

Crítica de libros

NEBULONI, Roberto: *Reflessività e coscienza simbolica*. (Reflexividad y conciencia simbólica). Vita e Pensiero, Milán, 2006. 366 pp.

La filosofía reflexiva francesa fue tema de varios ensayos de nuestro autor; y es el tema de su obra *Certezza e azione. La filosofia riflessiva in Lagneau e Nebert* (1984). Y relación tiene también con ella su *Dialettica e storia in Th.W. Adorno* (1985). Merece igualmente destacarse su premiada obra *Ontologia e morale in A. Rosmini* (1994).

Se recogen en el presente volumen nueve densos estudios, hasta ahora dispersos, publicados entre 1976 y 1986. Se abordan críticamente en ellos unas corrientes más o menos simétricas de pensamiento, encarnadas aquí por unos concretos representantes de las mismas. No se contenta Nebuloni con su escrupulosa reconstrucción de los pasajes más significativos y más decisivos para la comprensión del pensamiento filosófico de tales autores. Como fácilmente podrá comprobar el lector, va ofreciendo nuevas perspectivas y abriendo unos horizontes que ellos, en su visión simplemente fenomenológica o puramente imanentista, no llegaron a alumbrar. Reconociendo lo que de válido hay en dichos autores, Nebuloni nos brinda, como doble y enriquecedora propuesta, la reconfiguración del pensamiento sobre el Absoluto y la valoración del poder del lenguaje simbólico, entendido como lugar privilegiado en el que se hace, por así decirlo, palabra fiel la indecible y misteriosa presencia de lo trascendente e, incluso, de lo sagrado. El lector encontrará, pues, en estas páginas una exposición clara y discreta, pero con el rigor y el largo alcance de una reflexión metafísica o metafemenómica. Para Nebuloni, hacer filosofía es, cabalmente, buscar los más hondos y radicales sentidos del ser: un compromiso existencial, pues, antes que un simple ejercicio científico; o, si se quiere, un ejercicio científico con miras a una seria fundamentación existencial.

Bastará un rápido recorrido por los capítulos del presente volumen para descubrir el método aquí utilizado por Nebuloni, así como para reconocer la validez de dicho método y sus resultados. El primer capítulo, titulado «Dialéctica y transcendencia. Excursus sobre Hegel y Adorno» (pp. 3-32), no es simplemente una confrontación entre una dialéctica *positiva* (Hegel) y otra *negativa* (Adorno). Constituye un original, agudo y profundo análisis que, como crítica adorniana al panlogismo de He-

gel, se convierte en toda una lección de pensamiento abierto y enriquecedor, que no se limita, pues, a la simple y fácil comprensión de las aporías o contradicciones que pueda presentar la realidad. Incluso, lo característico de tal lección –sea contra Adorno, sea tomando en consideración lo por él impensado– es recabar aquí o descubrir una vía con miras a replantear el tema de la *trascendencia*, dentro, evidentemente, de las siempre limitadas posibilidades de una conciencia finita, destacando precisamente en el caso entre dichas posibilidades el decisivo papel que desempeña la *simbolicidad*. Lo cual irá transparentándose a lo largo de todos estos capítulos.

Y es ya, inicialmente, lo que en el segundo capítulo, titulado «La obra de arte, símbolo y enigma. Apuntes sobre la estética de Th.W. Adorno» (pp. 33-113), aborda Nebuloni en profunda reflexión sobre la *simbolicidad*, como transparente participación de la verdad y como forma, por consiguiente, finita, sí, pero capaz de dar expresión y horizonte a la *trascendencia*. Ya es significativo que Adorno vea en «la música una figura del nombre divino» (p. 112). El adorniano y paradójico programa de una «hermética iluminista» no dejaría, pues, de cuestionar su estatuto de simple crítica *negativa* o determinada negación de lo existente. Se trata, por tanto, de reconocer y valorar esos dos momentos dialécticos de toda auténtica obra de arte, así como de todo pensamiento: «la idea, por una parte, del nombre divino» y la conciencia, por otra, del «siempre vano intento de nombrar las cosas mismas». La adorniana definición del arte como «magia liberada de la mentira de ser la verdad» deberá, pues, entenderse únicamente como magia liberada de la mentira de ser *toda* la verdad. Porque sin referencias a la verdad, a una verdad que *trasciende* el puro dato presente, el arte pierde toda su magia y se hace totalmente incomprensible. La definición adorniana podría, pues, y hasta debería formularse, a la inversa, diciendo que el arte es referencia a una verdad liberada de la mentira de ser pura magia. ¿No es ya de por sí significativo que todo artista conciba su obra de arte como *metáfora* del acto creador o, más exactamente, como acto del amor creador? (cf pp. 112-113).

Tal tensión –insoslayable tensión– hacia lo divino, por una parte, y su irrepresentabilidad, por otra, es ya el tema del tercer capítulo, que lleva como título «Materialismo y muerte. El pensamiento de Horkheimer sobre religión» (pp. 115-142). Nebuloni descubre en los escritos de este autor hebreo claros y serios indicios teóricos de una superación, incluso de una integración de la *Teoría crítica*. Integración que, en todo caso, solamente podría hacerse viable en la medida con que esa presentación criticista de la *dialéctica negativa* acepte como verdad de base el presupuesto *positivo* que fundamenta y confiere valor a toda dialéctica. Nebuloni lo va haciendo comprender. Atención especial merece el pensamiento de Horkheimer sobre la religión, que él define como «conciencia de la relatividad o no-

absoluteidad de lo existente y como *nostalgia* de una consumada y perfecta justicia». Pero ¿sobre qué base puede una razón incapaz de vislumbrar lo trascendente llegar a emitir un juicio acerca de la no-absoluteidad del presente y aspirar a una justicia perfecta? (cf p. 142). Un tanto a estilo kantiano, el último Horkheimer reconoce, como postulado de una vida moral, la necesidad de un referente Absoluto y trascendente al actuar humano, por más que no reconozca en él al Dios de las religiones. No deja, sin embargo, de ser significativo que en el último periodo de su vida, y como despidiéndose de ella, declare: «¿sabéis qué le diré al Padre Eterno al preguntarme, un día, sobre la idea que me hice de esta vida? Señor, le diré, ha sido una verdaderamente interesante experiencia. Pero ¡ay de mí! debo añadir también que un tanto complicada y fatigosa» (p. 142).

Como fácilmente se podrá comprobar, en este contexto viene ambientado el cuarto capítulo, titulado «Crisis del *eros* y crisis de la civilización en el pensamiento de Herbert Marcuse» (pp. 143-169). Partiendo de dicha crisis del *eros*, como crisis esencial del hombre contemporáneo, se pregunta Nebuloni por la posibilidad de una renovada constitución antropológica. Asumiendo la marcusiana utopía de un *eros* liberado mediante una «sublimación no represiva», y hasta aceptándola como sigla de un humanismo radicalmente renovado, Nebuloni está exigiendo al mismo tiempo el ejercicio de una fundamentación racional de la existencia. Con lo que viene también aquí a dibujar una perspectiva metafísica y abierta a la *trascendencia*. En efecto, únicamente no concibiendo al Absoluto como el totalmente Otro que, al intervenir en la vida humana, anulara al hombre, o no concibiéndolo como simple hipótesis ideológica que tan sólo sirviera para mantener un estado de cosas injusto, puede ser descubierto y afirmado como una trascendencia que impulsa al hombre hacia su incesante y profunda renovación. La dialéctica podría, pues, encontrarse con la metafísica (cf pp. 166-167). Porque –como ya el mismo Adorno fuertemente lo subrayara– la dialéctica vive y se mueve en un horizonte abierto de posibilidades. Que es lo que parece no haber comprendido Marcuse. Y, por supuesto, al negarse a toda búsqueda ontológica y desentenderse del problema metafísico, se inscribe él en ese largo proceso de pensamiento que llegó a concebir la realización del «reino de Dios» en la historia como exclusiva obra de la mano del hombre. Y esto siguiendo la estela de aquel optimismo racionalístico-burgués que –aunque sobre otras bases– hizo ya suyo el marxismo (cf p. 167).

La ya aludida vía del siempre posible encuentro de la dialéctica con la metafísica bien puede concretarse en la lectura simbólica de la realidad. Se comprende el por qué del capítulo quinto, titulado «Realidad múltiple y simbolismo en Alfred Schutz» (pp. 171- 190). Schutz define al hombre como «animal simbólico» (p. 183). Y afirma explícitamente que «signo y símbolo son medios a través de los cuales trata el hombre de llegar a pactos

con sus múltiples experiencias de la trascendencia», es decir, con lo que supera, a todas luces, toda directa y más inmediata percepción (p. 179; cf pp. 182- 183). Sobre esta base, hace Nebuloni un recorrido analítico e iluminador por las vías que, partiendo de Husserl, llevaron a Schutz a esbozar una doctrina sobre la simbolicidad: vías que «a través de imágenes y de aprehensión analógica» culminan –aunque Schutz no lo lograra del todo– en una ulterior metafísica, en una trascendencia que, si bien infinitesimalmente, no deja de hacerse familiar en la conciencia de lo cotidiano.

Los siguientes capítulos se centran ya en la denominada *filosofía reflexiva*, algunos de cuyos aspectos fue nuestro autor el primero en abordar con agudo y crítico análisis. Concretamente, «La filosofía sin Absoluto de Pierre Thévenaz» es el capítulo sexto (pp. 191-233). Se le ha definido a Thévenaz como «exégeta de la razón» a la que otorgará él una plena autonomía. Toda su obra es una «crítica de la razón» (cf pp. 191-192), en busca de un *primum* sobre el que fundamentar el saber y la certeza, pero sin poder nunca afirmar si es ese «primer principio el que fundamenta el inicial acto reflexivo o si es tal acto inaugural el que constituye tal principio» (p. 194). Frente a las antiguas metafísicas, que él denomina «metafísicas de la exterioridad» y que sostenían poder hallar una garantía de verdad y de certeza en una realidad absoluta y trascendente a la razón –el ser de Dios–, Thévenaz se adhiere a las metafísicas de tipo cartesiano y kantiano que hacen de la razón el principio y el término de toda reflexión, en orden a garantizar la certeza en el ámbito de una «trascendencia hacia dentro» (p. 197). «La cuestión sobre el Absoluto se plantea, pues, y se resuelve dentro del sujeto», de suerte que «pensar el Absoluto no podrá ya en adelante significar sino su relación con el pensamiento» (p. 201). El Absoluto queda, pues, «desrealizado» y sin autonomía o independencia entitativa, si bien sigue vigente su noción como «concepto-límite», como elemento estructural de nuestra conciencia (cf p. 202). Analizando críticamente textos y textos, va explicitando Nebuloni una larga serie de interrogantes que dejan al descubierto el carácter aporético del pensamiento de Thévenaz. He aquí, entre otros muchos, algunos interrogantes a cuya respuesta va Nebuloni abriendo caminos. Que la razón deba, por una parte, según Thévenaz, ir renovando la conciencia de sí misma y profundizar el *Cogito* para alcanzar la propia verdad, y que deba, por otra parte, «mediante una conversión al más acá», tomar conciencia de su historicidad y contingencia, de su ser en situación, ¿no son dos movimientos un tanto incompatibles? Ese Absoluto como «concepto-límite» ¿no deberá precisamente su *vigencia* a la esencial estructura metafísica de la razón humana? ¿No estará ya implicando una presupuestal referencia al ser, positivamente entendido, como insustituible condición posibilitadora de todo el proceso del conocimiento? ¿No juzga la razón humana de lo negativo y lo relativo en virtud

de su congénita relación con lo positivo y con un entitativo Absoluto? De lo contrario, y por muchos esfuerzos que haga la filosofía reflexiva de Thévenaz, «no podrá ahuyentar el fantasma del relativismo ni del subjetivismo, ni su implícita contradictoriedad» (pp. 229-233).

El capítulo séptimo lleva como título «Existencia y significación en la filosofía reflexiva de Gabriel Madinier» (pp. 235-268). La *reflexión* viene definida por este autor como «el acto que busca y encuentra el Espíritu en las cosas y que, mediante un salto desde la multiplicidad hasta la unidad, trata de comprender esa misma unidad como origen de la diversidad» (pp. 236-237). Para Madinier, el método reflexivo se distingue tanto del método empírico como del método metafísico propio del intelectualismo, ya que ni uno ni otro llegan a la raíz de la realidad por no hacerse cargo de la auténtica relación con el *yo*. Sólo desde tal relación podrán básicamente alumbrarse características, posibilidades, vocaciones, límites, que, por otra parte, sólo el método reflexivo sería capaz de explicitar y hacer comprender. El *yo* escapa a toda observación empírica por no ser un *objeto*, y escapa a toda abstracción por no ser una naturaleza (cf p. 257). El hombre, según Madinier, es puro ser de significaciones, de suerte que, haga lo que haga, «todo es en él signo de su Espíritu, sin jamás sincronizar con la oscura inspiración que lo anima y orienta» (p. 241). En dicha «oscura inspiración» ve sobre todo Madinier la impulsiva tendencia a encontrar el sentido unitario del ser sobre la base de criterios y valores que el sujeto no encuentra en el mundo, sino dentro de sí mismo, en la propia índole racional y espiritual: valores que son, no tanto «objetos de intuición», cuanto «exigencias que la conciencia debe incesantemente profundizar», y de las que cabe afirmar que, «más que conocerlas, es en ellas donde se va uno reconociendo a sí mismo» (p. 241). De ahí nace, cabalmente, la *reflexión*, que «constituye para el sujeto un retorno al ser, el principio por el que es juzgado el *yo* mucho más de lo que con él puede juzgar este mismo *yo*» (p. 255). El ser viene, a su vez, interpretado en la experiencia moral como Bien, como Uno, como afirmación absoluta que garantiza todas mis afirmaciones, las sostiene y, en cierto modo, las constituye. En tal experiencia moral –incluso y más inmediatamente en la experiencia estética– tal afirmación constituye un principio de unificación del *yo* no sólo dentro de sí mismo, sino también con los demás hombres y con todas las cosas (cf p. 255). Madinier define esa experiencia espiritual –así como el carácter del pensamiento reflexivo sobre el ser– como «simbólica». Es el análisis reflexivo sobre la simbolicidad de las realizaciones humanas el que le permite a Madinier iluminar la relación de la conciencia humana con el Absoluto del que forma parte y del cual es un momento, pero que, dado su carácter absoluto, la trasciende y la sumerge en el misterio. ¿Cómo se configura, dentro de este enfoque, la relación entre el sujeto y

esa unidad absoluta que lo constituye y a la que tiende? Y aquí es donde surgen las aporías, incluso las incompatibilidades, del pensamiento de Madinier que Nebuloni va poniendo de relieve, iluminando las vías de solución en orden a «afirmar al mismo tiempo la referencia de la conciencia al Absoluto trascendente y rechazar toda identificación de la una con el Otro» (p. 256). Hay que «inventar un vínculo entre una y Otro, el más íntimo posible, pero que garantice la autonomía propia de la persona espiritual» (ib.). Madinier individualiza ese vínculo en una referencia *simbólica* y en una relación de *creación*, pero simbolicidad y creación de conciencia que excluyen toda objetividad y que no pueden de ninguna manera pensarse como «modo-sustancia». También aquí va explicitando Nebuloni aporías e iluminando cómo superarlas.

El capítulo octavo lleva por título «Jules Lagneau: la raíz moral de la certeza» (pp. 269- 310). Según Lagneau –denominado un «nuevo Sócrates» por su peculiar método de filosofar–, la filosofía no es sino «reflexión que termina reconociendo su propia insuficiencia y la necesidad de una acción absoluta que parte de dentro» (p. 305). Su intento es hallar una unidad de pensamiento a través de sus diversos momentos y dar un paso definitivo desde las fuentes de la sensación-intuición hasta esas otras más profundas de la espiritualidad creadora, a fin de recuperar racionalmente esa unidad de lo humano que en Kant había quedado todavía escindida entre momento teórico y momento práctico (cf pp. 270-271). Ante su insuficiencia para aproximarse de forma puramente teórica a la realidad, «la filosofía reflexiva es búsqueda de esa realidad mediante la reflexión, sí, pero no menos mediante la realización» (p. 305). No es, pues, casual que llegue Lagneau a definir la certeza como «una acción absoluta que brota de dentro»; la reflexión «debe, pues, completarse en la realización» (p. 271; cf p. 305). Y es que, como lo subraya el mismo Lagneau, «la necesidad de razón, de unidad, de sistema, estoy por decir que de Absoluto, no es sólo el más bello carácter del hombre; se puede decir que es el hombre todo entero» (p. 275). Pero ¿cómo entiende Lagneau ese necesario Absoluto? No como ser, ni como bien, ni como objeto de puro pensamiento, ni como objeto de voluntad, sino como objeto de sentimiento, o más bien como sentimiento: como «sentimiento de unidad» (p. 305). Afrontar, a su vez, el tema de *Dios* no es para Lagneau ejemplificar el propio método reflexivo a propósito de un tema de particular interés; significa más bien llevar hasta sus últimas profundidades la búsqueda del pensamiento. El problema de Dios, en una palabra, es el problema del valor Absoluto del pensamiento (cf p. 293). También aquí, con larga y profunda mirada, muestra Nebuloni hasta dónde podría haber llegado Lagneau si no hubiera partido de una concepción demasiado pobre del ser, reducido al estatus de cosa o de esencia, a realidad inmutable y sin relaciones, y si hu-

biera dado valor ontológico al Absoluto, que él mismo mostrara ser la fuente y el término del pensamiento (cf pp. 306-310).

El capítulo final se titula «Nabert y Ricoeur: la filosofía reflexiva desde el análisis concienzial hasta la hermenéutica» (pp. 311-351). Por su empeño en llevar hasta sus extremos límites la filosofía reflexiva, se le ha considerado a Nabert como «el más representativo exponente» de la misma (cf p. 311). El método nabertiano consiste en aplicar el análisis reflexivo no sólo al conocer, sino también al actuar, como única vía de superación del puro intelectualismo y del estéril irracionalismo. La filosofía reflexiva sería, pues, una «filosofía de la inmanencia trascendental» (p. 313), en su sentido «positivo» y «negativo». *Positivamente*, significa que el discurso filosófico sobre la conciencia indaga las condiciones de posibilidad de las tensiones que la anima, de sus afirmaciones, sus sentimientos, sus conflictos. *Negativamente*, significa quedar radicalmente excluida de su ámbito de reflexión toda referencia a cualquier realidad trascendente (cf ib.). Los textos nabertianos aparecen en constante polémica con la ontología y metafísica tradicionales, según las cuales la realidad de un ser Absoluto y trascendente es compatible con la realidad del mal. Tal ser Absoluto es, según Nabert, totalmente «ilusorio» (ib.). Se conciba como se conciba, «el mal es difícilmente conciliable con la existencia de un Dios objetivo, omnisciente y todopoderoso» (p. 315). En sus últimos escritos se plantea el tema de *Lo divino y Dios*. «¿Qué puesto queda para la idea de lo divino cuando se acepta la primacía del puro sujeto, del puro yo, de la inmanencia trascendental?», se pregunta Nabert. Y su respuesta es que lo divino no es atributo de un ser Absoluto, sino una dimensión límite de la conciencia, y solamente como tal se puede hablar «sensatamente» de lo divino. Es un «a priori» de nuestro mismo proceso reflexivo, y debemos dejar sin respuesta la cuestión de una correspondencia entre tal «a priori» y un existente subsistente en sí (cf pp. 317 ss.). Reconociendo lo que la filosofía reflexiva nabertiana tiene de positivo y asumible bajo su aspecto fenomenológico, Nebuloni la ve falta de «engranaje ontológico» y pecando de «fideísta» (p. 328). Se ha basado la solución del movimiento concienzial en la simple capacidad de clarificación introspectiva, por parte del sujeto, más que en el alumbramiento de un estatuto ontológico incontrovertiblemente atestiguado por la razón. Explicitando también ahora una serie de interrogantes que ponen al descubierto los vacíos del pensamiento nabertiano, va Nebuloni iluminando el acceso a un Absoluto personal y subsistente que, aunque misterioso, da su sentido último al sujeto humano. *Sentido y misterio* –según la terminología de Ricoeur– no se excluyen necesariamente. Su implicación remite a una concepción analógica del ser, que Nabert tiende a excluir (cf pp. 325-331).

Tras este excursus sobre Nabert, analiza Nebuloni el pensamiento de Ricoeur, profundo conocedor de la obra nabertiana, a la que reconoce

deber no poco. Sin embargo, la filosofía reflexiva que propicia es muy distinta. No se limita a simples conclusiones sobre la subjetividad y la conciencia. A través de un proceso dialéctico, adquiere su pensamiento valencia rigurosamente ontológica. Lo cual aparece con claridad meridiana en sus últimas obras. Si bien ya desde sus primeros escritos reconoce la necesidad de llevar el discurso filosófico más allá de los límites que le fijara una filosofía simplemente reflexiva. En su obra *Finitud y culpa*, por ejemplo, alude explícitamente al pensamiento nabertiano sobre el mal y declara insuficiente toda concepción puramente «ética» del mal. También aquí la aplicación y valoración del signo adquieren valencia *ontológica*: «el símbolo nos habla fundamentalmente como índice de la situación del ser humano en el ámbito del *ser* dentro del cual se mueve, existe, quiere, actúa (...). El símbolo obliga a pensar que el *Cogito* está dentro del ser y no a la inversa (...). El ser que se hace presente en el *Cogito* debe, pues, descubrir que el acto mismo por el que se llega a la totalidad sigue participando de ese ser que lo interpela en todo símbolo» (pp. 332-333). Admitiendo, con Nabert, que «comprender es comprenderse», Ricoeur declara, a la vez, que comprenderse no es una percepción directa de sí mismo «por la vía corta de la conciencia»; lo es solamente «por la vía larga de la interpretación ontológica de los signos» (p. 334). Es, pues, reconocer la necesidad de una interpretación menos idealista y más ontológica del *Cogito* como sujeto concreto. Así es cómo la problemática de la reflexión tiende a superarse en problemática de la existencia. A través de la radical valencia del símbolo se logra así un engranaje ontológico-metafísico que permite superar la dimensión de lo trascendental por la de lo trascendente. Sobre estas bases y tales presupuestos va completando Nebuloni el pensamiento de Ricoeur en lo que tiene de común con la filosofía reflexiva y en lo que le caracteriza como original, basado en una hermenéutica y una ontología (cf pp. 335 ss.).

Resumiendo: salvo Ricoeur, los demás autores se han apoyado en conceptos demasiado parciales y unilaterales. Cabalmente, Nebuloni –tomando en serio las aportaciones de la filosofía reflexiva, pero lejos de todo eclecticismo o facilón sincretismo– ha querido hacer ver cómo las distintas parcelas de la realidad se interpretan mejor por medio de dos conceptos –que aparentemente antagonicos se convierten a la larga en complementarios dentro de un movimiento dialéctico mental– que por medio de un solo concepto. Con precisión y con todo rigor metafísico ha ido clarificando los vínculos entre inmanencia y trascendencia, entre lo que podría denominarse principio de contradicción mágica y el de no contradicción de la mentalidad lógico-metafísica.

M. Díez Presa

COMENIUS, Johann Amos: *Antisozinianische Schriften*. (Escritos antisocinianos). Primera traducción alemana de Erwin Schadel en colaboración con Jürgen Beer, Horst Bulitta, Regine Froschauer, Otto Schönberger. Introducción y notas de Erwin Schadel. Peter Lang, Francfort, 2008. 1272 pp.

El profesor Erwin Schadel dirige con gran competencia y eficacia el centro de investigación de la Universidad de Bamberg «Interkulturelle Philosophie und Comenius Forschung –Filosofía Intercultural e Investigación sobre Comenio—. Su nombre no es desconocido para los lectores de *Diálogo Filosófico*. Forma parte del cuadro de colaboradores de nuestra revista y hemos recensionado varios libros suyos. En el año 2004 publiqué en nuestra revista una información sobre dos libros que contenían dos breves textos de Comenio (*Discurso dirigido una vez más al Barón Wolzogen* y *El ojo del corazón*), acompañados de un amplio comentario de Schadel, hasta el punto de que pueden ser considerados, gracias a tal comentario, como una verdadera introducción al pensamiento comeniano.

Su promoción de la investigación de Comenio ha producido un nuevo fruto: la traducción alemana de los *Escritos antisocinianos* de Comenio. Es una extensa obra dividida en tres partes. La primera parte comprende cuatro escritos: *Alocución repetida al barón Wolzogen*; *El Dios uno de los cristianos, el Padre, Hijo y Espíritu Santo*; *La cuestión de si nuestro Señor Jesucristo resucitó de entre los muertos por su propio poder*; y *La escritura de la paz de los servidores de la paz*. La segunda parte recoge dos escritos: *El ojo de la fe y Teología natural*. En la tercera parte aparecen traducidos cinco escritos: *La repetida escritura sociniana de la paz*, *El espejo del socinianismo*, *La tercera exhortación*, *Carta a la Facultad de Teología de Utrecht* y *Apéndice: a la derecha y a la izquierda*.

Un análisis detallado de lo que Comenio expuso en cada uno de esos escritos nos llevaría a descubrir los resortes últimos de la situación histórica que le tocó en suerte y de su propio pensamiento teológico, filosófico y pedagógico. Pero ese objetivo desborda las pretensiones de esta breve recensión. Baste indicar que constituyen un buen camino para valorar el peso del pensamiento trinitario en la obra de Comenio. Éste nos expone ampliamente en ellos por qué no se dejó convencer por los socinianos, que parecían representar el ala progresista de la cultura europea, pudiendo ser considerados como los precursores de la Ilustración racionalista.

La introducción de Schadel nos ayuda a situar estos escritos en la biografía de Comenio, en el contexto intelectual de su tiempo y en su proyección hacia el futuro, hasta el momento actual. Fueron publicados en latín, del año 1659 al 1662, en Ámsterdam. Recuerdo que los socinia-

nos eran unos críticos racionalistas de la Trinidad. Comenio los conocía desde su primera juventud y repetidas veces pretendieron atraérselo.

Su desafío le obligó a elaborar unos escritos que pueden entenderse como un elocuente testimonio de una intensa lucha espiritual en la que Comenio intentó escudriñar «la base ontológica de la libertad racional como condición imprescindible para la comprensión de los pueblos y la globalización pacífica» (p. 19). Es decir, no podía aceptar la crítica sociniana de la Trinidad reflexionada filosóficamente, porque constituía la base onto-analógica de su propio proyecto universal de reforma de la cultura y del cristianismo, más allá de las fronteras confesionales. Estaba convencido, por tanto, de que el antitrinitarismo de los socinianos ponía en peligro su pansofía, base filosófica de su reforma educativa.

Nos podemos preguntar por qué el profesor Erwin Schadel ha manifestado a lo largo de su trayectoria académica un especial interés por el pensamiento de Comenio. Creo que no es difícil sospechar las razones que le han impulsado a ello, en la línea de su maestro Heinrich Beck: la defensa comeniana de la Trinidad y la fácil aplicación de sus intuiciones al diálogo intercultural, a la promoción de una paz creativa en nuestro mundo. Con esta traducción ha querido también poner a disposición del mundo culto alemán un camino de penetración en un modo razonable de explicar las desviaciones que han conducido al agnosticismo y al ateísmo a muchos contemporáneos, y un instrumento para potenciar una postmodernidad, no relativista, con fundamentos consistentes.

Ildelfonso Murillo

MARCHÁN, Simón (comp.): *Real/virtual en la estética y la teoría de las artes*. Paidós, Barcelona, 2006. 270 pp.

Los estudios aquí recogidos son las ponencias del primer encuentro iberoamericano de Estética y Teoría de las artes, bajo el título *Real/virtual*, celebrado en los primeros días de marzo de 2004 y organizado por el Centro de Estudios hispánicos e iberoamericanos de la Fundación Carolina en colaboración con la Facultad de filosofía de la Universidad Nacional de Educación a Distancia. Lo real y lo virtual vienen a representar dos modos enfrentados de existencia que, con el rechazo platónico del arte como simple imitación, propician en el campo de la Estética –con las consiguientes derivaciones en la teoría de las artes– dos concepciones distintas de la misma. Durante los últimos años se acusa en las realizaciones artísticas un llamativo desdoblamiento entre artes que pretenden levantar acta de lo real y artes que se despliegan en los ámbitos más flotantes de lo virtual.

Los estudios aquí recogidos representan unas reflexiones que bien pueden calificarse de pioneras sobre unos temas en los que parecen tener una exclusiva los autores anglosajones. Se divide la obra en tres partes. Bajo el título *Preludio estético*, la primera parte aborda los retos que plantean a la reflexión estética las tensiones entre lo real y lo virtual, tomando como premisa la transición de una estética de la recepción a una estética de la participación, así como las implicaciones que ello supone para la disciplina y las prácticas artísticas del retorno de lo real y la inmersión en lo virtual y la reorientación de las actuales estéticas del comunicar en el sentido de una nueva ilustración y de los cambios que se están dando en la estética de la era de la globalización.

Bajo el epígrafe *Escenarios de lo real*, en la segunda parte se analizan ciertos retornos en diferentes marcos geográficos, tal y como se manifiestan en las redefiniciones frente a las nuevas configuraciones espaciales y sociales, en el caso del arte brasileño, en el régimen crítico-estético del arte, en el contexto de la diversidad cultural y las políticas de la identidad, en la trascendencia de lo real al estilo de los primitivos, en el regreso social de los sujetos no del todo exento de simulaciones en la estética y en las artes.

Bajo el título *Inmersiones en lo virtual*, en la tercera parte se transpasan, en cierta manera, los umbrales de los campos apenas explorados de la virtualidad, a través de unos descentramientos provocados por la antropología, por las tecnologías reproductivas y las telemáticas en el tránsito del museo ilustrado a su nuevo papel como «operador de conectividad», en expresión de su respectivo ponente (cf p. 175), así como por el potencial de los programas informáticos que generan paisajes virtuales de la naturaleza, por la imagen de síntesis del *net art*, por la ontología de los efectos especiales o por la problemática de la casa del futuro en el ciberespacio.

M. Díez Presa

NIETZSCHE, Friedrich: *Correspondencia II: abril 1869-diciembre 1874*. Trotta, Madrid, 2007. 588 pp.

Son seis los volúmenes que irán publicando la conservada correspondencia de Nietzsche entre los años 1850-1889. Este segundo volumen recoge sus 411 cartas escritas durante su estancia en Basilea desde abril de 1869 hasta finales de 1874. En Basilea seguirá hasta fines de 1879. La correspondencia de esta última etapa aparecerá en un tercer volumen.

Tercera ciudad más importante de Suiza, Basilea está geográficamente situada en el punto de confluencia de Suiza con Alemania y Francia. Abraza las orillas del Rin y es foco transmisor de la herencia de los aludidos Estados en su moderno y latino nombre de *Regio TriRhena*. Aquí se encuentra su antigua Universidad en la que, desde 1869 a 1879, desempeñará Nietzsche la cátedra de Filología clásica. Basta ya recorrer su interesante y llamativa correspondencia recogida en el presente volumen para percatarse, por una parte, de su talante más humano y, por otra, de esas novedades y, sobre todo, de esas contradicciones que van dejando al descubierto su agudeza, sí, pero con unos rasgos de hombre irónico y sarcástico, hiriente y acusador, resentido y reaccionario. Dada su temprana edad, tal vez no estaba preparado para lo que fue encontrando allí. Tuvo que hacer un no pequeño y prolongado esfuerzo para superar situaciones de intriga, algunas académicas y otras sociales. Pero, como lo subraya Parmeggiani, «el factor determinante» que marca de manera definitiva su estancia en Basilea fue «la constante contradicción que experimentará entre profesión y vocación» (p. 11): algo que, como se irá viendo, no deja de reconocer el mismo Nietzsche (cf carta 118, pp. 182-184). Y esto que vino a suscitar en él cierta incomodidad, terminará por dar paso a su enfermedad y por apartarle definitivamente de la vida y actividad universitarias. Y, como claramente lo refleja aquí la correspondencia, bien puede dividirse este sexenio de estancia en Basilea en dos períodos, con una fecha más o menos decisiva entre uno y otro.

El primer periodo, desde abril de 1869 hasta el 22 de mayo de 1872, con sus correspondientes vicisitudes, está caracterizado por su sintonía y su íntima amistad con Richard Wagner, ensayista también y escritor fecundo –un ejemplar de cuyas obras literarias, con dedicatoria del mismo Wagner, se conserva en la biblioteca de Nietzsche (cf nota 694, p. 540)–, a quien le pide siga siendo siempre su «mistagogo en las doctrinas secretas del arte y de la vida» (carta 79, p. 143), reconociendo, al mismo tiempo, deber «los mejores y más elevados momentos de la vida a su nombre» (carta 4, p. 57). En su carta de 18 de noviembre de 1870 le declara: «Cuán importante ha sido para mí conocer su filosofía de la música –lo cual significa *la* filosofía de la música en cuanto tal– se lo podría dejar claro particularmente en un ensayo que escribí para mí este verano, titulado *La visión dionisiaca del mundo*» (carta 108, p. 168). En carta a su amigo E. Rohde, de 9 de noviembre de 1868 –recogida en el primer volumen con el número 599– explica Nietzsche el origen de esta amistad y «el entusiasmo completamente indescriptible que experimentara oyendo a Wagner hablar de Schopenhauer como de «el único filósofo que había comprendido la esencia de la música». Cronológicamente, la aludida fecha de 22 de mayo de 1872 lo es del acontecimiento cultural y artístico de mayores consecuencias que tuvo lugar en Alema-

nia entre 1868 y 1874, así como de otro acontecimiento, con hondas repercusiones en la vida de Nietzsche, a saber, los festejos de Bayreuth para la colocación de la primera piedra del futuro teatro para los festivales wagnerianos.

Por esta época –concretamente a finales de octubre de 1871– publica Nietzsche su primera obra titulada *El nacimiento de la tragedia desde el espíritu de la música*, que dará un vuelco radical al estilo tradicional de la filología. A finales de 1870 le informaba a su amigo Rohde sobre el plan de «ruptura con la filología existente hasta ahora y su perspectiva futura» (carta 113, p. 175). Y es lo que se hace realidad en dicha obra, que condensa toda una nueva interpretación del procedimiento filológico, partiendo esencialmente de un replanteamiento del quehacer de esta disciplina. Contra lo que se había venido haciendo hasta entonces, lo que subyace a la actividad filológica es, según Nietzsche, una esencial concepción *filosófica* del mundo: visión *dionisiaca* (cf carta 108, p. 168). De ahí que todo problema relacionado con la interpretación o la crítica sólo encuentre solución en y desde la *filosofía* y, como consecuencia, desde lo que debe constituir su base: el *arte*. La filología venía a quedar así relegada a un segundo plano. Para ser creativa debía abandonar, pues, el riguroso método científico y sustituirlo por una actitud intuitiva guiada, sobre todo, por la *pasión*. La filología tradicional debía, por consiguiente, ceder el paso a la «filología filosófica». ¿Desaparecería así «la náusea filológica» que, poco antes de la publicación de su obra, decía él *dominarle?* (cf carta 132, p. 197).

Así es como lo que tanto Wagner como Nietzsche perseguían no era sino fundar algo así como una nueva «religión». Sólo que lo intentan por caminos diferentes, incluso incompatibles. En efecto, Wagner era más teatral: su mundo es el del tablado escénico. A Nietzsche, en cambio, le fascina la mascarada teatral de origen *dionisiaco*, dada su ya aludida visión dionisiaca del mundo. Con razón se ha podido afirmar que Nietzsche no pretendía sino algo así como la cuadratura del círculo: mostrar a la vez la *nada* que se esconde tras la máscara teatral y comprobar ese *nihilismo* mediante la afirmación positiva de una buena nueva religiosa. Y así es como, finalmente, viene a hacerse imposible la relación entre dos espíritus, que no dejaban, por otra parte, de necesitarse en su misma incompatibilidad: el *filósofo* que domina el cambio de siglo y el *artista* postromántico por excelencia que hiciera del *drama musical* una forma elevada al rango de verdadera *religión del arte*. A Nietzsche le faltaba aquello de lo que rebosaba Wagner: la *música*. En efecto, sus composiciones musicales no daban la dimensión debida, por falta de inspiración y sobra de conceptualismo. Y el mismo Wagner vendrá a refutarlas. Y así es cómo del entusiasmo por el drama musical wagneriano pasará a convertirse Nietzsche en el censor que anatematizará la mú-

sica wagneriana al calificarla de *decadente*. A partir de 1872, su relación con Wagner va pasando a un segundo plano. La composición de *Parsifal* fue el detonante de la ruptura definitiva.

En este mismo año, y dentro de este mismo contexto, tiene lugar un nuevo evento que pone ya en manifiesta crisis la vocación musical que, desde su adolescencia, había sido para Nietzsche una expresión fundamental de su personalidad y una fuente de satisfacción personal: «Con mi música le dice a Hans von Bülow— consigo dominar mi estado de ánimo que, insatisfecho, sería quizás más peligroso» (carta 268, p. 349; cf carta 269, pp. 350-351). Esperando hallar apoyo en el aludido Bülow—que a mediados de ese año había dirigido la representación del drama wagneriano *Tristán e Isolda*, que le transmitía a Nietzsche una «fuerza sanadora» (cf carta 240, p. 312)—, le envió éste la partitura de su *Meditación sobre Manfred* (cf carta 240, p. 311). Bülow calificó la composición de «un delito contra la música» (cf notas 671-672, p. 540). Y le invitaba a abandonar absolutamente cualquier intento de composición musical. Lo cual dejó a Nietzsche profundamente herido en su autoestima. Desde ese momento —le dice a su amigo Rohde— «me he sumergido en un horror tal hacia mí mismo que ya no consigo tocar el piano» (carta 249, p. 324).

Y la crisis se acentúa más aún ante las reacciones adversas que provocara su publicación de *El nacimiento de la tragedia desde el espíritu de la música*, cuyo escrito confiaba «se vendería mucho» (cf carta 168, pp. 333-334), si bien temiendo «siempre que los filólogos *no* lo querrán leer a causa de la música y los músicos a causa de la filología y los filósofos a causa de la música y de la filología» (carta 170, p. 237). Y así fue, efectivamente. Por muy «magnífico» que Wagner considerara tal escrito, el caso es que, a las pocas semanas de su publicación, pudo comprobar Nietzsche el absoluto vacío que le fuera haciendo el mundo académico y la feroz crítica proveniente de los ámbitos privados, como él mismo lo declara al amigo Rohde (cf carta 192, p. 260). En carta a Wagner, le dice: «De improviso he llegado a tener tan mala fama entre mis colegas (...), que hasta el número de filólogos que iba en constante aumento, ahora de repente es como si hubiesen desaparecido (...). Todos me condenan» (carta 274, p. 358; cf carta 324, p. 424). Y no sólo en Basilea. La ola se hizo más expansiva. «En Leipzig sólo se oye *un* juicio sobre mi libro», calificado de «auténticas absurdidades que no sirven para nada; alguien que ha escrito esas cosas está muerto para la ciencia» (carta 265, p. 344; cf carta 274, p. 358). La airada reacción de Nietzsche queda bien patente, al decir: «He renegado de una vez por todas de esa gentuza» (carta 244, p. 318), a la que califica de «nido de víboras envidiosas y malvadas» (carta 270, p. 352). Señalando con el dedo al «tosco

conventículo de filólogos», los califica de «repugnantes fanfarrones» (carta 230, p. 300).

Pero lo que más dolor le causara fue la indiferencia que recibió desde un principio por parte de su maestro Ritschl, a quien saluda siempre en sus cartas como «querido y estimado señor consejero privado», y a quien le había pedido su parecer (cf carta 35, p. 100). Ante él se lamentará diciendo: «... no quieren dejarme pasar por *filólogo*» (carta 250, p. 326). Y no deja de expresarle su «asombro por no haber recibido –le dice– ni una palabra de usted sobre mi libro» (carta 194, p. 262). La respuesta de Ritschl fue descalificante (cf notas 135, p. 521, y 538, p. 535). En cartas al amigo Rohde no deja de declararle Nietzsche sus sentimientos sobre el particular: «Tú bien sabes cómo se ha expresado Ritschl sobre mí» (carta 58, p. 123; cf cartas 236, p. 306; 239, p. 309). Se comprende, pues, su confesión, al decir de sí mismo: «Con *El nacimiento de la tragedia según el espíritu de la música* he conseguido convertirme en el filólogo más escandaloso de la actualidad» (carta 270, p. 352). Y se comprende el peso de «negatividad» que va abrumándolo con motivo de dicha obra (cf cartas 303, p. 401; 307, p. 416). Así es como tal vez llegara a cumplirse su propia predicción al decir: «Creo que pronto tendré que pagar caro el haberme dado a conocer en términos tales como *apolíneo* y *dionisiaco*» (carta 246, p. 320).

El período que transcurre entre mayo de 1872 y finales de 1874 está dominado, pues, por ese *negativo* y gran impacto provocado por la publicación de *El nacimiento de la tragedia desde el espíritu de la música* y, como contrapunto, por la reforzada amistad de Nietzsche con Rohde –que había de ir enfriándose después– y sobre todo con el teólogo protestante Franz Overbeck, el único, desde ahora hasta el final, capaz de entenderlo, de estar con él y de prestarle ayuda permanente, a pesar de los cambios y avatares tan radicales que experimentara su trayectoria intelectual y psicológica, y al que describe «como persona y como estudioso el más serio, más abierto y más amable que puede desear uno como amigo» (carta 300, p. 395). Cabalmente, por esa misma época estaba dedicado Overbeck a una tarea sobre la que también tenía su plan el mismo Nietzsche. Se trataba de una historia crítica y laica de la Iglesia desde sus orígenes. Titulada *Sobre la cristiandad de nuestra teología actual: un escrito de disputa y concordia*, la obra overbeckiana provocó, en el ámbito de la teología y entre los partidos políticos protestantes, un escándalo tan fuerte como el provocado por Nietzsche con *El nacimiento de la tragedia*. No deja ya de ser significativo que el mismo Nietzsche calificara el escrito de su amigo de «incendiario» (carta 301, p. 399; cf carta 304, p. 402). Y alude a cómo fue «condenado por la banda de los protestantes por obra de su jefe de bomberos Daniel Schenkel» y a cómo Alfred Dove lo calificó de «teología tétrica hasta la autodestrucción»,

en lo cual «vemos el presagio del puschmanismo», haciendo referencia a T. Puschmann, quien había publicado un estudio psicológico sobre Wagner, donde trataba de mostrar que éste era un enfermo mental (cf carta 325, p. 426, y notas 992 y 993, pp. 550-551).

Con los títulos *David Strauss, el hombre de fe y el escritor* (1873), *Sobre la utilidad y el daño de la historia para la vida* (1874) y *Schopenhauer como educador* (1874), filósofo, éste, de su «predilección especial», juntamente con Kant (carta 118, p. 183), ven también ahora la luz las tres primeras *Consideraciones intempestivas* de Nietzsche, que él considera como una auténtica y eficaz catarsis contra la «negatividad anímica» acumulada en su interior y motivada por el choque con la propia época y por su sentirse extraño entre sus propios contemporáneos, ya que todo lo que le rodea le provoca un excesivo cúmulo de reacciones *negativas*, que trata de eliminar poniéndolas por escrito, es decir, mediante la creación literaria (cf carta 356, pp. 497-499). En carta a su amigo Rohde, que se halla en parecido estado anímico de negatividad, le recomienda utilizar ese mismo método (cf carta 368, p. 472).

Con la esperanza de encontrar en ello una cierta compensación, durante ésta época se cobija Nietzsche bajo «un sistema solar de amistades y afectos, de consolador aliento y esperanzas reparadoras» (carta 274, p. 358; cf carta 319, p. 418). Figuran ahora como especialísimos amigos suyos el citado Overbeck, en el campo de la teología, y el schopenhaueriano Romundt, en el de la filosofía: «nosotros tres, amigos de la caverna de Baumann» (carta 395, p. 498; cf carta 392, p. 495). Así denominaba él la pensión donde vivían como «buenos amigos y fieles vecinos, no sólo de casa, sino de deseos, de armas, especie de extrañas lechuzas en el *antro de los búhos* de Basilea, pero en realidad buenos y plácidos búhos. Mas esto para nosotros; hacia el exterior, en cambio, horribles bestias rapaces y mortíferas, tigres rugientes y otros animales parecidos, compañeros del rey del desierto» (carta 337, p. 435). Se formó así una especie de taller intelectual totalmente extra-académico y basado en la amistad, dentro de su misma divergencia, y no precisamente como convergencia de intereses. En efecto, Nietzsche invoca un lema que repite con cierta insistencia a sus amigos: olvidarse de todo lo demás y dedicar la vida sólo a investigar y escribir, «para consuelo de los amigos y para eterna envidia de los enemigos» (carta 335, p. 434).

Los últimos meses de 1874 son para Nietzsche un tiempo de recapitulación, de balance y de proyectos para el futuro. Con la conclusión de la ya aludida tercera *Consideración intempestiva*, parece cerrarse un atribulado ciclo de su vida. Las tensiones anímicas acumuladas durante varios años parecen relajarse y dar paso a una situación de distanciamiento y contemplación del propio periplo vital. En carta a su amiga Malvida de 25 de octubre de 1874 —con la que acompaña un ejemplar

de la aludida tercera *Consideración intempestiva*— se sincera con ella y deja entrever lo que será su trayectoria vital posterior, rica en consecuencias futuras (cf carta 398, pp. 500-502). Después de todo lo dicho, bien se puede afirmar que, sin pretenderlo, con su correspondencia nos ha dejado escrita Nietzsche una auténtica autobiografía.

Son de gran interés las mil doscientas sesenta notas (pp. 517-558), en las que se van recogiendo todos aquellos elementos que sirven para explicar alusiones más o menos indefinidas en las cartas aquí recopiladas. Y se cierra la obra con tres Apéndices sobre datos para la lectura de dichas cartas. El primero ofrece unos apuntes sobre los lugares geográficos que más se citan en tales cartas. El segundo ofrece breves datos biográficos de los destinatarios de las cartas. Y el tercero presenta un elenco, no exhaustivo, de la producción intelectual de Nietzsche en esta época. La traducción española de las cartas, mitad por mitad y, en ambos casos, con fluido y elegante estilo literario, es obra de José Manuel Romero y de Marco Parmeggiani, a quien se deben también la introducción y los aludidos Apéndices.

M. Díez Presa

RÁBADE ROMEO, Sergio: *Obras*, Volumen III *El racionalismo. Descartes y Espinosa*. Edición de María Luisa de la Cámara. CEU Universidad San Pablo / Editorial Trotta, Madrid, 2006. 556 pp.

Los alumnos de Don Sergio, catedrático de Metafísica Crítica en la Universidad Complutense de Madrid durante varias décadas, desde 1966 hasta su jubilación, sabemos por propia experiencia de su fiel y entusiasta dedicación a su cátedra. Cuando llegábamos a primera hora a la Universidad, allí estaba ya él en su despacho. Siempre se mostraba disponible para acoger y orientar sin condiciones a todo el que deseaba trabajar con él. Pero esa dedicación a los estudiantes y sus frecuentes actividades universitarias de gobierno como decano de la Facultad de Filosofía y vicerrector no le impidieron dedicar buena parte de su tiempo a la investigación, que exponía inmediatamente en sus clases. Nos permitía asistir al nacimiento de sus libros sobre Ockam, Descartes, Espinosa, Hume, etc.

La Universidad San Pablo y la Editorial Trotta han proyectado publicar sus principales escritos en seis volúmenes: I *El conocer humano 1*; II *El empirismo. Locke y Hume*; III *El racionalismo. Descartes y Espinosa*; IV *Concepciones de la razón: Kant, Ortega y lo irracional*; V *El conocer humano 2*; y VI *Raíces históricas de la teoría del conocimiento*. Ya han

aparecido los tres primeros volúmenes. Esperamos que pronto sean publicados los otros tres.

Desde que recibí un ejemplar del III volumen a principios de 2007 he dedicado parte de mi tiempo a leer o, más bien, releer los trabajos que María Luisa de la Cámara ha recogido en dicho volumen: los libros *Método y pensamiento en la modernidad*, *Descartes y la gnoseología moderna* y *Espinosa: razón y felicidad*, entre los que ha intercalado los estudios «Renato Descartes», «Dios y el problema del criterio en Descartes», «Espinosa: Libertad metafísica y libertad cívico-política», «Función del cuerpo en la dinámica afectivo-pasional en Espinosa» y «Necesidad y contingencia: razón y libertad». Su lectura me ha recordado algunas de sus clases.

En estos escritos de Sergio Rábade, como en el resto de su obra, notamos su espíritu crítico, su claridad expositiva y su atención a lo verdaderamente relevante respecto a la gestación histórica de la teoría del conocimiento y de la metodología científico-filosófica en la modernidad. María Luisa de la Cámara, con buen criterio, ha puesto en primer lugar el libro *Método y pensamiento en la modernidad*, aunque haya sido publicado posteriormente a algunos de los otros libros o estudios. Su contenido nos introduce a un tema nuclear de la filosofía moderna: la reflexión sobre el método (el método teorizado por cada pensador), el método efectivamente practicado y su relación con la filosofía de Bacon, Descartes, Pascal, Espinosa, etc.

Quizás muchos de los que leen nuestra revista han asistido a las clases del profesor Sergio Rábade y no queremos que pase desapercibido este plan editorial de publicar en seis volúmenes sus principales obras. Les agradecerá, sin duda, informar a sus propios alumnos sobre una obra que les puede ayudar a penetrar con sencillez y profundidad en uno de los ámbitos más cruciales de la filosofía moderna: la teoría del conocimiento. El mejor homenaje que podemos prestar a nuestros maestros es la lectura de sus escritos, donde han dejado impresos algunos de los frutos mejores de su espíritu.

Ildfonso Murillo

BAR, Ludwig von: *Die Philosophie Shaftesburys im Gefüge der mundanen Vernunft der frühen Neuzeit*. (La filosofía de Shaftesbury en la articulación de la razón mundanal de la temprana Edad Moderna). Königshausen & Neumann, Würzburg, 2007. 166 pp.

«De los filósofos ingleses hay también unos cuantos, pero podemos dejarlos de lado.» ¿A quién se refiere Hegel con estas palabras? A todas

luces a los *poetae minores*, porque ellas proceden¹ de sus «Lecciones sobre la Historia de la Filosofía», donde filosofía inglesa, lejos de ser pasada por alto, es acogida con toda la atención que merece por su resonancia histórica. Así lo muestra el lugar que, en su exposición de la «Filosofía moderna», ocupan los pensamientos de Locke y de Hobbes, de Cudworth y de Newton, de Berkeley y de Hume, y hasta el de los de los representantes de la «filosofía escocesa» (Reid, Beattie, Oswald); con la salvedad, preciso es decirlo, de que estos últimos integran, junto con los dos anteriores y también con la filosofía francesa de la Ilustración, un «período de transición» donde el pensar, visto con los ojos del pensamiento especulativo, experimenta una franca y general «corrupción» [*Verkommen*].² En este contexto es sorprendente, cuando menos, el hecho de que Hegel, al recorrer la vasta galería de pensadores que integran la «segunda sección» de la filosofía moderna –situada entre Bacon y Böhme, por un lado, y la novísima filosofía alemana, que arranca con Kant y Jacobi, por otro– guarde el más completo silencio acerca de Anthony Ashley Cooper, tercer conde de Shaftesbury (1671-1713), cuyas reflexiones en el campo de la filosofía práctica despertaron una aprobación y una simpatía sin retaceos en espíritus tan grandes como los de Montesquieu, Leibniz y Kant y cuyas obras completas, hoy por hoy en curso de edición, abarcarán, el epistolario y los escritos póstumos incluidos, la friolera de veintitún volúmenes.³

¿Estamos ante uno de aquellos filósofos ingleses a los que podemos «dejar de lado»? En rigor, no es el silencio de Hegel ni tampoco el afán de corregir el hábito historiográfico posterior, que ve en Shaftesbury un autor valioso sólo o principalmente para la Estética, lo que explica la aparición del libro de von Bar. Lo que le confiere necesidad y sentido es, antes bien, el edificar «lógico» de un pensamiento que «con suavidad de paloma», como suele ocurrir con los que hacen «hacer época», se mueve sobre el horizonte de nuestro tiempo en los escritos de Heriberto Boeder.⁴ Se trata del pensamiento «logotectónico», a cuya luz nuestra Historia filosófica, «perfecta» puesto que ya conclusa o terminada, se presenta como un todo de *tres épocas* autónomas, completamente ajeno

¹ G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp, Francfort/M. 1971, vol. 20, pág. 270.

² Op. cit., pág. 267.

³ *Sämtliche Werke, ausgew. Briefe und nachgelassene Schriften*, hrsg. Von Wolfram Benda, Gerd Hemmerich & al., Stuttgart 1981ss.

⁴ Véase, sobre todo, «Logotektonisch Denken» en: *Sapientia* 1998, 15-24; *Seditions: Heidegger and the Limit of Modernity*, ed. y trad. Marcus Brainard, Albany, Nueva York 1997; *Das Bauzeug der Geschichte*, ed. Gerald Meier, Würzburg 1994.

a esa continuidad que, en nombre de un mismo y único asunto, le atribuía Heidegger, por ejemplo, con la pregunta por el ser del ente.

Al deshacer la ficción del *continuum* histórico, característica de la Modernidad en sentido singular [*Moderne*] y válida sólo dentro de su ámbito, el pensamiento logotectónico ha venido a cerrar las puertas, a cal y canto, a una extraña costumbre que, aceptada como algo obvio, ha sentado desde hace largo tiempo sus reales en mundo académico y que consiste en una suerte de adoración de la idiosincrasia o del «gusto particular». No otra cosa es, en efecto, la bien conocida limitación del interés «filosófico» en beneficio de un autor o de una escuela, de un período histórico o bien de un «problema» determinado. Poniéndose en guardia contra el desinterés profesional por la totalidad, ya el título de nuestro libro declara que en él la filosofía de Shaftesbury no ha de ser considerada por sí sola –lejos de él la pretensión de querer *actualizar* esta o aquella filosofía del pasado–, sino «en la articulación de la razón mundanal de la temprana edad moderna»; estas palabras algo oscuras responden a una distinción elemental del pensamiento logotectónico, para el que no cabe hablar de la «razón» o de la «inteligencia» [*Vernunft*] como de un concepto unívoco, porque, a lo largo de su propia historia, ella se determina siempre de manera diferenciada: sea como «natural», o como «mundanal», o como «concipiente». ⁵

Es así como ya ha dejado de tener sentido, por lo que atañe a la «filosofía moderna», la afirmación escolar acerca de su comienzo único, vinculado con el nombre de Descartes. ⁶ Ha llegado la hora, en efecto, de poder comprender cómo, frente al manido comienzo cartesiano de la razón *natural* y frente a la figura íntegra de las tres posiciones donde ella se articula (Descartes, Spinoza, Leibniz), también hay un comienzo, con otra figura íntegra y triádica, por el lado la razón *mundanal*. Este otro comienzo aguardaba un reconocimiento que la meditación histórica de Heidegger estaba lejos de poder tributarle y que las «Lecciones» de Hegel sólo llegaron a vislumbrar de un modo que no dejará de resultarle insatisfactorio a quien llegue a contemplar estas cosas con la lente de aumento del pensamiento logotectónico, ⁷ porque si para Hegel es dudoso, en términos generales, que el pensamiento nacido en la rubia Albión pueda ser considerado como «filosofía», las reflexiones de Locke, por su parte, son algo «completamente superficial» (ed. cit., pág. 214),

⁵ Cfr. M.Z., «Lecciones sobre *La distinción de la razón. Desde la Analítica del Lenguaje hacia los portavoces de la sabiduría occidental*», Bs.As., Quadrata, 2006.

⁶ Cfr. M.Z., «La cuestión del comienzo de la filosofía moderna. La posición cartesiana a la luz del pensamiento logotectónico» en: *Sapientia* 1999, 377-393.

⁷ Cfr. H. Boeder, «Eine Bewegung der mundanen Vernunft» en: *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft* 47, 1996, 221-250.

tanto, que en la comprensión de la naturaleza del conocimiento se quedó «mucho más atrás que Platón» (pág. 221); y si en más de un sentido son laudables las de Hobbes, también es verdad que sus escritos no encierran «nada de especulativo, nada de propiamente filosófico» (pág. 226).

Estando así las cosas y ante la posibilidad de asirse al hilo de Ariadna del pensamiento logotectónico, L. von Bar, sabiendo con Platón que «nada hay para el pensamiento más peligroso que las semejanzas» (*Sofista* 231 A 6), se propuso responder estas tres preguntas que se formula a sí mismo en el «Prólogo» de su libro (pág. XII): «1) ¿Ha desplegado Shaftesbury una posición propia en el sentido de la razón? Razón, bien entendido, no en cuanto facultad, sino por su obra; una razón, por ende, animada por una tarea propia, diferente, a su vez, de la de aquellos que también cumplieron, en cada caso, una tarea no menos propia. 2) ¿Es el suyo un pensamiento aislado o ha de ser visto, junto con el de Locke y el de Hobbes en la unidad de una figura de la razón? Y en tal caso, ¿en cuál? 3) ¿Qué rango le corresponde a su posición y a la figura racional que ella integra dentro de la historia de la filosofía occidental? ¿Son, en consecuencia, Hobbes, Locke y Shaftesbury dignos de memoria?».

Nos complace anticipar que las respuestas dadas a estas preguntas nada dejan que desear. En la primera parte de su libro presenta de manera sucesiva las posiciones de Hobbes y de Locke, concebidas en cada caso como un todo íntegro y sin dejar que algún aspecto particular de ellas, gnoseológico, político o religioso, absorba el interés de la exposición. Ambos autores preparan el suelo, por así decir, sobre el que se despliega luego el pensamiento de Shaftesbury, expuesto primero de manera histórica, en la segunda parte del libro; es así como el contenido de sus tres obras principales, escritas todas en el breve lapso del lustro que va de 1705 a 1710, es examinado con el debido detenimiento, de manera sucesiva, en otros tantos capítulos: *An Inquiry concerning Virtue, or Merit*, *A Letter concerning Enthusiasm* y *The Moralists*. Es entonces cuando, ya en la tercera parte, uno puede ver cómo el pensamiento de Shaftesbury descansa sobre una *ratio* cuyos términos son: la norma, esto es, «la naturaleza como reflejo ejemplar de la divinidad» (pág. 105ss.), el pensar, en cuanto educado por la «conversación, el soliloquio y la persuasión» (pág. 110ss.), y por último la cosa o el asunto, determinado como «la educación del *real-fine Gentleman* o del hombre de mundo» (pág. 117ss.), el «*Lover of Art and Ingenuity*» (pág. 118). Su interés fundamental se orienta, en efecto hacia lo humano [*Menschlichkeit*], propio del comportamiento del hombre civilizado, y no, como ocurrirá más tarde con Rousseau y con Kant, hacia su humanidad [*Menschheit*], en el sentido de su esencia.

El libro dedica toda la cuarta parte a presentar la posición de Hume, que los manuales al uso de «Historia de la filosofía» –por sólo mencionar aquí el de J. Hirschberger– suelen considerar como una consecuencia inmediata del pensamiento de Locke, para evitar el engaño de las «semejanzas» y poder precisar que «la cosa –en rigor, el hecho, tal como Hume lo nombra– no es el pensar mismo en el sentido del ‘yo pienso’, sino una producida por el pensamiento mismo. Se trata de los contenidos de la conciencia. Mientras que para Locke cuenta sólo la mera conciencia, o mejor, la relación entre el objeto exterior y el yo, Hume se vuelve hacia un objeto interior, conviene a saber, las ideas. También Hobbes y Shaftesbury miraban por un objeto exterior, que para el primero era ante todo el *corpus* y para el otro el *merit* que cada cual obtiene en la vida pública. Esta relación vale de manera general para toda la fase de apertura de la razón mundanal de la Època Última. En Hume, por el contrario, la cosa –tal como uno podría decirlo ateniéndose al principio ordenador de la *Fenomenología* de Hegel– es ya la de la autoconciencia. Esto posee una importancia superlativa y parece no haber sido considerado hasta el presente con la atención debida. En lugar de ello, siempre se lo piensa a Hume como sucesión de Locke, lo que ha llevado tanto a confundir el proyecto de Hume como a relegar por completo a Shaftesbury, porque el desarrollo posterior sólo estaba interesado, bajo la presión de Kant, en los peldaños anteriores a Hume, y entonces sólo se vio a Locke.» (pág. 128). Frente a este modo habitual de considerar las cosas, el autor muestra que es Shaftesbury –no Hume– quien se vincula de manera inmediata con Locke, entre otras razones, porque se hace cargo de la religión en cuanto «tema», de una que para Locke se apoyaba todavía en la tradicional, y la transforma por completo, en tanto que Hume no hará sino barrer los restos de aquélla (cfr. pág. 155).

El libro ofrece todavía, por contera, una quinta parte donde vienen a condensarse los resultados obtenidos a lo largo de la investigación; la transparencia conceptual de esta «conclusión» se refleja tanto en la organización del contenido como en la claridad y concisión del estilo. En un primer punto aparecen reducidas a sus términos fundamentales las *razones* de Hobbes, Locke y Shaftesbury, para quienes, como ocurre de manera característica con la razón *mundanal*, dentro de la relación que define la conciencia, la de objeto y sujeto, lo primero es siempre el objeto. Para la razón *natural*, en cambio, «en Descartes, Spinoza y Leibniz, <...> aparece siempre en primer lugar el yo. Se parte del ‘yo’ y desde él se despliega el objeto. Esto ocurre en Leibniz de un modo tan radical, que el objeto mismo se vuelve un ‘yo’. Acaba por desaparecer en cuanto a su autonomía.» (pág. 104).

Iluminadas a partir del orden que las vincula de manera sistemática, las posiciones de Hobbes, Locke y Shaftesbury permiten ver *uno intuitu* tanto lo que poseen en común –el interés por una cosa esencialmente idéntica: el estado civil– como lo que las diferencia (pág. 145ss.). Y de este modo queda cumplido lo que bien podríamos llamar un doble acto de justicia histórica: por un lado, ya no es posible ignorar que, así como para la filosofía moderna Descartes es *un* comienzo, el que corresponde a la razón *natural*, así también Hobbes es para ella, de manera paralela, el comienzo propio de la razón *mundanal*. Por otro, en lo que respecta a Shaftesbury, cuya filosofía, entendida como un «arte del trato humano y de la vida», movió a Herder a considerarlo «más sabio que Horacio», ahora es posible comprender cómo su pensamiento, y no el de Hume, es el que completa las reflexiones de Hobbes y de Locke, con respecto a las cuales vale como su resultado; aquél donde se cierra la figura de la razón mundanal, cuya «cosa» común, la idea de la sociedad civil y la del *gentleman* (el «*Well Bred Man*»), como su sujeto propio, alcanza en Shaftesbury su formulación más perfecta, puesto que más madura (pág. 152).

No es una hipérbole afirmar que un lector deseoso de comprender a partir de sus fuentes y con espíritu ecuánime el pensamiento «clásico» de una nación que ha enriquecido por tantos conceptos el patrimonio de nuestra cultura, tiene en sus manos, con este libro de Ludwig von Bar, la posibilidad de hacerlo ahora *como nunca antes*.

Martín Zubiria
Universidad Nacional de Cuyo

CORETH, Emerich: *Dios en la historia del pensamiento filosófico*. Sígueme, Salamanca, 2006. 400 pp.

El recientemente fallecido filósofo y teólogo austríaco E. Coreth (1919-2006), nos lega en esta obra toda su labor filosófica acerca de la cuestión del 'hombre y Dios' (p. 10). Desde el convencimiento de la relevancia que ambas cuestiones representan para todo planteamiento honrado acerca de la existencia, su preocupación filosófica y metafísica ha girado entorno a la posibilidad de articular una formulación válida para nuestros días de un teísmo filosófico enraizado tanto en la tónica más genuina de la metafísica medieval, y en concreto tomista, como en el método trascendental hermenéutico de Kant.

El libro discurre cronológicamente desde los albores de la filosofía, íntimamente ligados a la religión, hasta los planteamientos heideggerianos y de la sociedad técnica de nuestra contemporaneidad. Dado que

se renuncia deliberadamente a una pretensión académico-científica, el texto se convierte en una perfecta introducción general a la historia de la filosofía, puesto que para hablar de Dios también debe uno remitirse a los presupuestos desde los que parte cada autor o escuela. Este sintético y completo repaso histórico ocupa la mayor parte del libro (primeros siete capítulos). Por ello, es en el último capítulo (el noveno), donde el propio Coreth ofrece sus reflexiones personales sobre el tema, y por lo tanto donde hallamos lo más *original* del libro. Esta postrera parte, empero, no cabe entenderla como a una revisión de las posiciones filosóficas que ya mantuvo en su clásico tratado de metafísica (1961); más bien se trata de un valioso complemento a ese mismo discurso.

Pero antes debemos detenernos en el capítulo octavo, epígrafe en el que el autor sintetiza brevemente las aportaciones hechas a lo largo del siglo pasado en el seno de la 'filosofía cristiana'. Aunque en dicha enumeración no faltan algunas referencias decimonónicas significativas (M. Blondel, Krause o Newman), el grueso de dicho repaso se centra en la neoescolástica y sus ulteriores desarrollos, entre los cuales cabe destacar la Escuela de Lovaina y, en especial, a Maréchal. Como dice el propio Coreth, el jesuita belga tuvo el mérito de recuperar del «enemigo» Kant su método trascendental integrándolo en una nueva discusión metafísica que reconocerá en todo juicio metafísico del *ser* un dinamismo final orientado hacia lo Realmente Absoluto. A partir de dicha metodología se constituyó una línea de pensamiento afín a esta sensibilidad (Coreth destaca a Rahner y Lonergan), en la cual, y aún respetando la diversidad de los planteamientos, se pueden detectar tres puntos en común: importancia de la cuestión trascendental del conocimiento; realización real del acto del ser; afirmación de lo Absoluto como presupuesto de toda pregunta (p. 319). De hecho, si bien la propia evolución de Coreth deja entrever el paso a una mayor pivotación de lo Absoluto en lo humano, menguando la relevancia del valor epistemológico del *ser*, podemos reconocer siempre en sus reflexiones los ecos de estos puntos. Concluye el autor este breve capítulo aportando unas referencias a la filosofía analítica y a algunas posturas cristianas más recientes (H. Küng, B. Welte).

Las poco más de 50 páginas del último capítulo (el noveno) contienen la parte más personal e interesante de la reflexión de Coreth. Su punto de arranque es la profunda convicción que para el autor tiene el problema de Dios para el hombre, incluso el contemporáneo (por mucho que éste trate de reprimirlo). La cuestión, dice, va íntimamente ligada a la neurálgica valorización que hace el hombre de la vida (*sentido*), una problemática también presente en las tradiciones religiosas más significativas (el cristianismo, por ejemplo) y en las cuales, aunque no se perciba un planteamiento explícito de la misma, sí se nos permite inter-

pretar sus postulados a la luz de dicha valoración («salvación», para el caso). El sentido afecta tanto a lo individual como a lo colectivo del hombre, y exige, dada su naturaleza 'absoluta' y heurística (finalidad constitutiva), una respuesta de la misma índole. Paralelamente, en el propio planteamiento de la cuestión se nos desvela otra característica antropológica fundamental: la *trascendencia* de lo humano, entendida como el movimiento espiritual ascendente hacia lo Absoluto, y como correlato de la exigencia incondicional de lo 'verdadero', lo 'bueno' y lo 'real' que se muestran en el horizonte del pensar. Por ello propone Coreth pensar al hombre, además de 'ser-en-el-mundo', cómo 'ser- hacia-Dios'.

En suma, Dios es un problema *necesario* para el hombre en virtud de su propia dinámica de trascendencia. Por ello se impone la tarea de pensar el estatuto racional de todo discurso sobre Él, ejercicio que, afirma Coreth, debería rehuir toda pretensión científica para su intento. No por ello, sin embargo, dejamos de caer en la cuenta de la presencia de lo Incondicionado en el mismo discurrir de lo condicionado hacia a lo Absoluto. Así, las pruebas (re)cobran fuerza cuando las (re)interpretamos como la manifestación de la apertura del espíritu finito hacia lo infinito, y la constatación ontológica de la insatisfacción última de lo finito. Pero como se trata de una apertura hecha siempre desde lo finito, debe, por ende, respetar y asumir las limitaciones inherentes de su alcance. Así, por ejemplo, se deberá tomar conciencia de que todo 'decir' sobre Dios no podrá dar más noticia que la constatación de la dependencia ontológica (real) de lo finito con respecto al ser absoluto (analogía de atribución).

Una vez establecido el posible marco para una afirmación de Dios, se plantea Coreth qué relación se establece entre filosofía –en tanto *mediatez* conceptual de lo Absoluto– y religión –en tanto que 'vivencia' *inmediata* de lo divino–. Según nuestro autor, si bien cada hombre tiene una cosmovisión total de la realidad, la del hombre religioso conlleva 'algo' que la especifica frente a las demás: un acto (praxis) de fe y una apertura –con todos los riesgos que eso conlleva– al sentimiento y a lo metaconceptual. Por ello, y para evitar al máximo los extravíos reduccionistas que de allí puedan derivarse, cabe reivindicar tanto la experiencia religiosa, frente a los excesos formales y conceptuales de la metafísica, como el papel fundamentador de la filosofía, irrenunciable para toda pretensión de razonabilidad. Se trata, pues, de hallar una *inmediatez mediada* que colme, por un lado, la exigencia del rigor conceptual como, por el otro, la necesidad de vivencia que anida en el seno de lo más profundamente humano.

Concluye Coreth sus reflexiones reclamando una apertura a la 'experiencia' de Dios (siempre parcial y enigmática), desde la cual se viva al

Misterio como libre donación (gracia) a los hombres y como punto de inflexión para que, asimismo, el hombre pueda donarse a ese Misterio en virtud de la dialéctica amorosa establecida. Pero eso, en todo caso, entra en los campos de la teología y todas sus disciplinas, sobre todo la teología mística.

Estamos, pues, frente a una postrera gran obra que completa el itinerario vital de un autor dedicado enteramente a la reflexión sobre lo divino desde lo humano. En ella, Coreth ha querido aportar un repaso –‘informal’– del problema en su dimensión histórica, tarea que ha ocupado su larga actividad docente, coronado por una sugerente reflexión filosófica y personal sobre la cuestión que sintetiza las conclusiones de varias décadas de reflexión. Por ello, el resultado final es tanto un completo y pedagógico ‘manual’ que, por su deliberado carácter no académico del texto permite una aproximación accesible a la problemática –y por ello un tanto simplificada–, como una invitación a una metafísica antropológico-trascendental que, a pesar de su innegable riqueza, no escapa a la sombra del cerco fenoménico kantiano: pues, ¿cómo se valida ‘*en sí*’ lo afirmado ‘por’ y ‘en’ el hombre?

Miquel Seguró