

Crítica de libros

MANZANA MARTÍNEZ DE MARAÑÓN, José: *Obras Completas*. 2 volúmenes. Diputación Foral de Álava, Vitoria, 1999. 768 + 802 pp.

Las Obras Completas de José Manzana Martínez de Marañón (1928-1978) han sido editadas primorosamente en la Diputación Foral de Álava (y no por editor particular alguno) bajo el sobrio y eficaz cuidado de José María Aguirre y Xabier Insausti. El primer volumen contiene las tres obras escritas por José Manzana (de ellas sólo una publicada en vida por su autor), con sendas introducciones de los editores a cada una de dichas obras.

La primera es «Objektivität und Wahrheit (Versuch einer transzendentalen Begründung der objektiven Wahrheitssetzung)», que aparece con su correspondiente traducción castellana «Objetividad y verdad (Intento de una fundamentación trascendental de la afirmación objetiva de la verdad)» (pp. 12-363). Se trata de la tesis doctoral realizada por Manzana en la universidad Ludwig-Maximilians de Munich (Alemania) bajo la dirección del célebre fichteano Reinhard Lauth, con el cual colaboró Manzana más tarde en la edición del volumen IV de las obras completas de Fichte. Aunque sólo fuera por este dato, podríamos comenzar a sospechar que la preparación técnica de Manzana deja fuera toda sombra de impericia profesional.

La segunda obra es la «Teología Natural» (Vitoria, 1966-1967, pp. 365-476). El texto, inédito por parte del autor, es el que éste usaba en sus clases del Seminario de Vitoria durante los cursos 1963-1967, en que fue relevado de su cargo por el entonces obispo de Vitoria, de talante netamente conservador. Hay personas como Manzana que no sólo fueron reprimidas por su propia Iglesia, sino además censuradas y silenciadas por los agnósticos del bando opuesto, algo que dista mucho de haber sido superado todavía, dado el pertinaz silencio que se cierne sobre Manzana, aunque a este silencio de mala fe pudiera añadirse el velo de la ignorancia del pensamiento triunfante, tan menospreciador de lo que ignora.

La tercera obra, «Antropologías Filosóficas», en realidad se compone de dos Antropologías inéditas, la primera una «Antropología Filosófica» de 1973-1974, materia que enseñó en el seminario de Vitoria desde 1964 hasta 1976, en que abandonó la Facultad de teología vitoriana para

dedicarse enteramente a la enseñanza en la Universidad de Deusto, en Bilbao. Basta con echar una ojeada a la bibliografía para comprender el peso de la presencia de autores personalistas expresamente citados como Berdiaeff, Brunner, de Finance, Guitton, Lacroix, Lain, Landsberg, Lavelle, Levinas, López Quintás, de Lubac, Marcel, Marías, Maritain, Moreau, Mounier, Nédoncelle, Ricoeur, Le Senne, Xirau, o Zubiri. Algo impresionante, sobre todo en aquella época en que había que ser tomista o tomista para sobrevivir oficialmente. O marxista, estructuralista, nihilista, y demás frutos prohibidos para triunfar haciendo como que se padecía, pues las cátedras fueron cayendo una a una de este lado, festejadas como el triunfo del pensamiento libre, o liberal.

La otra «Antropología Filosófica» es ya de Deusto (1977-1978) y recoge lo escrito al respecto hasta su muerte. Aunque el desarrollo sistemático es semejante, examina temas filosóficos nuevos, y los plantea más socráticamente. Textos antes ausentes de Buber, Scheler y otros personalistas son enfrentados en diálogo nunca crispado sino benevolente y dignificador con el marxismo, el existencialismo, la filosofía analítica, etc. Y todo esto expuesto con pasmosa claridad y articulado con vigor reflexivo propio.

El segundo volumen de estas Obras Completas (1928-1978) contiene artículos y escritos inéditos, que aquí no podemos sino citar: «Los protestantes ante el Dogma de la Asunción» (pp. 9-26); «Los orientales separados ante el Dogma de la Asunción» (pp. 27-37); «La orientación totalitaria en la psicología contemporánea» (pp. 39-51); «El problema de lo inconsciente y su interpretación en Freud» (pp. 53-74); «El problema de la metafísica en el período precrítico de la filosofía kantiana (1746-1763)» (pp. 75-139); «Cogito ergo Deus est. La aportación de Descartes al problema de la existencia de Dios» (pp. 141-163); «En torno al nuevo Lexikon für Theologie und Kirche» (pp. 165-171); «El ateísmo humanista contemporáneo» (pp. 173-200); «El ascenso y la 'determinación' del Absoluto-Dios, según Joh. Gottl. Fichte, en la primera parte de la exposición de la 'Teoría de la Ciencia' de 1804» (pp. 201-306); «La fundamentación cartesiana de la verdad en Dios» (pp. 307-338); «El humanismo ateo de Carlos Marx» (pp. 339-368); «Dignidad de la persona en el mundo» (pp. 365-381); «El Absoluto y su 'apariencia' absoluta según la 'Doctrina del saber' de Jph. Gott. Fichte del año 1812» (pp. 383-415); «Perspectivas ateas y teísmo filosófico» (pp. 417-463); «Ateísmo contemporáneo y teísmo filosófico» (pp. 465-506); «Sentido de la religión para la existencia humana en su totalidad» (pp. 507-516); «La vida de la razón y la afirmación de Dios» (pp. 515-550); «Salvación cristiana y conquista de la verdad del ser-hombre» (pp. 551-561); «El hombre contemporáneo y la fe cristiana» (pp. 563-574); «El futuro de la fe» (pp. 575-584); «La problemática de una fundamentación de la moral» (pp. 585-608); «De la sobriedad empírica a la razón práctica. Presencia y presencionalización de Dios en la existencia humana»

(pp. 609-633); «Tareas actuales de la filosofía trascendental» (pp. 635-653); «V. Gardavsky. Reflexiones de un marxista sobre la religión y el ateísmo» (pp. 655-666); «La crítica de C.F. Foirberg a la 'Doctrina del saber' de J.G. Fichte en las 'Cartas sobre la novísima filosofía'» (pp. 667-703); «Una metafísica del sentido. Reflexiones sobre la obra metafísica de José Gómez Caffarena» (pp. 705-730); Interpretación y recepción de la filosofía teórica de Kant en el pensamiento de Max Horkheimer (1895-1973)» (pp. 731-749); «La unidad en la doctrina (superior) del saber y de filosofía práctica en el pensamiento último de J.G. Fichte» (pp. 751-773); «El estatuto teórico de la filosofía» (pp. 775-797).

Hay además, junto a las Obras Completas, un número de la revista «Scriptorium Victoriense» (XXVIII, mayo-dic de 1981, 436 pp), intitulado «In memoriam: José Manzana Martínez de Marañón (1928-1978)», que contiene artículos referidos directamente a Manzana, por ejemplo los de F. Javier Bengoa: «Síntesis del pensamiento de J. Manzana»; Urbano Gil Ortega: «Trayectoria filosófica de J. Manzana»; Andrés Ibáñez Arana: «Perfil biográfico de J. Manzana»; J. Gómez Caffarena: «Conciencia moral absoluta y afirmación de Dios».

Existe otro volumen también editado por José María Aguirre y Xabier Insausti, «Pensamiento crítico, ética y absoluto», Ed. Eset, Vitoria, 1990, 637 pp. Quiero destacar el artículo de José Gómez Caffarena, «Notas en torno al pensamiento personalista» (pp. 273-290), donde concluye: «José Manzana hubiera aceptado gustoso el título de personalista –aunque, desde luego, no era particularmente amigo de los etiquetados–. Quien lea los apuntes policopiados de Antropología Filosófica que elaboró para uso de sus alumnos de la Universidad de Deusto y en la Facultad de Teología de Vitoria podrá comprobar la cercanía del pensamiento que ese escrito presenta con los principales rasgos de la 'familia personalista'. La sólida base de filosofía trascendental de la subjetividad es llevada, mediante el acento en la versión 'existencial', a una fecunda complementación con el pensamiento 'dialógico'» (p. 290).

Pese a todo José Manzana es autor por descubrir en medio del repetitivo, escolastizado y manierista panorama de la filosofía actual, miseria de una época. Pocos más escritos sobre Manzana existen además de los reseñados, éstos: A. López Quintás: «José Manzana Martínez de Marañón. La presencia del Absoluto en la vida cognoscente», en Id, «Filosofía española contemporánea». BAC, Madrid, 1970, pp. 341-353; A. Ortiz de Urbina: «El hombre y el Absoluto en diálogo según el pensamiento de José Manzana», Real Sociedad Bascongada de Amigos del País, 1982, 17 pp; Carlos Díaz: «José Manzana», en «Preguntarse por Dios es razonable». Ed. Encuentro, Madrid, 1989, pp. 283-295; Carlos Díaz: «Introducción al pensamiento de José Manzana». Instituto Emmanuel Mounier, Madrid, 1990, 76 pp.

Carlos Díaz

GARCÍA BARÓ, Miguel: *Introducción a la teoría de la verdad*. Síntesis, Madrid, 1999, 268 pp.

“Sólo se puede aprender y enseñar la Filosofía practicándola”, y es así que el filósofo ha de ir desbrozando el arduo camino del conocimiento, desechando, después de haberlas examinado pormenorizadamente, todas aquellas teorías que se muestren insuficientes o incongruentes en su explicación de la realidad. La Filosofía se define por aquello a lo que tiende, por el objetivo que trata de alcanzar en su costoso recorrido. Y es que el destino de la Filosofía es el más peliagudo de todos, por ser el fundamental, ya que consiste en avanzar muy lentamente en un océano inmenso de interrogantes sin dejar atrás ningún cabo suelto que no haya sido, cuando menos, cuestionado. Viajar al fondo, a las profundidades de cada gran pregunta sin aventurar respuestas precipitadas, esa es la gran labor del filósofo, persona comprometida con el saber más fundamental y universal de todos.

Esto no es otra cosa que vivir conforme a la verdad, conforme a una realidad dotada de sentido, puesto que lo contrario sería estar inmerso en la nada. Llevar a cabo tal empresa supone aceptar como un lugar seguro que existe una verdad, que el conocimiento es posible y que todo ello exige una gran responsabilidad al filósofo que tendrá que ir evitando caer en las arenas movedizas de teorías poco fundamentadas.

Comprometerse con la verdad es rechazar tajantemente cualquier atisbo de escepticismo y por tanto de empirismo, pues este inevitablemente desemboca en aquel. Y todo ello es lo que Miguel García-Baró nos propone en su *Introducción a la teoría de la verdad*, insistiendo en que todo filósofo ha de comenzar su labor desde el principio, despojándose de toda herencia, no aceptando ninguna opinión como buena sin más. De esta manera, las páginas de este libro nos introducen en la teoría e la verdad a partir del análisis de distintas concepciones que el autor juzga insuficientes, y de otras que quedan sugeridas como posibles horizontes para la investigación.

Este apasionado viaje por la Filosofía comienza con Platón. Y es así porque nos hemos comprometido con la verdad y por lo tanto con la búsqueda del verdadero conocimiento, tema central de uno de los diálogos de Platón- el Teeteto. La conversación gira en torno a la tesis defendida por Teeteto que afirma que “el saber no es otra cosa que el sentir o la sensación”, es decir, que las cosas son tal y como aparecen a nuestra conciencia.

Ahora bien, es esta una concepción muy alejada que la que aquí se ha de proponer. Pues, ¿cómo comprometernos con la verdad de las cosas, de la realidad que nos rodea, si sostenemos que cada cual siente su

propia realidad, una realidad tan íntima que se vuelve incomunicable a lo demás?

La consecuencia inevitable de esta tesis sería un total subjetivismo y Miguel García-Baró, como nos ha dicho en las primeras páginas, se ha propuesto un duro camino en el que el relativismo supone un obstáculo que una vez superado, permite continuar viaje. El conocimiento no puede quedar encerrado en la intimidad del sujeto. Ha de ser capaz de proyectarnos, de algún modo, a un fuera, para así poder mantener con el mundo una actitud de búsqueda y huir del solipsismo.

Tras un breve parada en lo que la teoría del sentido común afirma acerca del conocimiento, continuamos dialogando con el empirismo cuyo punto de partida es la tesis de que la mente es una tábula rasa. De este modo es como John Locke comienza su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, defendiendo que no existen ideas innatas en la mente. Esto unido a otras dos de sus principales concepciones, a saber: la de que estar en el entendimiento es equivalente a estar siendo entendido y la de que el objeto inmediato del conocimiento es la idea, sumergen a Locke en un mar de problemas que Miguel García-Baró nos presenta para que no nos dejemos arrastrar por él sin al menos darnos cuenta.

Porque, si lo que directamente se nos dan son las ideas y no los objetos mismos, ¿cómo saber que aquellas representan a estos?

Será Berkeley quien funde el verdadero empirismo radical al identificar las ideas que tenemos de las cosas con las cosas mismas. Y Hume tratará de atar los cabos sueltos que aquel dejó, aunque lo hará, a juicio de nuestro autor, insatisfactoriamente.

Después de este recorrido por el empirismo observamos la inviabilidad de tal programa y surge la necesidad de acudir a Platón, porque es este quien exige al conocimiento que no se detenga en las meras sensaciones y vaya más allá, tratando de llegar a lo verdaderamente real.

Ahora bien, los problemas suscitados por el empirismo siguen siendo el caballo de batalla de filósofos como Moore, defensor de un objetivismo absoluto, tesis que afirma que todo lo que hay es absolutamente independiente de su ser pensado. El ser sólo se torna objeto de un modo accidental, es decir, si alguien lo piensa. Y esta es la idea que fundamenta la refutación que del "esse es percipi" de Berkeley lleva a cabo Moore.

Sin embargo, este objetivismo absoluto entraña también serias dificultades. García-Baró nos muestra cómo Moore olvida aquello que es el rasgo más fundamental de la relación de intencional, y es que se trata de una relación de la conciencia con lo distinto de sí, es decir, de un conocimiento de lo otro pero también de sí misma. Y no sólo eso sino que además, el objeto de la conciencia puede ser inexistente, siendo así necesario que lo falso aparezca recogido en toda teoría de la verdad que pretenda ser rigurosa.

El último capítulo de esta obra está dedicado a lo que el autor llama la “tercera navegación de la filosofía”, expresión que hace referencia a lo que Platón llamó en el Fedón la segunda navegación, que suponía trasladar la verdad de las cosas, de la naturaleza al discurso, al logos, a la síntesis entre un sujeto particular y un predicado general para así poder mirar a los entes en su realidad efectiva. Este fue el camino elegido por Sócrates frente a sus antecesores.

Así García -Baró nos presenta la “tercera navegación de la Filosofía”, como un giro nuevo, un modo distinto de entender cuál es el lugar de la verdad. Esta posición fue inaugurada por Descartes que, en su intento por superar el platonismo y el aristotelismo, el llamado realismo ingenuo (en que el sujeto es una cosa más de entre las cosas del mundo), descubrió el *cogito*, la conciencia- que a la vez que conoce lo distinto de ella se conoce a sí misma. Esa es la primera certeza que Descartes encuentra después de haberlo puesto todo en duda. Del yo además de tener una idea clara y distinta además sé que existe.

Pero esta idea del *cogito* como sustancia finita nos lleva necesariamente a pensar en una sustancia infinita, en Dios. Pero la consecuencia inexorable de todo esto es que, lejos de criticarlo, Descartes termina cayendo en el realismo, puesto que al explicar cómo posee el hombre la idea de Dios no le queda más remedio que aceptar que ha sido el mismo Dios el que la ha puesto en nosotros. Pero si esto es así Dios será el creador de todas aquellas ideas que el hombre posee. Y esto implica que la “totalidad de la realidad objetiva ha sido creada por Dios”. El sujeto, de nuevo, se convierte en algo pasivo –como ocurría en el realismo– que conoce el mundo por la influencia causal de Dios.

Llegados a este punto, lo que a Miguel García-Baró le interesa son las posibilidades que dejó abiertas el cartesianismo a toda la Filosofía moderna y posteriormente a la Fenomenología y a la Filosofía de la existencia. Se trata de una nueva forma de enfocar las cosas que sitúa a la verdad en el ámbito de la vida, de la existencia. Y es que la existencia es, con palabras del texto, *lo otro*”. “apertura a todo, paso hacia lo otro de sí misma, transcendencia, manifestación de todo

Aquello que unifica las experiencias y las dota de sentido es llamado por la Fenomenología el yo fenomenológico, el yo puro. Es él quien activa las vivencias y constituye el mundo. Pues bien, el autor nos introduce en la Fenomenología como una toma de postura atractiva respecto al problema de la verdad que, aunque también entraña dificultades, se presenta como un frondoso bosque que el filósofo habrá de ir explorando.

Esta interesante obra, en definitiva, consigue sacar a la luz los conflictos que las distintas teorías de la verdad han acusado, situándonos en los umbrales de lo que ha de ser la labor de todo aquel cuyo destino sea la Filosofía. Confiamos, pues, en que algún espíritu aventurero cum-

pla con su destino y se embarque en lo que podría ser la cuarta navegación de la Filosofía, insinuada en las páginas finales de este libro.

Fuencisla de Mier del Amo

LÓPEZ SÁENZ, M^a Carmen: *El arte como racionalidad liberadora*, Ediciones UNED, Madrid, 2000

Estamos en presencia de una obra de carácter “transdisciplinar”; término que utiliza la propia autora para presentar su estudio a partir de uno de sus rasgos más sobresalientes. “Transdisciplinar” en tanto en cuanto este nuevo libro de M^a Carmen López trata de pensar el arte a través de la filosofía y, a la vez, la filosofía a través del arte. También en esta ocasión, como nos tiene acostumbrados a sus lectores por sus obras anteriores, nos ofrece M^a Carmen López un texto realizado con rigor y competencia, donde el arte y la filosofía, la filosofía y el arte se entrelazan de un modo fructífero. El hilo conductor que vertebra la argumentación del estudio, se compone de tres colores, tres autores a los que vincula su pasión filosófica por el arte. Se trata de Marcuse, de Merleau-Ponty, de Gadamer. Tres figuras importantes de nuestro horizonte intelectual que la autora vuelve a mostrar aquí conocer en profundidad.

El arte como racionalidad liberadora, nos propone cómo el arte es una forma de conocimiento dotada de una función liberadora. El arte libera “dejando ser lo posible, la bella promesa, permitiéndonos acceder a mundos más verdaderos (no porque sean diferentes, sino porque tienen una referencia más humana, tolerante, global y, por tanto, más real, aunque no sea actual)” (p. 15). Bellas palabras para bellas promesas.

En el primer capítulo, se nos muestra la filosofía crítica de Marcuse atenta al cuestionamiento de la razón dominante, razón tecnológica que el filósofo se afana en subvertir al tiempo que a su mismo espacio vital, la sociedad de consumo y de masas. Para un planteamiento sobre la capacidad liberadora del arte, es este cuestionamiento de la racionalidad tecnológica fundamental, porque, como Marcuse ha diagnosticado, tal racionalidad anula la substancia del arte, su poder de negación, su verdad propia. No se trata, sin embargo, de renunciar a la razón sino de ampliar su concepto, porque la razón crítica coincide en su función liberadora con el arte. Por tanto, en la crítica marcuseana de la razón dominante, su reflexión sobre el arte ocupa, sin duda, un lugar destacado.

A Merleau-Ponty está dedicado el segundo capítulo de la obra de M^a Carmen López. En él se incide en la dimensión dialéctica existencial y fenomenológica del pensamiento del filósofo, subrayándose su trabajo igualmente en favor de una razón ampliada donde lo que excede a la razón quede incorporado en cuanto que constituye su origen mismo.

Aunque, como nos advierte la autora, Merleau-Ponty nunca llegó a elaborar un discurso propiamente estético, su pensamiento abunda en reflexiones sobre el arte que confirman un posicionamiento donde la estética es inseparable de la racionalidad. Así, la nueva sensibilidad abierta por Merleau-Ponty se alimenta del arte englobando, al mismo tiempo, a la racionalidad y a la intelección. En su objetivo fundamental de desarrollar una metafísica o teoría de la verdad, volvió su mirada hacia la pintura moderna hallando en ella respuesta a su constante preocupación ontológica. De ahí su afirmación de que “no hay verdad al margen de las infinitas formas de expresarla” (p. 78).

Gadamer, del que se trata en el tercer capítulo de la obra, considerado como el más eminente representante de la filosofía hermenéutica actual, coincide con los filósofos anteriormente analizados en su defensa de una razón más amplia que pueda albergar aquello que parece oponerse a ella. Observamos que M^a Carmen López, a lo largo de su texto, da incesante cuenta de las peculiaridades mas también de los elementos coincidentes entre los tres filósofos que le ocupan. En el caso de Gadamer, la singularidad de su concepto de razón se halla en su vuelta a Aristóteles y a su noción de praxis como ejercicio de una racionalidad consciente y responsable. Y sobre este modo de la racionalidad, el arte y la estética aportan sus valiosas enseñanzas. Es más, para Gadamer, la experiencia artística es la más privilegiada de las manifestaciones de la racionalidad; por ello, gran parte de su magna obra *Verdad y método* está dedicada al arte; porque el arte contiene y transmite la verdad.

Una vez expuestas las interrelaciones entre filosofía y arte en las obras de Marcuse, Merleau-Ponty y Gadamer, el libro de M^a Carmen López aborda, en el capítulo cuarto, la cuestión de la relevancia para el arte actual de las teorías de los tres filósofos. Para la autora, aunque en la actualidad oímos nombrar la muerte del sujeto, la muerte del artista, la muerte del arte, la importancia de la subjetividad, resaltada en sus estudios por nuestros filósofos, sigue siendo en nuestros días un valor; un valor incluso del arte abstracto, donde el referente es el sujeto fragmentado de nuestra sociedad. El arte actual, argumenta la autora, no ha dejado de pensar ni ha perdido su función crítica. En este sentido, en su conclusión, el libro *El arte como racionalidad liberadora*, reitera su apuesta por la utopía; por el arte como vehículo de aproximación a la verdadera realidad; por el arte como lugar de acontecimiento del reencantamiento del mundo; por el arte, en definitiva, como fuerza liberadora, donde su poder liberador no es ilusorio “porque se abre desde la racionalidad humana” (p. 212).

Elvira Burgos Díaz

GÓMEZ PEREIRA: *Antoniana Margarita*. Reproducción facsimilar de la Edic. de 1749. Estudio preliminar y versión al español por José Luis Barreiro y Concepción Souto. Traslación y actualización lingüística por Juan Luis Camacho. Universidad de Santiago de Compostela, 2000. 852 pp.

Se trata de un autor y de una obra, sujeto y objeto sobre los que se han emitido los juicios de valor más dispares. Y se comprende el por qué de fondo. Gómez Pereira, de raigambre gallego-portuguesa, fue médico y filósofo. De él se ha dicho que, como médico, “se rebeló contra Galeno” y, como filósofo, “contra Aristóteles”. Nadie, sin embargo, discute su figura relevante en el ámbito de la filosofía renacentista: a nivel europeo, antes que a nivel hispano. Prueba evidente de tal relevancia es ya, en su tiempo, el impacto, repercusión y acogida que su obra tiene en Europa, antes incluso de suscitarse en el siglo siguiente el tema de su posible anticipación a Descartes en dos tesis claves: el mecanismo o automatismo animal y la formulación del *cogito*, que, a juicio de algunos intérpretes, el matemático y filósofo galo habría tomado de Gómez Pereira. La recuperación de su figura en la península ibérica vendría a ser algo así como un eco de la voz con que se hiciera oír en Europa.

Su procedencia de una familia de judíos conversos parece haber condicionado –¿hasta dónde?– su vida, su actividad y su mismo comportamiento. Críticos hay que han llegado a dudar de su conversión: ¿fue un auténtico o solamente ficticio converso, converso judaizante? Y no faltan interrogantes en mayor o menor conexión con el anterior. Por ejemplo: ¿no estarán el médico y el filósofo dándonos un doble Pereira? Porque, si como médico parece propiciar una tesis médico-corpóreo-materialista, como filósofo parece destacar la contraria, es decir, la tesis racional-espiritualista e inmortalista. Y todo ello como consecuencia de su irreductible dualismo antropológico, que encubre, como “sospechan” no pocos –los promotores de la presente edición, entre ellos–, intenciones inconfesadas, que no dejan de ir trasluciéndose en diversos momentos de su obra.

¿Nada tendrá ya que ver con tales “sospechas” y secretas intenciones el llamativo título que, después de mucho pensarlo, diera Pereira a esta obra? “Después de días entre dudas y vacilaciones –dice– sobre qué título dar a estas elucubraciones..., para sobreponerme a tales dudas, y por extraño que pueda parecer a todos, decidí titular el escrito con los nombres de mis padres, *Antonio y Margarita*”.

Y, siguiendo con un nuevo interrogante, ¿no será todo este complejo y profundo *contexto* de vida, costumbres, dudas y motivaciones lo que ha dado pie, y hasta cierto fundamento, a la hipótesis o lectura del *texto* pereirano denominada lectura de la “sospecha”? Con lo que nos halla-

mos ante las interpretaciones o lecturas que se han dado de *Antoniana Margarita*. Pueden éstas, a tenor de las tres reglas de interpretación establecidas por Spinoza, reducirse a tres.

Una primera lectura ha sido la *analítico-expositiva*, que se ciñe al simple ordenamiento de la obra, sin tratar de reconstruir expresamente ni los fundamentos ni el sistema de pensamiento del autor. Es ésta la lectura clásica, cuya tesis central se cifra en la teoría de la insensibilidad, con el consiguiente automatismo animal, y sus implicaciones de orden cosmológico y antropológico, para terminar con el examen de las pruebas de la inmortalidad del alma humana. Iniciada por Menéndez Pelayo, es la lectura que más adeptos ha tenido.

Claramente conciliable con la anterior, se ha dado otra segunda lectura: la *sistemático-constructiva*, que trata ya de reconstruir el sistema de pensamiento de Pereira subyacente a la exuberancia y un cierto desorden de su texto. Tal sistema se articula en torno a la idea de inmortalidad, a la que se orienta la teoría del conocimiento, y de la que no vendrían sino a ser corolarios las teorías de la insensibilidad y el automatismo animal.

La tercera lectura, denominada de la *sospecha* –o “verosimil”, en expresión de Ortega–, trata de interpretar *Antoniana Margarita* a partir de razones “sospechadas”; concretamente, a partir de referencias explícitas en el texto; a partir de determinadas alusiones que se hacen a propósito de otras valoraciones; y a partir de su circunstancia o contexto externo. Y, como ya hemos apuntado, es ésta, entre la de otros más, la hipótesis de los promotores de esta edición, para quienes la literalidad del texto “oculta” o “simula” la verdadera intencionalidad del autor, a saber, su convencimiento de no ser racionalmente demostrable la inmortalidad del alma humana, si bien no podía expresarlo claramente por miedo a la censura y a la Inquisición. El mismo Gómez Pereira venía a reconocer que, en ocasiones, “es muy distinto lo que se piensa de lo que se proclama, por miedo, a viva voz”.

Antoniana Margarita se publicó por primera vez en 1554, cuatro años antes de la muerte de su autor. Promocionada por el Doctor Martín Martínez, médico también y pensador escéptico, tuvo una segunda edición en 1749: eran ya los tiempos de la Ilustración, con sus vientos tan favorables a la idea mecanística. Esta nueva edición bilingüe del reciente año 2000 reproduce íntegramente el texto latino tal y como se editara, con las correcciones entonces señaladas, en 1749. Es ésta su primera traducción española: textos latino y español, nítidamente impresos, cada uno con su respectivo modelo tipográfico, están simétricamente coordinados, lo cual facilita su lectura cuasisimultánea y comparativa. Al pie de la página en español puede el lector ir identificando el tema concreto que en ella se aborda. Igualmente, al margen de dicha página se ha-

llan, a veces, breves notas aclaratorias sobre autores o nombres citados en el cuerpo del discurso de *Antoniana Margarita*, que pudieran ser menos conocidos y, por ello, despistar al lector. ¡Lástima que no resulten tan fácilmente legibles, ahora, tales notas por lo diminuto y difuminado de su grafía!

El latín de Pereira en esta obra no deja de ser bastante duro; incluso, es a veces incorrecto, con faltas gramaticales y defectos de redacción. Su estilo resulta pesado y un tanto farragoso, con frecuentes reiteraciones y construcciones enormemente largas, con escasas puntuaciones y sin divisiones textuales. Es muy limitado su léxico. Más que de estar escribiendo, da no pocas veces la impresión de estar dictando. Bajo tales aspectos, son muy de agradecer el orden, claridad y fluidez que en la traducción española puede encontrar el lector. Buscando siempre su sentido y su mejor comprensión del texto, y utilizando un lenguaje actual en español, se nos da una traducción bastante libre pero lo más fiel posible al original latino. Como fácilmente podrá ir comprobando el lector, también en el texto español es, a veces, un tanto dura la construcción, que ciertamente podía haberse suavizado y hasta clarificado más.

El texto está dividido en dos partes. La primera comprende y reproduce el orden que su autor fijara a la obra: la teoría de la insensibilidad animal; la explicación del movimiento animal, y las diversas cuestiones de carácter cosmológico, gnoseológico, ontológico, psicológico y antropológico que se van exponiendo y entremezclando al hilo del discurso. La segunda parte comprende la *Paráfrasis del libro III de anima*, de Aristóteles; el *Tratado sobre la inmortalidad del alma*; las *Objecciones* de Aristóteles; el *Tratado sobre la inmortalidad del alma*; las *Objecciones* de Miguel de Palacios a *Antoniana Margarita* y la *Apología* del propio Gómez Pereira, como respuesta a dichas *objecciones*.

La presente edición de *Antoniana Margarita* –cuyo texto de 1749 figura entre los fondos bibliográficos de la Universidad Compostelana– responde a una serie de razones u oportunidades entre las que vienen a señalarse las siguientes: las raíces gallego-portuguesas del autor; su relevancia en el mundo de la filosofía renacentista a nivel, incluso, europeo; el haberse convertido, merced a Menéndez Pelayo –quien “en más estimaba poseer un ejemplar de *Antoniana Margarita* que en ser rey de Celtiberia”–, en una figura mítico-reivindicativa en la polémica sobre la ciencia española; la relación del pensamiento de Gómez Pereira con la crisis y crítica del aristotelismo escolástico a partir de determinadas tesis nominalistas: relación que permitiría crear un puente entre Ockam-Pereira-Amor Ruibal; su peculiar discurso simbólico-polisémico, disimulado o simulado y escondido, al menos en su lectura “verosímil” o de la “sospecha”. Por otra parte, con motivo del quinto centenario de Gómez Pereira, con su serie de actos conmemorativos y organizados por un Co-

mité internacional, la presente edición bilingüe de *Antoniana Margarita* ha querido contribuir, así, a la recuperación y redimensión de su autor, figura histórica, humanista, polivalente y, ya en su tiempo y después, controvertida.

M. Díez Presa

Bundgard, Ana: *Más allá de la filosofía (sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano)*. Trotta, Madrid, 2000. 482 páginas.

Desde que en 1988 el premio Cervantes reconociese públicamente la figura y la obra de María Zambrano, el interés hacia el pensamiento de esta discípula de Ortega y Gasset, no ha dejado de crecer en España y fuera de nuestras fronteras. Ana Bundgard se suma a esta corriente y nos presenta un ambicioso proyecto que se declara enfrentado a un lugar común que, según su propia percepción, lastra los estudios habidos hasta la fecha: la imposibilidad de sistematizar la obra de María Zambrano. Su proyecto consiste, por el contrario, en contextualizar, analizar y aclarar su pensamiento en el contexto global de la crisis de la filosofía racionalista.

A este primer objetivo se encuentra dedicada la primera parte del libro en la que, sin embargo, la profesora Bundgard desestima la inserción del pensamiento de Zambrano en el contexto de la filosofía europea. No parece rigurosa la justificación de dicha opción en “la falta de interés –de la autora– por la tradición filosófica en la que históricamente estaba inmersa” (p. 77)¹, si atendemos al hecho de que hasta los años sesenta, Zambrano no sólo reflexiona desde la crisis del racionalismo y las insuficiencias del positivismo, sino que se ha medido con la voluntad de poder y el eterno retorno de Nietzsche; amén de con el fenómeno de las vanguardias artísticas, por citar solo algunos ejemplos. Conforme seguimos leyendo y atendemos a los continuos reproches que la profesora Bundgard vierte sobre el pensamiento de Zambrano por carecer de valor científico o analítico, comprendemos que una de las causas, tanto del olvido del contexto europeo como de los mismos reproches, radica en la perspectiva desde la que Ana Bundgard enfoca su trabajo, visible ya en las primeras páginas, cuando desestima la interpretación

¹ Ya en la página 30 la profesora Bundgard, al hablar de la crítica de Zambrano a la crisis histórica en sus dimensiones filosóficas, sociales, políticas etc, la adjetiva de ‘subjetivista e indocumentada’. El párrafo mencionado ahora dice en su integridad: “[...] todo ello unido a una falta de interés por la tradición filosófica en la que históricamente estaba inmersa. El eclecticismo que caracteriza a nuestra autora es sin duda fruto de la inseguridad ante si temas filosóficos que no conocía de primera mano”.

que realiza Zambrano de Freud, a causa de su “crítica subjetivista e in-documentada” y su desconocimiento de las teorías científicas de su época. Tal vez si hubiese realizado una lectura libre de prejuicios, hubiese llegado a una de las claves del “confuso” pensamiento de Zambrano: su denuncia de la reducción positivista del espacio interior del hombre.

El enfoque analítico y sistemático de la profesora Bundgard se inserta precisamente en un método positivista que desdeña, entre otras cosas la historia, la tarea de seguir con paciencia la evolución de las categorías claves de un pensamiento y eso produce la impresión de un juicio prematuro. Tal opción es visible ya en la primera parte del libro, donde apenas dedica unas líneas a la periodización del pensamiento de la filósofa estudiada, señalando unas etapas que ya indicó Jesús Moreno en 1988 –y ha ido matizando después– e incurriendo en errores de bulto como el olvido del libro *De la Aurora* en su tercera etapa.

Pero donde se verifican las limitaciones de la opción señalada, es en la descontextualización de los textos analizados en la segunda parte del libro. Faltan en el estudio los más representativos libros de la autora, así como algunos artículos imprescindibles. *El sueño creador* y *Los sueños y el tiempo* no van a ser tratados porque “eso hubiera sido otra investigación”. ¿Cómo se explica entonces que seleccione precisamente aquellos textos en los que Zambrano reflexiona sobre la actividad poética y sobre determinados personajes que ella eleva a la categoría de mito? ¿Cómo se pueden entender sin la base teórica de *El sueño creador*? Pero es que otros libros centrales como *El hombre y lo divino*, *Persona y Democracia* o *La confesión: género literario*, apenas hacen su aparición. En la primera parte sólo dos citas de *El hombre y lo divino* en las páginas 45 y 46 y ambas menores. En la segunda parte, tales libros serán sólo mencionados para refrendar –no sabemos por qué vías– las tesis de la autora. Ninguno de ellos va a ser merecedor de análisis y sistematización.

Desde tales presupuestos es muy difícil comprender no sólo el pensamiento de Zambrano, sino medirlo con el de su maestro Ortega Y Gasset, uno de los ejes sobre los que, en palabras de la profesora, gira su investigación. Falta la categoría tiempo, central para diferenciar razón poética y narrativa; el concepto de vocación, término que Zambrano asumirá y “abismará” posteriormente hacia un “centro creador”; y aparece la nada creadora como fundamento para la existencia, obviando que la nada es para Zambrano un concepto histórico, “viviente”, que cambia de lugar según cambia el proyecto de ser del hombre. Frente al nuevo concepto de la nada que surge del vivir en exclusiva desde la conciencia y la libertad, Zambrano propone recuperar el sentir para el conocimiento porque “las cosas que no son nada, son algo cuando se las padece”. A partir de aquí, las reflexiones de Zambrano, reducidas a un pensamiento místico-religioso, se encuentran más próximas a Zubiri,

Unamuno y Machado en quien, más que encontrar la clave de la razón poética, Bundgard encuentra su entera paternidad. “¿Qué ha dicho María Zambrano que no hayan dicho con anterioridad a ella poetas como Antonio Machado o Emilio Prados?” (P. 75)

En la segunda parte del libro, el enfoque analítico y la ausencia de categorías básicas, adelgazan los logros de un esfuerzo sin duda encomiable. La lectura aislada de *Pensamiento y poesía en la vida española*, considera el libro en su vertiente exclusivamente casticista, como “una búsqueda de la esencia de lo español previa a los hechos”, sin detectar que en tal libro, no sólo existe una alternativa estética, sino una razón poética en ciernes que camina con pasos firmes hacia una antropología y hacia una metafísica y en donde el fracaso no es “una glorificación de la derrota”, sino una categoría ontológica y antropológica.

La ausencia de categorías básicas, se sigue haciendo presente cuando la profesora usa de forma indistinta términos tan decisivos como delirio, ensoñación, “novelería” y sueño creador, sin cuyo deslinde, es comprensible que concluya que “las propuestas de nuestra pensadora no resultan clarificadoras”. No lo son respecto a la interpretación de *El Quijote* que “no aporta ningún aspecto original o imprescindible para su comprensión”. No lo son respecto a Antígona que considera un texto apócrifo y nos remite para su análisis a las tesis de Dominique Dorang quien lo interpreta como una alegoría de la guerra civil española. No lo son respecto a Nina, la humilde criada de *Misericordia* de Galdós, cuya interpretación contribuye a diseñar una tesis que será una de las apuestas más fuertes del libro: que toda la obra de Zambrano no es sino proyección de su situación biográfica personal: “Busca y encuentra en los textos lo que ella necesita en una situación determinada”. Es cierto que en el análisis de este último libro habla de “ontología”; pero en ningún momento nos dice en qué consiste ya que carece de categorías claras para explicarla. No le ha interesado la relación entre la ambigüedad del género de la novela y la ambigüedad del sueño de la libertad que inaugura la época moderna; no le ha interesado seguir el hilo de la piedad antigua y su metamorfosis en misericordia por mor de la influencia del cristianismo; tampoco el fundamento del sueño creador: la condición trágica del hombre, siempre a la búsqueda de un argumento que dote de sentido a una vida que debe ser capaz de asumir su parte de destino y su parte de finalidad.

La tercera y última parte del libro está dedica al análisis de *Claros del bosque*. No podemos detenernos ya en refutar muchas de las cosas que allí se dicen en torno a uno de los libros más difíciles de Zambrano, que surgió al hilo de la muerte de su hermana Araceli y que, según sus propias palabras, fue elaborado a diferencia de otros, sin intencionalidad alguna. Circunstancia que la profesora Bundgard parece obviar

cuando, en polémica con Pere Gimferrer, aleja el libro de su posible componente poético, por estar dotado de “intencionalidad”. Añadir tan sólo que, ahora sí, aparece el horizonte de la filosofía europea con los nombres de Nietzsche y Heidegger y, por fin, el libro básico de la autora *El hombre y lo divino*, cuyas páginas dedicadas al amor reclaman la atención de la autora en esta última parte de su libro.

María Luisa Maillard García

HEIDEGGER, Martín: *Nietzsche I y II*. Traducción de Juan Luis Vermal. Destino, Barcelona, 2000. 428 + 530 pp.

La publicación en castellano de los dos volúmenes de la obra de Martin Heidegger *Nietzsche*, casi cuarenta años después de su edición original (Neske, 1961), puede considerarse como un auténtico acontecimiento editorial en el mundo de habla hispana. Esta obra recoge los cursos impartidos por Heidegger sobre el pensamiento de Nietzsche en la Universidad de Friburgo de 1936 a 1940, así como otros materiales redactados durante los años cuarenta pertenecientes al horizonte de problemas de los cursos. No se trata por lo tanto de una obra sistemática o un tratado académico sobre la filosofía de Nietzsche, sino una compilación de materiales diversos redactados la mayor parte de ellos para su lectura como lecciones magistrales en el aula. Esto confiere a estos textos un interés añadido, pues permite al lector asistir, a través del carácter tentativo de estos escritos, al proceso de configuración de la posición hermenéutica heideggeriana sobre Nietzsche. Efectivamente, las dos primeras lecciones, “La voluntad de poder como arte” (1936-1937) y “El eterno retorno de lo mismo” (1937) son tanteos interpretativos, que pondrán ciertamente las bases para la lectura posterior de Heidegger, pero no logran aún ubicar adecuadamente al pensamiento de Nietzsche en relación a la metafísica occidental. Es la tercera lección, “La voluntad de poder como conocimiento” (1939), la que afronta directamente la cuestión de la posición de Nietzsche en relación a la metafísica. Lleva a cabo esto mediante un brillante análisis de la concepción nietzscheana del conocimiento y la verdad a partir de las categorías con las que había tematizado la esencia de la metafísica moderna en “La época de la imagen del mundo” (1938) (*Caminos de bosque*, Alianza, 1998). Este análisis de la concepción nietzscheana del conocimiento le permitirá definir a Nietzsche como el culminador de la metafísica moderna. La única lección que aparece en el segundo volumen es el importante texto “El nihilismo europeo” (1940), donde se ponen las tesis que luego darán lugar a “La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»” (1943), publicado también en *Caminos de bosque*. El siguiente

texto, "La metafísica de Nietzsche" (1940), es el más sistemático de los que componen la obra y realiza una síntesis de las líneas de interpretación esbozadas hasta entonces.

La importancia de esta obra se pone de manifiesto en diversos niveles. Por un lado, se trata de un texto central para comprender la evolución del pensamiento de Heidegger durante los cruciales años de 1936 a 1946. En estos materiales asistimos a la superación de la cuestión que había vertebrado su gran obra *Ser y tiempo* (la elucidación de la pregunta por el sentido del ser a partir de una analítica ontológico-existencial del *Dasein* o existencia humana, ese ente que posee ya siempre una comprensión del ser) y el establecimiento de una problemática nueva: la concepción de la historia de occidente como metafísica acontecida, es decir, como historia del (olvido del) ser (los últimos materiales del segundo volumen versan expresamente sobre este tema). Si en *Ser y tiempo* era la aperturidad del *Dasein* la apertura originaria que hacía posible el desvelamiento de los entes concretos en su verdad, la tesis de Heidegger que va tomando cuerpo durante estos años es que existe una apertura aún más originaria que la del *Dasein* la apertura del ser mismo, una apertura que es histórica, epocal, que define el modo de aparecer los entes en el horizonte intrahistórico mundano. En esta apertura originaria el ser, según Heidegger, no se ofrece íntegramente sino que en el modo de abrirse epocalmente el ser se da un retraimiento del ser mismo en lo oculto. Por ello, la historia del ser es la historia de un error y de un errar y tiene la impronta de un destino. En el marco de esta historia del ser como errar, deben ubicarse las diferentes figuras del pensamiento metafísico que desde Platón están situadas en la consagración del olvido de esta apertura errante del ser y en la afirmación de la primacía de lo *presente*, ya sea la Idea platónica o en el mundo moderno el objeto representado y dispuesto a ser manipulado por el dispositivo tecnológico. Los materiales de esta obra permiten recorrer la impresionante discusión de los textos de Nietzsche en relación a esta problemática esbozada, por lo que no debe esperarse de ellos un análisis académico o filológico rigurosos, sino la discusión y la confrontación con un pensamiento que pretende poner de manifiesto en él la signatura esencial de nuestro tiempo.

Esta obra también es importante de cara a añadir alguna luz a la cuestión de la evolución de la posición de Heidegger respecto al nacionalsocialismo. Y ello porque Heidegger mismo sostiene que, tras su dimisión del rectorado de la Universidad de Friburgo en la primavera de 1934, llevó a cabo una crítica pública del nacionalsocialismo en estas lecciones sobre Nietzsche. Esto puede resultar sorprendente pues en estas lecciones no se dice ni una sola palabra sobre la situación política de Alemania. El distanciamiento crítico, si existe, debe buscarse, como

podemos esperar de Heidegger, en un nivel más esencial. Por un lado, es mérito de Heidegger la liberación del pensamiento de Nietzsche de las lecturas apologistas del nacionalsocialismo que habían realizado pensadores oficiales del régimen nazi, cuyo caso ejemplar fue Bäumler. Heidegger, como Jaspers en esos mismo años, desliga el pensamiento de Nietzsche de estas lecturas burdamente políticas ocupándose de lo *esencial* de tal pensamiento. Debe reconocérsele por tanto el haber llevado a cabo, en un contexto ciertamente duro, una ya entonces necesaria lectura desnazificadora de Nietzsche que posibilitó el tipo de recepción que se realizó de su obra en los años sesenta. Efectivamente, el *Nietzsche* de Heidegger ayudó a que sobre todo en Francia (gracias también a la influencia del modo de leer a Nietzsche por parte de G. Bataille) se asumiera con naturalidad una mirada desnazificada de la obra de este pensador. Pero, por otra parte, se puede proponer que Heidegger criticará en la posición metafísica tematizada en el pensamiento esencial de Nietzsche la posición filosófica para él encarnada por el nacionalsocialismo *realmente existente* (lo cual tuvo que ser claro para unos oyentes para los que Nietzsche había sido consagrado por el régimen nazi como su filósofo oficial). Con ello Heidegger pretendió distanciarse filosóficamente del nacionalsocialismo tal como se había desarrollado de manera efectiva más allá de lo que había representado en 1933, es decir más allá de su “verdad interior” y su “grandeza” (su ser una auténtica *chance* epocal frente a la posición metafísica encarnada por Norteamérica y la Unión Soviética), como sostuvo en su curso de 1935 *Introducción a la metafísica*. La crítica de Heidegger al nacionalsocialismo, tal como deviene históricamente a lo largo de los años treinta, no se juega en un plano político (nunca se distanció del nazismo en estos términos) sino filosófico. En la posición metafísica de Nietzsche Heidegger arremete contra la modernidad como tal, pero también contra el nacionalsocialismo realmente existente, que él acabó considerando como una expresión radicalizada de aquélla. Puede proponerse de esta forma que su concepción del pensamiento de Nietzsche como culminación del nihilismo, como justificación del dominio de los entes por el hombre que asume la voluntad de poder como esencia de lo real y asume con ello su posición de señor del ente (el superhombre) y el olvido del ser que esto determina están referidos, en la crítica sublimada filosóficamente que Heidegger practica, al propio nacionalsocialismo.

La importancia de esta obra, no obstante, va más allá de su ligazón a la evolución intelectual de un pensador como Heidegger. Se trata de una poderosa interpretación de la filosofía de Nietzsche que ha ejercido una gran influencia, sobre todo en el horizonte cultural francés e italiano. Como se ha apuntado, es la obra que ha mediatizado la recepción del pensamiento de Nietzsche de toda una generación de intelectuales

Europeos. La lectura que autores como G. Deleuze, J. Derrida o G. Vattimo ha realizado de Nietzsche ha pretendido liberar a este pensador del juicio heideggeriano de ser el último metafísico pero asumiendo en cambio en líneas generales el horizonte hermenéutico del propio Heidegger. Por todo ello, esta excelente traducción de Juan Luis Vermal es, como ha sostenido Ramón Rodríguez, una atinada manera de celebrar el centenario de la muerte de uno de los pensadores que más ha determinado el horizonte filosófico actual.

José Manuel Romero Cuevas

GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J. M^a. (Coord.): *La dignidad de la naturaleza. Ensayos sobre ética y filosofía del Medio Ambiente*. Colección "Ecorama". Ed. Comares, Granada, 2000. 250 pp.

La contraportada del libro explica las intenciones de sus autores en los términos siguientes: "Durante las últimas décadas la ética ha iniciado un viraje, que anuncia un cambio de rumbo en la filosofía práctica actual. De centrar esta su interés, como acontecía en etapas anteriores, sobre cuestiones referentes a la teoría de la ciencia moral: metaética, fundamentación, lenguaje, etc. es decir, temas todos ellos adscritos a la denominación *ética teórica*, la reflexión hodierna se ocupa cada vez con mayor intensidad de la dimensión moral de la conducta humana en aquellos ámbitos concretos en que ésta se desarrolla. Estamos asistiendo, por ello, a un florecimiento de la *ética aplicada* en los sectores de la acción humana que conciernen a la medicina, a la política, a la ciencia, al técnico, al medio ambiente... Entre los sectores de la conducta humana que atraen en interés creciente de los filósofos destaca aquel en el que el hombre se relaciona con la naturaleza y el medio ambiente que le rodea. Las aportaciones en este campo se han multiplicado durante los últimos años y permiten disponer hoy en día de sólidos bloques para construir lo que muchos llaman *ética ecológica*. Los autores del presente volumen ya aportaron en otro anterior *Ética del medio ambiente* (Madrid, Tecnos, 1997) su modesta contribución a la causa. Los trabajos allí publicados encuentran continuidad aquí con nuevos planteamientos".

El contenido del libro se corresponde con lo pretendido por los autores. Una serie de problemas sometidos a debate en la *ética medio ambiental* desfilan por sus páginas: 1) relación entre crisis medioambiental y civilización técnico-utilitaria; 2) sociología de la cultura medioambiental al hilo de la conexión entre sociedad y pensamiento utópico; 3) la relación entre ética y metafísica, entre el *ser* y el *deber*, durante la modernidad y en la *ética medioambiental*; 4) crítica al principio de la neu-

tralidad axiológica de la ciencia y de la técnica en su relación con la naturaleza. El desarrollo de todos estos temas corresponde al coordinador del volumen, Prof. Ga. Gómez-Heras a lo largo de 160 páginas. Una 5ª) cuestión: *el respeto por la vida vegetal*, esbozo de biocentrismo ético aplicado a los animales y plantas, es estudiado desde diferentes puntos de vista por la Profa. C. Velayos, págs. 165-203. Otro problema de enorme relevancia para la *ética medioambiental*, la urgente elaboración de una *filosofía de la naturaleza*, que tenga en cuenta las últimas aportaciones de la ecología, constituye el argumento del novedoso planteamiento de la cuestión por parte del Prof. L. Espinosa, págs. 203-238. El volumen, finalmente, queda redondeado con la traducción a cargo de C. Velayos del conocido texto de A. Leopardi, *Ética de la tierra*, texto que pasa por ser el manifiesto de la ética medioambiental.

La lectura del libro satisface plenamente las expectativas que sus epígrafes generan. Nos hallamos ante una valiosa aportación a la ética aplicada, en un segmento muy poco cultivado en nuestro país: la *ética de la naturaleza o medioambiental*. Lo más valioso del libro, en mi opinión, reside en que los planteamientos y análisis de los problemas no sólo tienen en cuenta la literatura más reciente, tanto anglosajona como centroeuropea, sobre la cuestión, sino que aquellos son contextualizados en la gran tradición de la filosofía práctica occidental, cosa no habitual en la ensayística ecológica. De ahí las constantes referencias a clásicos de la misma como Descartes, Spinoza, Kant, Weber, Bloch, Habermas, ...etc. El debate de las cuestiones adquiere con ello perspectivas novedosas, aportadas por planteamientos de largo alcance, tomados en préstamo de la filosofía de la cultura y de la técnica, de la cosmología y de la biología, e incluso, de la estética. No parece haber sido, pues, la última intención de los autores aquello que, según mi parecer, constituye lo más valioso del volumen. Construir *ética medioambiental* con pretensiones de *gran ética* y no sólo como ensayo de moda o snobismo pasajero.

Si a ello se añade un estilo pulcro, muy diferenciado ciertamente en cada uno de los autores, y una claridad envidiable de exposición, el volumen se hace acreedor no sólo de que se recomiende su lectura a profesionales y no profesionales de la filosofía, sino de una enhorabuena agradecida tanto a los autores como a la editorial.

José Luis Fuertes Herreros

GEERTZ, Clifford, *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, Princeton University Press, Princeton, 2000, 271 págs.

Clifford Geertz vuelve a poner a disposición de quienes están interesados en esa zona limítrofe donde confluyen la Antropología y la Filosofía de la Cultura, una colección de artículos que recogen reflexiones sobre temas relacionados con la comprensión de la cultura desde una perspectiva significativa y la captación del sentido de la existencia humana.

Los once capítulos en que se articula esta recopilación –a excepción del segundo: “Thinking as a Moral Act: Ethical Dimensions of Anthropological Fieldwork in the New States”, publicado en *Antioch Review* en 1968–, corresponden a trabajos escritos por Geertz entre 1983 y 2000. Algunos habían aparecido ya en Revistas especializadas –como *The American Anthropologist*, *The New York Review of Books*, *Common Knowledge*, etc.–, o forman parte de obras colectivas, mientras que otros permanecían inéditos. Por eso se agradece disponer de ellos en un único volumen cuyo hilo conductor lo constituye el análisis del estatuto epistemológico y la situación actual de ese modo de cultivar la Antropología Cultural que, fruto del impulso recibido por los trabajos iniciados por Geertz, ha sido denominado Antropología Simbólica o Interpretativa. Hasta el momento, sólo tres de los quince ensayos que componen el libro han sido publicados en castellano: “Anti Anti-Relativismo” y “Los usos de la diversidad”, en *Los Usos de la Diversidad*, (Paidós, 1996) e “Historia y Antropología” en la *Revista de Occidente* n. 137, 1992.

En una conversación aparecida en *Nueva Revista* en 1999 (Cfr. n. 61, pp. 19-28), Geertz aludía a la preparación de este volumen, en el que pretendía poner a dialogar a las dos ciencias que han marcado su vida. Antropólogos y filósofos suelen ser, por lo general, bastante suspicaces unos de los otros, y sus relaciones no siempre han sido pacíficas porque ambos tienen la pretensión de cultivar ciencias que se ocupan de la totalidad de la vida y del pensamiento humanos, sin admitir que pueda haber cuestiones existenciales ajenas a su objeto de estudio. Geertz, quien inició su vida académica estudiando Filosofía, piensa que valdría la pena intentar aunar esfuerzos, y ver qué se podría avanzar en el conocimiento y captación del sentido de la vida y la cultura teniendo en cuenta las perspectivas de ambas disciplinas. Pero como en cada una de ellas la división y divergencia de planteamientos es enorme, convendría aclarar previamente a qué tipo de Antropología y de reflexión Filosófica se hace referencia. Geertz señala que quiere relacionar el trabajo que él hace –Antropología Cultural con una base empírica, es decir Etnografía– con el de aquellos filósofos –cada vez más numerosos– que piensan que las respuestas a las preguntas más generales –“¿por qué?”, “¿cómo?”,

“¿qué”, “¿quién?”, “¿para qué?”— en la medida en que es posible hallarlas, deben encontrarse en el detalle concreto de la existencia vivida (Cfr. p. xi). Es, en definitiva, un intento de integrar teoría y observación, devolviendo la idea al mundo de la vida.

Los ensayos reunidos en *Available Light* incluyen trabajos relacionados con algunas cuestiones de carácter moral que plantea la realización del trabajo de campo —como la crítica del localismo y los argumentos en favor del anti-relativismo—; controversias sobre el estatuto epistemológico de la Antropología; consideraciones generales acerca de las aportaciones a la Antropología por parte de autores recientes como Charles Taylor, Thomas Kuhn, Jerome Bruner y William James; estudio de problemas que plantean las relaciones entre el mundo mental y el mundo de la cultura; y por último, en “World in Pieces”, se examinan algunas cuestiones que la Teoría Política debería revisar tras el recrudescimiento de los problemas étnicos.

Merece una mención particular, también por su novedad, el primer capítulo: “Passage and Accident: A Life of Learning”. Desde la altura de sus 73 años, y todavía en activo, Clifford Geertz narra su trayectoria intelectual y la evolución de su pensamiento antropológico en una iluminadora y chispeante autobiografía académica, que abarca desde sus preocupaciones iniciales caracterizadas por un empeño más sistematizador, hasta su interés por cuestiones de índole hermenéutica. Geertz reconoce explícitamente la influencia ejercida en su modo de comprender la cultura por el segundo Wittgenstein, sobre todo a partir de las cuestiones planteadas en las *Investigaciones Filosóficas*, tales como la crítica del lenguaje privado, y las nociones de “juegos del lenguaje”, “formas de vida”, “utilización de una regla”, “aire de familia”, así como su llamada de atención sobre la necesidad de volver a poner los pies sobre el duro suelo de la cruda realidad.

Geertz está y se siente en sintonía intelectual con su tiempo: una época caracterizada por los giros lingüístico y hermenéutico; hija de la revolución producida por el desarrollo de la ciencia cognitiva y del terremoto intelectual provocado por el pensamiento de Wittgenstein y Heidegger; que ha visto florecer el constructivismo de Thomas Kuhn y Nelson Goodman, los trabajos de Benjamin, Foucault, Goffman, Lévi-Strauss, Suzanne Langer, Kenneth Burke; y en la que han frugado importantes desarrollos en el campo de la gramática, la semántica y la teoría narrativa, el estudio cartográfico del cerebro, el mapeado neuronal y la somatización de las emociones. Este es el clima intelectual en el que ha ido tomando cuerpo y que le ha proporcionado los instrumentos especulativos para su tarea de comprensión de la cultura y la existencia humana en términos significativos, semióticos, interpretativos.

Un recorrido por los ensayos incluidos el libro nos ofrece una visión panorámica de algunas de las tesis fundamentales del pensamiento antropológico de Geertz. Así, podemos repasar su modo de concebir la cultura desde una perspectiva semiótica y las consecuencias que se derivan a la hora de situar la Antropología Cultural como disciplina: su objeto, métodos, los problemas que se le plantean, las dudas acerca de su utilidad, etc. En “Anti Anti-Relativismo” encontramos una muestra de como una doble negación no siempre afirma; en ese capítulo –esencial para comprender la postura de Geertz– explica por qué no se considera relativista, sino que se sitúa en lo que yo calificaría de *un sano perspectivismo*. Se revisa también el modo en que los humanos podemos llegar al entendimiento de otra cultura (y de la propia), no a través de un proceso empático, sino de manera semejante a como nos acercamos a la lectura de un texto. No falta un ensayo dedicado al estudio de la Religión –ámbito al que dedicó sus primeros trabajos de campo–; al análisis del surgimiento de la Psicología Social; y a las relaciones entre las nociones de “País”, “Nación” y “Cultura” teniendo como telón de fondo el resurgir del nacionalismo, con particular referencia al área de los Balcanes, Canadá e Indonesia.

En cualquiera de sus trabajos, Geertz no pretende presentar *la* solución a los problemas que se describen –admite que sería ingenuo por su parte–, ni siquiera se plantea avanzar *una* solución o emitir juicios de valor. Él es maestro en una tarea que podríamos calificar *notarial*: tiene la habilidad de *levantar acta de lo que hay* con una agudeza y penetración como pocos saben hacerlo (Cfr. pp. 198, 207, etc). Quizá alguno podría objetar: “¿Nada más?”. Yo me atrevería a responder: “¡Nada menos!”.

Ojalá podamos contar pronto con una traducción de esta obra que facilite su difusión en nuestros ambientes culturales. Sin embargo, animo vivamente a quien pueda leer a Geertz directamente en inglés que se aproxime a su pensamiento en el idioma original, pues es ahí donde se aprecia mejor su agudeza y profundidad en el análisis, el aplastante sentido común aderezado de fina ironía, la sencilla precisión de su prosa y el buen humor que caracterizan las páginas de cualquier escrito de Clifford Geertz.

María García Amilburu

CORTINA, Adela: *Alianza y Contrato. Política, ética y religión*. Editorial Trotta, Madrid, 2001. 182 pp.

La dedicación a la ética ha absorbido a muchos filósofos en las tres últimas décadas. Parece haber saltado al primer plano de la filosofía lo que sería aplicación de supuestos previos. Quizás uno de los principales

méritos de esta obra es la reflexión sobre los presupuestos de la filosofía práctica. Alude a la dignidad de la persona humana como base de la ética y de la política, y también a su fundamentación religiosa. La ética democrática, como agudamente intuyó Nietzsche, habría florecido a la sombra del Dios judío y cristiano.

Adela Cortina nos introduce en el núcleo de la problemática por la puerta de dos parábolas: la que se cuenta en el *Génesis*, el relato del reconocimiento recíproco o alianza, y la del *Leviatán* de Hobbes, donde la palabra clave es contrato. Nos advierte que, con el paso del tiempo, la parábola del contrato se ha impuesto como forma de entender los lazos humanos y ha desplazado al relato de la alianza con graves pérdidas para la política, la ética y la religión, esas tres dimensiones irrenunciables del ser humano: «La política democrática pierde sus más profundas raíces y queda en democracia liberal débil, la ética se conforma con una frágil moral por acuerdo, y la religión, tantas veces, se convierte en arma arrojadiza o en derecho canónico» (p.11). La aspiración de este libro apunta a descubrir los misteriosos lazos de los dos relatos en nuestros mundos político, ético y religioso, y a proponer que se sigan contando y sobre todo encarnando. Las seis partes del libro giran en torno a ese objetivo.

La primera parte comienza por el comentario y crítica de un artículo de Jonathan Sacks, el jefe de los rabinos de Gran Bretaña, donde éste defiende que hay dos modos fundamentales, y fundamentalmente diferentes, de pensar sobre los lazos que unen a los seres humanos y pueden evitar la violencia: el que tiene por base la idea del hombre como *animal político* y el que se fundamenta en la idea del hombre como *animal social*. Diferencia de la que habrían surgido dos historias distintas y verdaderas sobre la condición humana, que se centran en aspectos complementarios y dan lugar a instituciones diferentes. Son la del *contrato* y la de la *alianza*. El hombre como animal político habría creado los Estados, los gobiernos y los sistemas políticos, es decir, las instituciones propias de la sociedad política, y como animal social habría puesto en marcha las instituciones propias de la sociedad civil: las familias, las comunidades, las asociaciones voluntarias y las tradiciones morales. Durante los dos últimos siglos la parábola de la alianza habría ido siendo relegada a un segundo plano, hasta caer prácticamente en el olvido, mientras que la parábola del contrato se habría utilizado no sólo para interpretar la formación del Estado y el funcionamiento del mercado, sino también para interpretar el conjunto de las instituciones sociales, de forma que las familias y las demás instituciones civiles se irían entendiendo cada vez más en términos de pactos, derechos y deberes. Sin confianza fallarían incluso las estructuras políticas y económicas. Por eso, sin dejar de contar el relato del contrato según alguna de sus for-

mas, hobbesiana o lockeana o kantiana o rousseauiana, sería importante restaurar la gran narrativa que ve nuestra relación social en términos de alianza.

Después de recordar la opinión de Sacks, todavía dentro de la primera parte, Adela Cortina se pregunta: ¿es verdad todo esto? Y en su respuesta reconoce que la posición de Sacks tiene buena parte de verdad, pero que, precisamente para rescatarla, conviene recordar el contexto comunitarista, antiliberal, en que se inscribe, y sus propósitos. Está de acuerdo en que el discurso político liberal de los derechos, los deberes, el contrato, las facciones y los grupos de interés ha colonizado los demás discursos de la vida social hasta secar las fuentes de la vida compartida y privar de sentido al mismo discurso de los derechos. Por eso, justamente, una de las metas esenciales perseguidas con este libro consiste en «mostrar cómo el discurso del contrato y de los derechos necesita presuponer para tener sentido el relato de la alianza y de la obligación nacida del reconocimiento recíproco» (p.26). Pero disiente de Sacks en su identificación de política y contrato, de sociedad civil y alianza. Entiende, por el contrario, que la actual vida política no se legitima sólo desde la parábola del contrato, sino también desde otras formas de vínculo, y que en la sociedad civil, a la que atribuye mayor amplitud que Sacks, no sólo rige la alianza, sino también el pacto interesado, el atropello y el daño. Va más allá. Se atreve a afirmar que los vínculos que ligan a los miembros en las distintas asociaciones de la sociedad civil (mercados, asociaciones voluntarias, etc.), las más de las veces, no son los de la alianza.

En las otras cinco partes, Adela Cortina desarrolla su propia concepción de las relaciones entre alianza y contrato con el fin de entender adecuadamente los ámbitos político, ético y religioso. Ante todo nos quiere hacer caer en la cuenta de que no es el pacto mismo quien funda los derechos humanos. Para que el pacto tenga sentido, hay que admitir un buen número de presupuestos, especie de grietas «por las que se va introduciendo de forma insobornable la convicción de que *el contrato no es autosuficiente, sino que necesita apoyarse en el reconocimiento recíproco que funda la alianza*» (p. 47). Uno de esos presupuestos, el primero, frente a los defensores de la autosuficiencia del derecho positivo, es el de reconocer como un deber moral, base del derecho positivo, la obligación de cumplir los pactos. Los derechos humanos no son derechos que «se conceden», sino que *se reconocen* a aquellos que los ostentan por ser personas. Sin el reconocimiento previo, los contratos fácticos y los consensos pierden sentido y legitimidad. Interpreta la historia de Occidente «como la progresiva realización de la idea de justicia, de forma tal que aquellos derechos que en un tiempo se entendieron como necesidades que deben satisfacerse por beneficencia, pero no

por justicia, han ido reconociéndose paulatinamente como derechos que deben ser atendidos en justicia» (p. 56). No admite, por tanto, un relativismo a ningún nivel en filosofía práctica (Cfr. pp. 133-135). Eso sí, distingue entre persona y ciudadano, y, simultáneamente, entre una ética de máximos y una ética de mínimos, entendiendo que la felicidad o contenido de la ética de máximos, sólo posible objeto de invitación, es la meta de la persona y la justicia o contenido de la ética de mínimos (ética cívica), objeto de exigencia, es la meta del ciudadano. Insiste en el carácter público tanto de la ética de mínimos como de la ética de máximos y reflexiona sobre la relación entre ellas, aventurando algunas propuestas que podrían hacer de su articulación una tarea encaminada a potenciar el tono moral de las sociedades. Advierte igualmente que en la ética de mínimos o ética cívica, núcleo de una ética global, late, secularizada, la sangre de la alianza, pues su base es la relación *intersubjetiva*, que se extiende a cuantos están dotados de competencia comunicativa, «la *ligatio* que une a unos seres humanos y otros, y que es la fuente de sentido de la *ob-ligatio* de unos hacia otros, el vínculo que es la fuente de la solidaridad» (p.156). Llama la atención, además, sobre la diferencia que existe entre una suerte de necesidades que pueden convertirse en derechos y otras necesidades que jamás podrán exigirse en justicia, ser objeto de contrato, porque sólo pueden satisfacerse desde la *abundancia del corazón* o pura *gratuidad*. Finalmente critica la situación actual del cristianismo, lamentándose de que los cristianos, atraídos por ilusorios espejismos de eficacia, hayan abandonado en exceso la profundización en la vida interior y renunciado al misterio, y ofrece una fórmula sencilla para recuperar su entraña en un mundo cambiante: exigir la justicia y hacerla, fomentar la gratuidad más allá de lo que puede exigirse por derecho, recuperar la interioridad y no renunciar al misterio.

Con modestia, digna de elogio, la autora de este libro reconoce al final que deja abiertas una gran cantidad de preguntas. Por mi parte se me ocurren, entre otras, las siguientes: ¿No implica una actitud gnoseológicamente demasiado pesimista la renuncia a la universalidad en el terreno de la fundamentación ética? ¿No se queda la ética cívica, sin coacción y sin fundamentación universal, dejada su fundamentación al libre juego del pluralismo insuperable de los relatos o teorías de la felicidad, en una mera ética de buenos deseos o en una racionalidad finamente pragmática? ¿Por qué los derechos corresponden a todo ser humano por el hecho de ser persona, aun a aquellos que son incapaces de argumentar o dialogar sobre la justicia? ¿Cuál es el supremo valor: la tolerancia o la verdad? ¿Hasta dónde ha de llegar la tolerancia? ¿Se puede alcanzar en ética, una vez que se renuncia a la coincidencia en la verdad sobre el hombre, la naturaleza y Dios, verdadera universalidad,

algo más que normas pragmáticas o arbitrarias? ¿Cómo refutar a los que desde su ética de máximos niegan toda ética cívica? ¿De donde una ética saca su fuerza normativa universal si no puede proponer un fundamento universal distinto de la conveniencia o necesidad práctica? ¿Es cuestión de ética o, más bien, de ingeniería política el interrogante sobre las condiciones (valores y normas a compartir) para que sea viable y progresiva una sociedad democrática o pluralista, en la que suelen estar llenas las cárceles? ¿Es el pluralismo, sin más, un valor? ¿Realmente es posible construir una ética global en un mundo con diversidad de concepciones radicales? ¿Por qué existe lo moralmente incondicionado? Creo que un pensamiento fuerte debería enfrentarse a fondo con estas preguntas.

Adela Cortina nos brinda, en el primer año del siglo XXI, una obra de filosofía práctica, en la que intenta sintetizar las principales líneas de su ética, de su filosofía política y de su filosofía del derecho y de la religión. Sus reflexiones y análisis revelan la madurez lograda en muchos años de investigación, contactos académicos y experiencia social. Es un libro claro, sugerente y continuador de sus publicaciones anteriores. Desde el principio hasta el final se nota la impronta kantiana en la línea, sobre todo, de la ética del discurso de Apel. Sin duda, no renuncia a seguir avanzando, más allá de lo mucho ya alcanzado, en la respuesta a las preguntas que aún nos preocupan.

Ildelfonso Murillo