...) la modernidad como secularización del cristianismo» (p. 78). Por otro lado, se propone mediar entre dos formas excesivas de resolver la tensión entre diferencias culturales y universalidad: ni el delirio identitario, ciego en su exaltación de la particularidad, ni el cosmopolitismo abstracto, que sólo reconoce al otro negándole su particularidad constitutiva, representan respuestas adecuadas: «Hay que aunar el respeto a la diferencia con la exigencia de universalidad, es decir, hay que mantener una tensión entre lo que el hombre recibe en herencia y lo que la razón va destilando como valor universal» (p. 84). La tolerancia exige reconocer al otro en su alteridad, de la que forma parte el *humus* cultural de sus tradiciones, para desde ahí alzarse a una universalidad no alérgica a las diferencias. Desde esa perspectiva, se impone afirmar que «la tolerancia es otro nombre para la justicia» (p. 76).

«Educar para la paz» se titula el cuarto de los capítulos. Sin por ello dejar de atender al inmenso desafío que violencia bélica y hambre, formas extremas de la injusticia, plantean a nuestra conciencia política, el autor ofrece, ante todo, un análisis, riguroso y valiente, de la figura mayor que la violencia adquiere entre nosotros, la violencia etarra: «la violencia está entre nosotros, no es cosa del pasado ni de los otros. Se llama ETA. ETA es nuestro pro-

blema, por eso conviene hablar de la violencia de la manera más directa y concreta. El ciudadano español debe saber que tiene en casa el problema de la violencia y, por eso, tiene que saber cómo enfrentarse a esa lacra» (p. 103). Lo peculiar del enfoque de Mate estriba en hacer que la lectura filosófico-política de esa violencia tenga su eje en las víctimas. La primera tarea consiste en inventariar el daño que los victimarios les infligen; se trata, según Reyes Mate, de un triple daño: el físico de los cuerpos masacrados; el político, pues la víctima de la violencia es excluida de la ciudadanía plena; el social, por introducir el acto terrorista en el seno de la comunidad vasca una fractura irreductible entre quienes se sitúan del lado de las víctimas y quienes se adhieren a la acción de los verdugos. No basta con el cese de la acción terrorista para recuperar, en Euskadi, una política exenta de violencia. Sólo la reparación del daño causado a las víctimas puede sentar las bases de un saneamiento cívico (que, por supuesto, no puede ser cometido exclusivo de las instituciones políticas, sino que debe tener a la sociedad vasca como principal protagonista). Ha de repararse, en la medida de lo posible, el daño físico causado. En cuanto al político, sólo cabe suturar la herida mediante la

plena integración en el tejido social vasco de quienes sufrieron (y sufren) el acoso etarra. Más difícil, y exigente, es la reparación del daño social: ¿cómo hacer que la convivencia resulte posible para la víctima y el verdugo? Sólo si éste reconoce su culpa y se compromete a desterrar la violencia de la vida política, al tiempo que la víctima asume la aporética tarea de reparar lo irreparable concediendo el perdón y haciendo así posible un nuevo comienzo. De ese modo se dibuja «el largo camino que tiene que recorrer una sociedad herida por la violencia hasta que se reconcilie consigo misma» (p. 106).

Con ese proyecto de reconciliación, a la par esperanzador y lúcidamente consciente de su extrema dificultad, alcanza *Luces en la ciudad democrática* su punto más alto de trabajo conceptual y compromiso ciudadano. Ha cumplido con creces la tarea enunciada por su subtítulo: *Guía del buen ciudadano*. Quien emprenda la lectura de estas páginas no sólo encontrará una magnífica muestra de alta divulgación filosófica; le aguarda, también y ante todo, un soberbio *ejercicio filosófico de ciudadanía*.

Alberto Sucasas  
Universidade de A Coruña

## LEIBNIZ EN ESPAÑOL

G. W. LEIBNIZ: *Obras filosóficas y científicas. Vol. 14. Correspondencia I*, Editores: Juan Antonio Nicolás y María Ramón Cubells, Granada, Editorial Comares, 2007, I-XXXVIII + 477 pp.

Podría ser éste, si los hados son propicios, un acontecimiento memorable en la historiografía filosófica en lengua caste-

llana. Acaba de aparecer, como esperanzadora primicia, el volumen 14 de una serie de 19, que recogerán la traducción de los escritos filosóficos y científicos más importantes de Leibniz (1646-1716). Un amplio equipo de filósofos, matemáticos, científicos, traductores y expertos, está poniendo a punto el ambicioso proyecto, que irá viendo la luz conforme los

distintos volúmenes estén preparados. Filosofía del conocimiento (I), Metafísica (II), Ciencia General (III), Enciclopedia (IV), Lengua Universal, Característica, Lógica (V), Nuevos Ensayos (VI), Escritos Matemáticos (VII), Escritos Científico-tecnológicos (VIII), Biología y Medicina (IX), Teodicea (X), Escritos Teológicos y Religiosos (XI), Escritos Éticos, Jurídicos y Políticos I-II (XII-XIII), Correspondencias I-V (XIV-XVIII), Índices (XIX).

Mas, ¿por qué ahora tanto Leibniz? ¿Por qué, tras perder el partido, tanto ruido y tanta alharaca? ¿Quién se desvive hoy por las mónadas sin ventanas o necesita hurgar en la armonía preestablecida, el mejor de los mundos posibles, o resucitar tal vez aquella Cristianópolis ilustrada que se hundió en la panglosiana verborrea de un hombre que astutamente enmascaró su afán de medro personal mostrando al público y a los Príncipes, como un prestidigitador, el señuelo del progreso indefinido y del bien común, tal como alguien con no menos ignorancia que, quizás, mala fe ha escrito últimamente? Reivindicar hoy a Leibniz —tras disculparme por este pequeño desahogo— es un deber de justicia científica. La abrumadora masa de escritos en todos los terrenos abarcables, la potencia casi sobrehumana de imaginación creadora, la portentosa capacidad de síntesis —la otra cara del denostado Panglos— de aquel genial sembrador de ideas y nanotecnólogo de conceptos es de tal envergadura que, me atrevería a decir, sigue siendo en nuestros días, de entre los clásicos del saber, el gran desconocido. Nuestra deuda histórica con Leibniz —empezando por Wolff y Kant— consiste en que, adaptada desde niños nuestra vista a la óptica deductivo-lineal cartesiana y newtoniana, nos cuesta comprender que Leibniz construye un universo esencialmente caleidoscópico; que la analogía estructural como instrumento de la invención y la

continuidad siempre asintótica entre los distintos órdenes ontológicos del ser, que configuran para él un mundo orgánico y holístico, es el paradigma universal único capaz de conciliar el saber, la justicia y la piedad, como Leibniz solía decir. Durante más de sesenta años el filósofo escribía diariamente a la vez diez o doce libros según las circunstancias o los infinitos corresponsales lo exigían, pero en realidad él escribía un solo libro, su ansiada *Scientia Infiniti*, libro, por cierto, al que nunca puso término porque es *stricto sensu* interminable. Se comprende así el inagotable derroche de su pluma exagerada, sus constantes repeticiones, sus argumentos circulares sobre los más variados temas, sus fantasías; pero, también, el gozo indecible de un destello inesperado en el último rincón de algún escrito intrascendente. Poco importa ya que su anhelo de una «Philosophia Perennis» fuera barrido por la así llamada ciencia empírica moderna, como tampoco importa demasiado a estas alturas que esta última haya necesitado ensanchar sus horizontes hacia la complejidad como paradigma científico y político del mundo; a fin de cuentas, nuestra corta existencia sólo tiene sentido inscrita en la memoria histórica en el horizonte, y Leibniz, que no lo inventó todo y que se equivocó sin duda en muchas cosas, fue también el primer moderno que vislumbró con trescientos años de adelanto el posible alcance de la complejidad: que la «claridad y distinción» de nuestras ideas, por útiles que geométricamente puedan ser y lo son, son sólo el espejismo que sufrimos en el camino sobre el fondo oscuro, insondable, real, de nuestra individualidad humana; éste, y no otro, es el «invento» de las mónadas.

Lo que interesa, pues, señalar —al menos esto es lo único que yo quisiera sugerir aquí— es que no podemos leer a Leibniz con los ojos de Descartes o de Kant, ni siquiera con los de Hegel o Hei-

degger. Leibniz es otra cosa, y las coordenadas que guían su pensamiento son distintas: él no era un filósofo académico como ellos, ni tampoco era un matemático y científico profesional, como fueron Galileo y Huygens, sus maestros, o como los Bernoulli, sus amigos. Él era un hombre al servicio del poder, cierto; pero era un visionario, un sagaz oteador de nuevos horizontes, que trató de construir, con los instrumentos de la nueva ciencia, a la que contribuyó como el que más, una cosmovisión unitaria de las cosas del mundo, del hombre, de la ciencia, de la política, que se hacen en su discurso esencialmente indisociables, y que vienen a sintetizarse en estas pocas palabras: sólo en lo singular irrepetible e inviolable (no en el sujeto pensante, que no es real) se hace inteligible lo universal. Con ello no estoy negando la utilidad y necesidad hermenéutica de las sucesivas relecturas o correcciones que el proteico discurso de Leibniz suscita; todo lo contrario. Lo que sugiero es que lo holístico carece de partes; que el pensamiento de Leibniz soporta mal la partición; que leer, por una parte, su matemática, por otra su dinámica o su metafísica ontoteológica, o más allá e independientemente su política o sus análisis jurídicos o sus polémicas, corre el riesgo de desnaturalizar una cosmovisión que se funda en la analogía reversible —que es de otro orden que la metáfora semántica—, y no en la pura deducción lineal, aunque, naturalmente, cada cual tiene la libertad de leerla como guste.

El lector en lengua castellana va a tener ahora la oportunidad de verificar, contrastar o rechazar esta sugerencia mía; pero, sobre todo, va a poder leer íntegras las obras extensas, como los *Nuevos Ensayos* o la *Teodicea*, y los pequeños opúsculos, verdaderas joyas sintéticas del pensamiento analógico. Es de justicia señalar que desde los tiempos de Patricio de

Azcárate, García Morente, Julián Marías, Eduardo Ovejero o Ezequiel de Olaso, poseemos excelentes traducciones de algunos de los más importantes textos de Leibniz, que se han completado últimamente con algunos otros sobre el cálculo infinitesimal, la Dinámica, la Ética, la Jurisprudencia e, incluso, los *Nuevos Ensayos* (cfr. revista *Thémata*, Sevilla, n. 29, 2002). Pero habían quedado en la trastienda otros muchos referentes, por ejemplo, al ancho campo de la Lógica, la Característica y la Ciencia General, las investigaciones del filósofo en otros campos de la matemática, sus escritos sobre el vitalismo, la Biología y la Medicina, y se desconocían casi por completo sus correspondencias (salvo la habida con Clarke). La nueva edición pretende poner un poco de orden y completar este inmenso legado con traducciones realizadas desde la *Akademie Ausgabe* de Berlín y, en el caso de textos inéditos, desde los manuscritos de los archivos alemanes.

El volumen que se presenta recoge precisamente dos correspondencias fundamentales, que hasta el presente nunca habían sido traducidas completas al castellano, y son ahora editadas respectivamente por Juan Antonio Nicolás, profesor en la Universidad de Granada y coordinador de toda la serie, y María Ramón Cubells, de la Universidad Rovira i Virgili de Tarragona, avalados ambos por su excelente trayectoria leibniziana.

Es de sobra conocida la importancia del género epistolar en el siglo xvii. La fundación de Academias, como las de París, Halle y luego Berlín, y la puesta en marcha de las primeras revistas científicas, como las *Acta Eruditorum*, el *Journal des Savans*, las *Nouvelles de la République des Lettres* y algunas otras, provocaron justamente el espectacular incremento en el trasiego de comunicaciones privadas entre los sabios de la época, que pugnaban y competían entre

sí antes y después de enviar a la imprenta lo que cada uno iba alumbrando en sus propias conquistas. Pero el caso del omnívoro Leibniz adquiere dimensiones verdaderamente gigantescas. Además de su inmensa correspondencia de oficio como diplomático, donde hay que incluir ese mar sin fondo y lleno de escollos de las controversias irenistas en las que consumió ingentes energías a lo largo de toda su vida, el filósofo estaba siempre inquieto por saber lo que se hacía en todas partes y en todos los campos, desde la construcción de carruajes, máquinas hidráulicas, barómetros y termómetros, hasta las historias más inverosímiles, como la de la Papisa Juana o el Preste Juan, los poemas de la Scudery, las investigaciones geográficas y astronómicas, el estudio de plantas y medicinas, las recientes noticias de China, cualquier serie infinita desarrollada por algún matemático inglés o el último argumento de cualquier cartesiano contra su Dinámica. Puede el lector añadir aquí lo que le plazca dentro de la órbita vital de aquel final de siglo, y encontrará seguramente en la correspondencia de Leibniz ecos, citas, libros, autores y toda clase de sugerencias, que exigirían muchos volúmenes, tal como lentamente los va mostrando la Academia de Berlín.

En efecto, «nada es despreciable» —sentenciaba Leibniz por lo menos media docena de veces cada día—, «pues todas las cosas conspiran entre sí y la naturaleza no reconoce *vacuum formarum*». Sin olvidar, pues, este aviso, no se le puede pedir a una «Edición de Escritos Filosóficos y Científicos» que nos dé «todo Leibniz» pues, como se ve, no hay «todo» como tampoco hay «cosas», sino el espectáculo fascinante de relaciones siempre interminadas entre sujetos, y a no dudarlo han sido los científicos y los filósofos, en sus polémicas, los catalizadores de estas infinitas reacciones. La serie que ahora nos ocupa va a ofrecer, entre otras, las co-

rrespondencias con Hobbes, Spinoza, Malebranche, Papin, Varignon, de Volder, los Bernoulli, Clarke, etc., además de fragmentos de otros intercambios incluidos en los restantes volúmenes, un verdadero festín intelectual.

Las correspondencias de Leibniz con el prestigioso jansenista de Port-Royal, Antoine Arnauld (1612-1694) y con el P. Bartolomé Des Bosses (1668-1738) contienen un mismo hilo conductor, los problemas planteados por la noción leibniziana de substancia, a pesar de que la primera tuvo lugar entre 1686 y 1690, y la segunda no se inicia hasta 1706 para terminar con la muerte del filósofo en 1716, es decir, han pasado más de quince años entre la una y la otra, y con ello muchas cosas.

No es éste el lugar para entrar en el contenido de estas correspondencias, cosa que ya hacen perfectamente sus editores con exquisita sobriedad en sus breves presentaciones de los textos, que son los que verdaderamente interesan al lector. Permítaseme, no obstante, sugerir alguna pequeña observación colateral entre ambas, a fin de ilustrar algunos aspectos que, implícitos en ellas, podrían colocarlas en una dimensión más amplia. Salvo la complicada taxonomía de agregados, substancias simples, organismos, máquinas de la naturaleza y substancias compuestas, que Leibniz no pone a punto hasta bien entrados los años noventa cuando, forzado por de Volder, radicaliza definitivamente su inicial vitalismo, la correspondencia con Arnauld, que, como es sabido, se inscribe en la redacción del *Discours de Métaphysique* (1686), contiene ya todos los elementos esenciales de la metafísica leibniziana. Y sobre todo, la noción de substancia. Ésta no era, contra los cartesianos, una representación mental a la que nada se le puede quitar sin que la representación perezca (noción de «concepto») y que no necesite de ninguna otra representación para

ser concebida (noción del concepto «substancia»). Porque, si esto fuera así, replica Leibniz, dado el carácter unívoco de los procesos analíticos de nuestra mente, nos veríamos abocados a separar drásticamente unos conceptos de otros, a identificar un único atributo con la substancia y creer erróneamente que tal separabilidad noética se verifica también en las cosas; y ello por haber creído intuir un «sujeto pensante», que no es, dice Leibniz, sino una abstracción. Se ha ido de los conceptos a las cosas, cuando son realmente las cosas las que, en la infinita plasticidad y variación que en ellas reside, han de determinar la distinción, la conexión y la complejidad de nuestros conceptos sobre el mundo y el hombre. La substancia ha de ser un sujeto, un sujeto autónomo, antes ontológico que lógico (al menos *ratione naturae*), un sujeto que debe poseer en sí su propia actividad, su «espontaneidad», su interna vivencia psicofísica en cósmica perspectiva, etc. De aquí arranca la «notio completa» de la substancia y la interpretación ontológica que Leibniz hace del principio de inhesión, y de aquí van a originarse los problemas de Arnauld para comprender el fundamento de la armonía preestablecida, los decretos divinos absolutos e hipotéticos, la libertad tanto de Dios como del hombre, la noción de contingencia, etc., como ha señalado bien el profesor Nicolás en su introducción.

A partir de aquí, Leibniz desmonta también las nociones de extensión, movimiento, cantidad o número, espacio, tiempo, relegándolos al universo del infinito *ideal* de las «nociones incompletas», para mostrar (no imaginativamente, sino «intelligibiliter») la actividad derivativa (funcional, dice correctamente el profesor Nicolás) de la materia real, que está diversificada y variada infinitamente como *expresión* resultante de las fuerzas primitivas de los sujetos activos. Éstos han de ser inextensos. El sujeto pensante

cartesiano también era inextenso; pero, en todo caso, era una realidad ajena al mundo de la naturaleza. Ahora, la substancia simple leibniziana es lo único real, y sus también reales modificaciones se nos muestran en nuestros fenómenos subjetivos, lo mismo que los colores del arco iris nos deleitan debido a la existencia de reales gotas de agua. Y como conclusión, ha de haber infinitos sujetos activos (en número mayor que cualquier número asignable) en cada partícula de materia por pequeña que fuere.

Una segunda observación. Arnauld desconocía las matemáticas; preocupado, sobre todo, por los problemas de la gracia y de la libertad, sólo de segunda mano conocía la batalla de Leibniz con los cartesianos acerca de la medida de las fuerzas motrices (cfr. carta 16). En 1671, a sus 25 años, cuando estaba al servicio del Elector de Mainz, Leibniz le había escrito una larga carta (a la que Arnauld no contestó) recomendándose como investigador. En ella se explayaba sobre la mente como punto matemático del que se extiende el cuerpo (*corpus mens momentanea*), recogiendo tradiciones alquímicas y aplicándoles la Geometría de los Indivisibles de Cavalieri, que aquel mismo año publicó en su *Hypothesis Physica Nova* y *Theoria Motus Abstracti*. En ese momento Leibniz creía todavía que la esencia de los cuerpos era, no la extensión, pero sí el movimiento, del que el indivisible era inicio. Ambos hombres se vieron luego en París (1672-1676), donde Leibniz habría de descubrir el cálculo diferencial tras innumerables tanteos combinatorios. Este descubrimiento fue decisivo. El cálculo será en adelante el módulo inteligible analógico que definirá dos elementos esenciales de la substancia simple: por una parte, el *triángulo característico* es la ley permanente que determina la posición sucesiva de cada punto de una curva, de la misma manera que la

mónada concentra en su estabilidad la sucesión de sus percepciones o mutaciones: no hay mutación sin sujeto de la misma; por otra parte, podemos entender, siguiendo la idea tradicional del ser como *conatus sive potentia agendi*, que toda mutación es una tendencia, la derivada en un punto es el *conatus* embrionario que individualiza la actividad de cada sujeto. Instalado definitivamente en Hannover a finales de 1676, Leibniz emprende una febril actividad intelectual con todos los instrumentos en su mano para abandonar el movimiento como esencia de los cuerpos y retomar la vieja entelegia aristotélica, pero con algunas modificaciones importantes aprendidas de otras tradiciones y de sus propios estudios matemáticos y dinámicos: las substancias no se generan ni se corrompen, todas son de forma natural indestructibles y originadas desde el comienzo del mundo; pero tampoco andan por ahí vagando, sino que están ‘incorporadas’ a alguna clase de cuerpo, por sutil que éste sea, con el que se produce en el interior de cada una la acción y la contra-acción que toda actividad requiere; finalmente, la entelegia no es una mera disposición para la acción, sino la acción misma: todo *conatus* es ya acción, acción embrionaria, pero real. En adelante, la esencia de los cuerpos será la *vis insita rebus*, ésta es la entelegia leibniziana. En 1684 publica el *Nova Methodus* sobre el cálculo diferencial; en 1686, a la vez que el *Discours de Méthaphysique*, publica también la *Brevis Demonstratio erroris memorabilis Cartesii*, donde el cuerpo contiene ya en el presente la fuerza futura que ha de mostrarse en su elevación o contra el choque; asimismo las *Generales Inquisitiones* (1686), donde se establece de manera definitiva la distinción entre verdades de razón y verdades de hecho o, lo que es lo mismo, la distinción entre necesidad y contingencia, así como una infinidad de otros

opúsculos, que el lector podrá encontrar en otros volúmenes de la serie. Lo que quiero decir, en una palabra, es que la lectura de la correspondencia con Arnauld, lo mismo que la lectura del *Discours de Méthaphysique*, aunque, como ya he sugerido, contienen los rasgos esenciales de la metafísica leibniziana, éstos se iluminan un poco más en su radicalidad y en su origen vistos desde la matemática y la dinámica, de las que aquélla es circularmente indisociable.

La segunda gran experiencia de Leibniz, después de París, fue su *Iter Italicum* (1687-1690), que interrumpió la conversación con Arnauld. En su periplo por la baja Alemania e Italia, el filósofo conversó incansablemente con cardenales, teólogos, biólogos, astrónomos y físicos; pero, sobre todo, afianzó teóricamente su Dinámica. Empezó sus primeros comentarios a los *Principia* de Newton, que acababan de ver la luz; escribió un breve *Phoronomus*, donde abjuraba de su vieja física y redactó de forma sistemática un grueso volumen, *Dynamica de Potentia et Legibus naturae corporeae*, que nunca se publicó hasta la edición de Gerhardt en 1860. Y regresó orgulloso a Hannover dispuesto a resolver cualquier dificultad que quisiera romper la unidad del constructo que había diseñado. Las correspondencias con Papin (1690-1698), con los Bernoulli (1693-1716) y, sobre todo, con de Volder (1698-1706) son una muestra espectacular del genio, de la sagacidad, de las obsesiones y también de las debilidades de aquel hombre. Vinieron a continuación textos tan importantes como el *De causa gravitatis* (1690) y el *De legibus naturae* (1691) contra las objeciones de Papin, la *Règle générale de la composition des mouvements* (1693), donde se interpreta como tendencias metafísicas los vectores de movimiento, el *De primae philosophiae emendatione* (1694), donde se define a modo de manifiesto la fuerza-entelegia, el *Système*

*Nouveau* y el *Specimen Dynamicum*, ambos de 1695, en los que, leídos a la par, se descubre definitivamente la indisoluble unidad de matemática-física-metafísica, que culmina, de momento, en el *De ipsa natura* (1698) contra el físico ocasionalista Sturm.

Cuando en 1706 el P. Des Bosses, a la sazón profesor de teología en Hildesheim, entra en contacto personal y epistolar con Leibniz, parecía que éste lo tuviera todo resuelto. Sin embargo, surgen las dudas en la mente del filósofo a propósito de las sustancias compuestas. Como ha señalado la profesora Cubells, es sorprendente que de ellas se habla en los *Principes de la nature et de la grace*, de 1714, y no se haga mención alguna en la *Monadologie* del mismo año. El problema no es baladí y ha producido ríos de tinta sobre todo en la historiografía anglosajona, pues toca el corazón mismo del sistema. Tampoco es fácil resumirlo en pocas palabras, pues ello exigiría definir previamente con precisión la composición metafísica de la sustancia simple, que consta, como fuerzas primitivas, de entelequia o actividad más materia prima o resistencia o extensibilidad, y, como fuerzas derivativas físicamente medibles, de acción-reacción interna de los cuerpos fenoménicos; de esta manera, la actividad-resistencia de las fuerzas primitivas es expresada en lo que Leibniz llama *materia segunda*, que es el conglomerado de lo que nosotros percibimos subjetivamente como fenómenos, de modo que es la actividad-resistencia de la sustancia simple lo que *hace reales* estos fenómenos y da unidad real al resultado. Naturalmente, hasta aquí todo esto es una simplificación, pues en rigor sólo se está hablando de una sustancia simple y de su cuerpo orgánico, que sería la expresión fenoménica de un acto perceptivo de una sustancia simple.

Pero, ¿qué ocurrirá con una sustancia compuesta, un insecto, un hombre,

que es un conglomerado jerarquizado de innumerables sustancias simples? ¿cómo se verifica su unidad real, esto es, quién *hace reales* los fenómenos de esta sustancia? En sus escritos anteriores a la correspondencia con Des Bosses, singularmente en la polémica con de Volder, Leibniz nunca había querido hablar de unidad *real* o metafísica, limitándose a una unión fenoménica, que es lo único que filosóficamente podemos alcanzar, esto es, ¿cómo podemos explicar la unidad funcional como *unum per se* de dicha sustancia compuesta? La solución era relativamente sencilla, al menos por el momento. La organicidad y la consiguiente indestructibilidad de la sustancia compuesta provendría del hecho de que, a diferencia de los agregados de sustancias no orgánicas (una piedra, un estanque, un ejército), las mónadas que componen el organismo están engarzadas unas dentro de otras, de manera que la materia prima o resistencia de una es inadecuada a la actividad de la superior o inferior, por decirlo de alguna manera; y la substancialidad *per se* la proporcionaría la *mónada dominante*, que es quien unifica funcionalmente el organismo como un todo, utilizando como *materia segunda* los cuerpos orgánicos de todas las demás mónadas auxiliares, las cuales, aun siendo tan indestructibles como la dominante, transforman continuamente sus cuerpos orgánicos, con lo que se explica, según Leibniz, que sea la mónada dominante la que *haga reales* los fenómenos del organismo y, al mismo tiempo, éste esté sometido a la constante transformación y «cambio de teatro» (*nec morte hanc legem violante!*).

El inteligente Des Bosses, que es un experto escolástico aristotélico, pero quiere ser también un buen leibniziano dado el afecto que profesa al maestro (está traduciendo al latín la *Théodicée*), pregunta ahora si no se requiere algo más

a fin de hacer reales los fenómenos, alguna inteligibilidad metafísica real, un *suppositum*, como enseña la Escuela, pues parece que la sola relación entre la mónada central dominante y las mónadas auxiliares no sería suficiente para justificar lo múltiple en lo uno y elevar un agregado orgánico de fenómenos a la categoría de *unum per se*. Des Bosses pretende, incluso, que el filósofo le explique la transubstanciación eucarística de los católicos mediante su monadología. Leibniz muerde el anzuelo y le responde (carta 66): «Dado que el pan, en realidad, no es substancia, sino un ente por agregación o una substancia resultante de innumerables mónadas por una cierta *unión sobreañadida*, su substancialidad consiste en esta unión; así pues, no es necesario, según vosotros, que aquellas mónadas sean abolidas o cambiadas por Dios, sino solamente que sea abstraído aquello por lo cual producen un nuevo ser, es decir, aquella unión; así cesará la substancialidad consistente en ella, aunque permanezca el fenómeno, el cual ya no nace de aquellas mónadas, sino de algo divinamente sustituyente que equivale a la unión de aquellas mónadas. Así no habrá ningún sujeto verdaderamente presente» (pp. 306s). He aquí la presencia del *vínculo substancial* sobreañadido a las mónadas, incluso a la dominante (carta 89, 98). Leibniz cree, por el momento, que el vínculo podría ser una relación (p. 362) o un accidente primario (p. 359), a lo que parece asentir el jesuita (p. 367), pero el filósofo se reafirma posteriormente en que ha de ser algo substancial (pp. 378, 387, 391). Al final, tras muchas dudas y retractaciones (pp. 389, 405, 412, 415s), dado que el vínculo no dependería de las mónadas con dependencia *lógica* sino sólo con dependencia *natural*, Dios podría aplicar un mismo vínculo substancial a mónadas distintas (p. 387), puesto que sólo en virtud de él se harían reales

los fenómenos. En un esfuerzo final por dar coherencia a su nuevo planteamiento, Leibniz compara la relación entre las mónadas, el vínculo substancial y el compuesto orgánico con el fenómeno del *eco*: se dan las emisiones del sonido, que son las acciones de las mónadas; la pared reflectante, que es el vínculo; y el eco, que son las modificaciones de los sonidos, esto es, el compuesto (pp. 436, 446). La substancia compuesta es, pues, el eco de las mónadas; por su sola constitución, una vez puesto, *exige* las mónadas, pero *no depende* de ellas; sólo depende de la mónada dominante «a la que acompaña de manera natural» (p. 464), dice sibilantemente Leibniz. Los sonidos actúan independientemente sobre la pared —cada mónada sobre el vínculo—, pero es éste y no aquéllas *la fuente* de las modificaciones (p. 446). Los sonidos, aunque necesarios para que se produzca el eco, pueden producir diversos ecos si cambia la curvatura de la pared, o sea, si cambia el vínculo, como sería, según Leibniz, el caso de la transubstanciación eucarística de los católicos, de manera que el milagro de la Eucaristía se produciría «salvis monadibus panis et vini». «Aunque —añade Leibniz— los que rechazamos la transubstanciación no tenemos necesidad de tales presupuestos» (p. 307), «y contrariamente a lo que sucede en el ámbito sobrenatural, para la filosofía no necesitamos nada más que las mónadas y sus modificaciones internas» (p. 391), y «discúlpame si lo que te he ido escribiendo sobre este asunto en diversas ocasiones no sea del todo coherente» (p. 440).

Lo fuera o no, se planteara o no Leibniz el problema sólo a modo de *performance* ante el amigo entrañable, es ahora lo de menos; en todo caso —señala la profesora Cubells—, era un problema real de su monadología, sobre la que a todo lo largo de la correspondencia nos ha dejado el filósofo bellas páginas, así como infinidad

de noticias y comentarios sobre los conflictos jansenistas, sobre la autoridad de la Iglesia, sobre China, sobre el cálculo binario, sobre los errores de Hartsoeker, sobre la traducción de la *Théodicée*, etc.

El volumen que aquí se presenta está bien editado, y merece señalarse el riesgo que la Editorial Comares ha asumido con valentía. Aunque se comprende la ascética exigencia y parquedad de los editores, que han sabido permanecer discretamente detrás de lo que presentaban, tal vez habría sido útil un poco más de aparato crítico y, sobre todo, alguna nota más explícita referente a otros escritos de Leibniz, a los que en los textos se hace alusión. Las traducciones, todas ellas, son

muy correctas, y es de alabar el esmero de los traductores por dar fluidez en castellano al difícil contenido y sintaxis del texto latino de la correspondencia con Des Bosses. Sólo me queda felicitar muy cordialmente a los profesores Nicolás y Cubells por su excelente trabajo y hacer votos por que los sucesivos volúmenes de la serie vean la luz con una secuencia razonable. Gracias a estas traducciones el futuro lector en castellano podrá acercarse de manera más ordenada y eficaz al pensamiento de Leibniz.

*Bernardino Orio de Miguel*  
Sociedad española Leibniz  
www.leibnizsociedad.org

## IDEAS Y HERRAMIENTAS

JUAN NUÑO: *El pensamiento de Platón* (Con un prólogo de Ana Nuño), Madrid, FCE, 2007, 202 pp.

En el marco de la nueva colección *Heteroclásica/Pensar en Español*, impulsada en su fase inicial desde el Instituto de Filosofía del CSIC (sobre todo por parte de Javier Echeverría y Roberto R. Aramayo), la editorial Fondo de Cultura Económica —con el apoyo de la Obra Social de Cajasol— ha tenido la acertada iniciativa de volver a hacer accesibles textos de filósofos en lengua española ya clásicos, pero que por esos caprichos o azares de la industria editorial resultaban difíciles de encontrar. Es el caso del libro que deseo comentar brevemente, *El pensamiento de Platón* de Juan Nuño, publicado por vez primera en 1963 por las Ediciones de la Universidad Central de Venezuela, luego, en 1988, reeditado por el mismo Fondo de Cultura Económica (México), y desde

entonces injustamente sumido en el olvido.

Juan Nuño no es un filósofo «exiliado», sino «expatriado», esto es, uno de esos pensadores que se vieron en la necesidad de abandonar la España de posguerra no tanto para salvar el pellejo, cuanto para no perder o malgastar el alma en un ambiente moral e intelectual cuya atrocidad apenas si podemos imaginar los que tenemos la dicha de no haber vivido aquellos tristes años. Son muy bellas y sentidas estas páginas biográficas que Ana Nuño dedica a su padre, y que nos permite reconstruir el periplo vital y los intereses intelectuales de alguien, Juan Nuño, que para muchos de nosotros —me avergüenza reconocerlo— era poco más que un nombre en la cubierta de unos libros, leídos, eso sí, con pasión.

En un principio, *El pensamiento de Platón* se presenta y puede leerse también como una introducción general al fi-

lósofo griego. Sin embargo, no hay que llamarse a engaño, pues textos de estas características los hay de muchos tipos y de muy diverso interés. Simplificando el asunto cabría dividirlos en dos grandes grupos: aquellos que quieren presentar la totalidad del pensamiento de un autor y que con mayor o menor fortuna lo hacen sirviéndose de un hilo cronológico o temático, y aquellos otros que ofrecen una panorámica general porque han sabido encontrar una «idea» en torno a la cual articular no, desde luego, la totalidad del pensamiento del autor en cuestión, pero sí esos hilos a menudo sólo implícitos pero que sirven como una especie de trama sobre la cual cada cual puede seguir tejiéndose esa infinita tela de Penélope que es la filosofía, y más en concreto, por lo que ahora interesa, la filosofía de Platón. El libro de Juan Nuño forma parte de esta segunda categoría.

No hay novedad en afirmar que el interés central de Platón es el hombre, ni tampoco en sostener el carácter fundamental de su teoría de las Ideas. El hilo conductor que Nuño propone y recorre, creo, no debe buscarse aquí, sino más bien en la concepción que propone de ellas. En un primer momento, las Ideas son un mero recurso instrumental, una herramienta de la que Platón se sirve para intentar solucionar toda una serie de problemas heredados tanto de la tradición socrática como presocrática. La centralidad de la teoría de las Ideas —argumenta el autor— no implica que Platón hipostasiara estas extrañas entidades, si es que cabe llamar así a lo que, decía, es sobre todo un útil de trabajo, sobre todo político, pues de esta naturaleza es el problema de la enseñabilidad de la virtud, que ocupa preferentemente a Platón en sus primeros diálogos. «Lo importante de la filosofía platónica es la riqueza y alusiones de su pensamiento; las Ideas son un recurso interno, una teoría subordinada,

con la que discurre sobre los negocios humanos y trata de comprender el mundo» (p. 37).

Sucede sin embargo que llega un momento en el que este «recurso interno» adquiere vida propia. Intentaré explicarme y explicar a la vez la sutil y luminosa propuesta interpretativa del filósofo hispano-venezolano. La teoría de las Ideas, en efecto, ha prestado muy buenos servicios a la hora de explicar, por ejemplo, la inmortalidad del alma o la educación de los filósofos-gobernantes. Platón, sin embargo, a la altura del *Parménides* —esclarecedoras las páginas que Nuño dedica a este importante y difícil diálogo—, cae en la cuenta de que algo funciona mal en su herramienta y, en consecuencia, que siguen presentes los problemas que había querido resolver con su ayuda. Se impone, pues, un alto en el camino para afinar y corregir ese instrumento que tan buenos servicios había prestado y del que Platón en modo alguno está dispuesto a prescindir. Sólo en este momento cobran las Ideas vida propia: «... cuando se presentan dificultades en su aplicación, se pondrá de relieve la necesidad de concentrarse directa y explícitamente en la teoría; sólo entonces (diálogo *Parménides*) pasarán las Ideas a ser objeto digno de estudio por sí mismas» (p. 112). Por eso distingue Nuño dos grandes fases en el pensamiento platónico: una acrítica y otra crítica. La analogía con la evolución de la reflexión kantiana no es forzada, pues en la primera fase, al igual que sucede con el filósofo de Königsberg, Platón se limita a aceptar (acríticamente) las Ideas, señalando su valor e indicando tan sólo que se relacionan con las cosas sensibles que dependen de ellas, pero sin estudiar en modo alguno qué condiciones deben satisfacer para poder cumplir satisfactoriamente su alto cometido.

Durante un largo período de su vida, si se me permite decirlo así, Platón se en-

golfó en este problema —o más bien manójo de problemas— que me atrevería a calificar de metateórico: no está en juego una física sino una teoría de la física, no la realidad en sí misma sino su conformación para que pueda ser dicha (en contra del eleatismo) y para que pueda ser dicha con verdad y necesidad (en contra de los sofistas). No sorprende que Juan Nuño (a fin de cuentas un filósofo de exquisita formación analítica, si bien con intereses y planteamientos que desbordan con mucho esta corriente filosófica) también se engolfe en este momento del pensamiento platónico. «Ahora bien, ese mismo realismo a ultranza de las entidades manejadas instrumentalmente por Platón, va a la larga a desencadenar un cúmulo tal de problemas que obligará a invertir los papeles. Lo que había comenzado a ser empleado como una hipótesis auxiliar para estudiar y resolver otros asuntos, pasará a ser ello mismo objeto de estudio específico y profundo. Se avanza así hacia una fase crítica de la filosofía platónica en la cual, al tratar de solucionar las dificultades inherentes a las Ideas, se perfecciona de hecho la teoría correspondiente, y se perfila definitivamente el pensamiento de Platón en su expresión nuclear: el dominio plenamente metafísico» (p. 120). ¿Dónde queda entonces la inicial preocupación antropológica? ¿Acaso deja de ser Platón, en este momento de su reflexión, un pensador esencialmente político?

No puede olvidarse que en los últimos quince o veinte años de su vida, o sea, mientras escribe el *Parménides*, el *Sofista*, el *Teeteto* o el *Timeo*, Platón también está redactando las *Leyes*, y a menos de suponer una profunda esquizofrenia en su pensamiento cabrá al menos suponer que algo tendrá que ver este diálogo con los citados anteriormente. No puedo en estos momentos detenerme en este interesante problema, pero sí deseo señalar algo que Nuño recuerda en la página 79

de su estudio, que el pensamiento platónico avanza en forma de una creciente espiral que engloba, no sólo los temas políticos con los éticos, sino la totalidad de su pensamiento. En este punto Juan Nuño es un platónico: también su lectura de Platón avanza «en forma de una creciente espiral». En efecto, cuando creíamos que su interpretación se remansaba definitivamente en una lectura de las complejas relaciones entre Platón y Parménides, reaparece, casi inesperadamente, la preocupación antropológica.

«La tarea superior del filósofo» —se lee en la página 160— «consistirá en seleccionar aquellas Ideas que se prestan a su comunicación y proceder, en consecuencia, al descubrimiento de sus relaciones». La tarea, como señalará Aristóteles, está condenada al fracaso, a menos que se cambie de perspectiva y se sustituya la aproximación ontológica estática por un punto de vista histórico y genético, como se hace en el *Timeo*, una historia en el sentido griego de la palabra, esto es, la narración de la historia del universo en su formación racional; y aquí aparece el hombre en su esencial unidad con la naturaleza, pues uno y otra —explica Juan Nuño— «pertenecen a la misma realidad orgánica (el universo) y han sido hechos de acuerdo a similares proporciones» (p. 167). Es lástima que Nuño no se detenga en las *Leyes*, donde igualmente se ofrece una historia, ahora de las formas políticas en orden a explicar las patologías de la convivencia. Tal vez tuviera la intención de desarrollar estas cuestiones en la nueva revisión de Platón que, según nos informa Ana Nuño, deseaba realizar.

*El pensamiento de Platón*, en suma, es mucho más que una introducción, es un auténtico análisis para especialistas de algunos momentos centrales del pensamiento platónico, al hilo del cual emergen sin embargo múltiples cuestiones de

detalle (que aquí he tenido que pasar por alto) que muy bien pueden servir de ayuda a aquellos que se inician en el estudio de este gran filósofo. Raro es el libro que puede interesar a estos dos tipos de lectores. Para finalizar, sólo deseo alentar al Fondo de Cultura Económica, y en particular a su Gerente editorial Ricardo Na-

varro, para que prosiga este interesante proyecto editorial de recuperación de nuestra memoria intelectual, y para que, a ser posible, incluya en él otros textos de Juan Nuño.

*Salvador Mas*  
*UNED*