

RODRÍGUEZ ALCÁZAR, F., *Ciencia, valores y relativismo. Una defensa de la filosofía de la ciencia*. Ed. Comares, Granada, 2000.

JOSÉ L. FALGUERA

Plantea el autor que la tarea fundamental de la filosofía de la ciencia es normativa. Con ello pretende evitar que nos veamos abocados a cualquier forma de relativismo o convencionalismo de la que se desprenda la conveniencia de restringir los estudios metateóricos de la ciencia al ámbito de disciplinas «científicas» —calificadas de descriptivas, al querer hacer valer la clásica contraposición entre «normativo» y «descriptivo»— como, por ejemplo, la psicología de la ciencia, la sociología de la ciencia o la historia de la ciencia. Así pues, Rodríguez Alcázar entiende la defensa de la filosofía de la ciencia, a la que se alude en el subtítulo de la obra, como una justificación del cometido normativo entre los quehaceres metacientíficos, y más específicamente, como una justificación de lo que él denomina un «naturalismo normativo». Pero no se va a conformar el autor con mostrar la

razón de ser de tal enfoque, sino que su pretensión irá más allá al intentar defender que el «naturalismo normativo» constituye «la genuina filosofía de la ciencia» (cf. p. XVIII). No se puede concluir otra cosa cuando indica que otras propuestas —como la formulada por Moulines en términos hermenéuticos para comprender el cometido de la filosofía de la ciencia— no constituyen concepciones adecuadas de lo que sería tal genuina filosofía de la ciencia (cf. p. 50). La estrategia que el autor sigue a lo largo del texto consiste en proporcionar un análisis crítico de diferentes intentos de superar lo que previamente presenta como «el fundamentismo», tomando en consideración especialmente la epistemología naturalizada entendida como «engineering», defendida por Quine, para ir señalando inadecuaciones y limitaciones de tales planteamientos anti-fundamentistas y con ello ir establecien-

do lo que caracterizaría en positivo su propuesta de naturalismo normativo para la filosofía de la ciencia.

El primer capítulo se dedica básicamente a aclarar qué se puede entender al decir que la filosofía de la ciencia es normativa y a mostrar cómo el carácter normativo de esa disciplina ha sido una nota permanente a lo largo de su historia. Se diferencian tres sentidos en los que se puede afirmar que la filosofía de la ciencia es normativa. El primero vendría dado por el hecho de que la disciplina se ocupa de las normas y reglas del método científico. Pero dicho sentido carece de interés, ya que tal ocupación no tiene porque ir más allá del propósito de disciplinas metacientíficas que el autor incluye en el grupo de las descriptivas, las llamadas *ciencias* de las ciencias. El segundo de los sentidos corresponde al de establecer *prescripciones* acerca de lo que los científicos deben y no deben hacer en su práctica científica. El tercer sentido concierne a la *justificación*, y con ello a la racionalidad, de la ciencia: de sus contenidos, sus normas metodológicas, sus valores u objetivos. Rodríguez Alcázar considera el segundo y tercer sentidos apuntados como los apropiados al presentar la filosofía de la ciencia como normativa, sin dejar suficientemente claro si ello se debe a que ambos sentidos han estado presentes en la reflexión filosófica sobre la ciencia a lo largo de la historia o si ambos son constitutivos de lo que él entiende por una genuina filosofía de la ciencia. Es cierto que a lo largo del libro parece apostarse por los aspectos relacionados con la justifica-

ción de la ciencia, pero no hay una decantación clara por ese tercer sentido que suponga un desdén hacia la tarea prescriptiva. Aunque dé muestras de que el enfoque prioritariamente prescriptivo constituya una reliquia del pasado, también parece asumir que la tarea justificadora deviene finalmente en propuestas acerca de lo que se debe hacer en la práctica científica. Así, es cierto que, en la consideración de ciertos episodios en la historia de la reflexión filosófica sobre la ciencia, Rodríguez Alcázar establece una distinción entre un enfoque epistemológico clásico, ocupado prioritariamente en proporcionar las pautas para acceder al conocimiento adecuado y cuyo paradigma podemos encontrar en las propuestas de F. Bacon, y un enfoque moderno, que se preocupa por la justificación de las creencias (y en especial de las creencias científicas) en una orientación predominantemente *fundamentista* y que encuentra hitos relevantes en planteamientos como los de Descartes, de Kant o del positivismo lógico. Sin embargo, no es menos cierto que el supuesto hiato entre las dos formas de concebir el asunto epistemológico queda diluido por esa supuesta inevitabilidad de que los análisis justificacionistas den lugar a establecer normas acerca de cómo *debe* ser la ciencia.

A mi entender, el énfasis en la contraposición descriptivo *versus* normativo fuerza a hacer caer la tarea de la filosofía de la ciencia en el ámbito de lo normativo, ocultando que hay más diferencias que puntos de contacto entre: una reflexión filosófica que se ocupa de estable-

cer los procesos, métodos y reglas (es decir, criterios de actuación) para obtener conocimiento correcto o adecuado; y otra que no se interesa de manera inmediata por cómo debe hacerse ciencia sino por qué debe ser considerado ciencia, cuáles son los elementos diferenciales del conocimiento científico (incluso cuando se asume que es conjetural, falible) y, entre ellos, cuáles son (supuesto que existen) los criterios evaluativos diferenciales de sus contenidos. Si este segundo tipo de reflexión es también prescriptivo lo es de manera mediata y las prescripciones que derivan de tal tarea son más bien limitativas que indicativas de cómo se debe proceder.

Uno echa en falta consideraciones como las del último párrafo en el examen de los episodios de la epistemología y la filosofía de la ciencia que el autor menciona. Las diferencias antes mencionadas son más relevantes a mi entender que el supuesto rasgo común normativo, ya que las mismas suponen maneras radicalmente diferentes de entender lo normativo de la reflexión filosófica. Rodríguez Alcázar sí procura distanciar el enfoque normativo concreto por el que él apuesta de uno que se ocupe de formular normas *a priori* a seguir por los científicos. Pero al hacer esto sólo está desechando una cierta manera de plantearse la normatividad prescriptiva, ya que aunque asume que «no siempre la normatividad filosófica se manifiesta en normas o recomendaciones explícitas a los científicos» también acepta que el naturalismo normativo que defiende se caracteriza por confiar en la «posibilidad

de ir discutiendo y configurando las normas y los objetivos de la ciencia como parte del proceso mismo de construcción de ésta» (cf. p. 51), y nada permite excluir que la configuración procesual de tales normas sea cometido de la reflexión filosófica.

El posicionamiento anteriormente mencionado se plantea en el libro en el contexto de discutir la propuesta de Moulines de concebir la filosofía de la ciencia como disciplina hermenéutica de segundo orden que se ocupa de identificar estructuras con las que comprender las teorías científicas. Parece acertado cuestionar que *toda* la filosofía de la ciencia quede comprendida en tal caracterización: muchas de las empresas que se vienen estudiando como conformando el *corpus* contemporáneo de la disciplina en cualquier presentación de la misma quedarían excluidas de aplicar a rajatabla dicha caracterización. Sin embargo, tal vez quepa aceptar, frente a la dicotomía descriptivo/normativo, que aquella parte de la filosofía de la ciencia que se ocupa de los contenidos cognoscitivos es primordialmente interpretativa, si se adopta tal carácter en una acepción más amplia que la propuesta por Moulines. En tal acepción entiendo que nuestra materia consiste en una reflexión crítica que se ocupa fundamentalmente en proporcionar *elucidaciones* para los elementos determinantes en la producción cognoscitiva de la ciencia y para aquellos que conciernen a la evaluación epistémico-semántica de sus productos cognoscitivos. Es en este sentido —que no excluye los aspectos rela-

cionados con la justificación, pero que tampoco restringe la evaluación epistémico-semántica al problema de la justificación (sino que incluye la clarificación de aspectos como el de la explicación científica, o el del contenido empírico), ni subordina necesariamente a los propósitos normativos aquellas indagaciones sobre la estructura de las teorías y sobre sus componentes—, ... es en este sentido, digo, en el que cabe afirmar que la filosofía de la ciencia es una disciplina primordialmente hermenéutica. Me parece inevitable reconocer que ese rasgo va de la mano de un carácter intrínsecamente *pluralista*, como indicó Moulines para la filosofía en general, que permite integrar propuestas y estilos de corte muy diferente, hasta el punto de que al hablar de *la genuina filosofía de la ciencia* en realidad no se esté designando nada concreto.

En el segundo capítulo el autor hace un repaso de lo que él presenta como diferentes ataques al fundamentismo, con el objetivo final de preguntarse si hemos de sucumbir a aceptar la consecuencia que parece desprenderse de algunos de tales ataques —en concreto, de las consideraciones de Rorty, de Feyerabend, o de los enfoques sociólogos denominados *Programa Fuerte* y *Programa Empírico del Relativismo*—, a saber: que hemos de prescindir de la epistemología y, más concretamente, de la filosofía de la ciencia por constituir puntos de vista inadecuados para la comprensión del conocimiento y, específicamente, de la ciencia. No voy a adentrarme en la consideración que se

hace de los diferentes planteamientos presentados en el texto como opuestos al fundamentismo —además de los ya mencionados; se tratan los puntos de vista de Quine, Sellars, Hanson y Kuhn—. Pero sí quiero referirme a ciertos supuestos que parecen deslizarse a lo largo de la obra —en especial, a través de este segundo capítulo— y que considero cuestionables. Termina dando la impresión de que hubiera un único fundamentismo (empirista) y que ataques a enfoques *fundamentistas* (como los debidos a Quine, Sellars, Hanson y Kuhn) debieran entenderse como cuestionamientos de tal fundamentismo (empirista). (Quede claro que con este comentario no estoy queriendo traer a colación el fundamentismo racionalista, del que soy consciente que no es especialmente tomado en consideración en los debates recientes de, o sobre, filosofía de la ciencia.) De hecho, en ciertos pasajes pareciera que tal fundamentismo único fuera estricto, es decir, infalible y fenomenista respecto a los contenidos cognoscitivos básicos y reduccionista radical respecto a los otros contenidos de conocimiento. Sólo así se puede entender que Rodríguez Alcázar presente (ya en el primer capítulo) el distanciamiento de Carnap respecto de posiciones como las de Schlick como un alejamiento del (único) fundamentismo, asimilándolo en ese sentido al alejamiento que claramente adopta Neurath o al que progresivamente (parece que) asume Hempel. Probablemente, también se deba al supuesto de un único fundamentismo que presente el pensa-

miento de Quine como indudablemente antifundamentista (tanto en el capítulo segundo como especialmente en el tercero) por el hecho de atacar el fundamentismo estricto que encuentra su expresión más completa en el *Aufbau* del primer Carnap. Sin duda hay varios filósofos que presentan el naturalismo quineano como antifundamentista (de manera genérica); pero también hay quienes, teniendo presente la crítica de Quine a un tipo de fundamentismo, plantean que él viene a defender otro tipo de fundamentismo más débil. Obviamente, si esta última opción fuera viable no cabría asumir, como parece hacerse en el libro, que todo enfoque holista estaría reñido con el fundamentismo, dados los claros pronunciamientos de Quine a favor del holismo epistémico y semántico. Habría que distinguir entre holismos coherentistas y holismos fundamentistas. Efectivamente, resulta clara la contraposición entre fundamentismo y coherentismo —y tal vez sea distinguible de ambos el fundaherentismo (propuesto por Haack)—. Pero no es tan claro que fundamentismo se contraponga forzosamente a holismo o a naturalismo. Es cierto que puede cuestionarse que sea consistentemente sostenible algún holismo fundamentista o algún naturalismo fundamentista. Por lo que concierne al holismo fundamentista, sólo tendría cabida si se tratara de un enfoque parcialmente holista; pero esto podría pensarse que es lo que asumen a finales de los 50 Hempel y, sobre todo Carnap, y tal vez también el propio Quine. Hablar de naturalismo funda-

mentista puede parecer un sinsentido dado el carácter *a posteriori* de cualquier posición naturalista enfrentado al talante apriorístico de los enfoques fundamentistas tradicionales; pero la presunción de que tal metodología apriorística, peculiar de los enfoques que anteponen la epistemología como filosofía primera sobre las ciencias, está indisolublemente ligada al fundamentismo —como Rodríguez Alcázar acepta (cf. p. 124)— es cuestionable. La posibilidad de algún naturalismo fundamentista exige renunciar a una prioridad de la filosofía sobre las ciencias y aceptar la contribución de éstas junto a la filosofía en el análisis de los problemas clásicos de la epistemología, en especial, los de la justificación de las creencias y de la base empírica en cuanto evidencia; pero también supone aceptar que valorar la contribución de las ciencias al problema de la justificación no excluye la aceptación de que algunas creencias justificadas (aunque no infalibles) son básicas.

Dicho esto, permítaseme señalar que Rodríguez Alcázar sí parece proporcionar alguna otra razón para no concluir que el holismo y naturalismo quineano den pie a un fundamentismo cuando reconoce que «Quine ha sostenido que las *oraciones observacionales* ... comparecen individualmente ante el tribunal de la experiencia» pero añade que ni siquiera tales oraciones pueden ser consideradas una excepción a la tesis del holismo, alegando (en nota a pie de página) que dichas oraciones observacionales no se autojustifican (cuando se justifican) ya que su justificación viene dada «por la

estimulación sensorial adecuada, *junto con una teoría empirista de la evidencia que establece que esa información sensorial es suficiente para la justificación de las oraciones observacionales y, a través de ésta, para la confirmación provisional de las teorías empíricas*» (cf. pp. 64-65). Pero, por más que pueda reconocer que en la obra de Quine tal teoría empirista de la evidencia tiene un desarrollo explícito —otra cosa es como se valore su plausibilidad—, no dejo de pensar que con dicha teoría se está dando como bueno lo que permite caracterizar a algunos otros planteamientos como fundamentistas, a saber (repetiendo palabras de nuestra última cita), *que la información sensorial es suficiente para la justificación de las oraciones observacionales y, a través de ésta, para la confirmación provisional de las teorías empíricas*. No es la mera consideración del proceso de gestación de creencias observacionales y de los correspondientes informes lo que conforma la propuesta de Quine, sino que además hay un intento de elucidar lo que es «evidencia sensorial» con la pretensión de retomar el problema de la evaluación epistémica, por más que se plantee en clave holista para la totalidad de la teoría (de la ciencia).

A lo largo de los capítulos tercero y cuarto se muestra cómo el naturalismo que abraza Quine no debe conllevar un abandono del proyecto de la epistemología en aras de un cientifismo, por más que hay lugares en la obra de Quine que invitan a tal interpretación, y se da cuenta de cómo entiende en concreto

este pensador el que filosofía y ciencia sean tripulantes de un mismo barco. Con ello se quiere ir perfilando los elementos válidos que a juicio de Rodríguez Alcázar deben configurar la propuesta válida de epistemología naturalizada. En este sentido el autor comparte los aspectos genéricos del programa quineano naturalizador de la epistemología en la medida en que éste preserva el interés por la dimensión justificadora, pero no se compromete con los contenidos concretos del sistema quineano (como el de la relación evidencial, el de la indeterminación de la traducción o el de optar por una psicología del aprendizaje lingüístico de corte conductista), que presenta como hipótesis falibles y revisables. Resulta especialmente interesante, a mi entender, la discusión acerca de si se preserva o no el carácter normativo —en cuanto ocuparse de la justificación y la racionalidad del conocimiento— en el programa quineano y de preservarse en qué medida es legítimo o está de más. Tal discusión se ilustra con comentarios de Siegel, Putnam, Kim, Rorty y el propio Quine, además de los de nuestro autor. Posteriormente se presenta y discute la peculiar manera en que Quine entiende el carácter normativo en su programa, a saber: como discurso tecnológico —la epistemología como *engineering*— que se ocupa de debatir acerca de los medios para alcanzar los objetivos de la ciencia, bajo el supuesto de que tales objetivos son elementos constitutivos del juego de la ciencia y por ello no susceptibles de controversia. La conclusión a la que

Rodríguez Alcázar nos conduce a la de no conformarnos con las constricciones que Quine quiere imponer al discurso normativo en su epistemología naturalizada y que nos permitamos el debate sobre los objetivos y valores de la ciencia (por no estar, sin más, dados). La pregunta que inmediatamente surge es si tal proceder no supone superar los límites del discurso estrictamente *a posteriori*.

En el capítulo quinto analiza dos nuevas propuestas de filosofía de la ciencia naturalista: la de Giere, con rechazo al discurso normativo; y la de Laudan, que opta por un naturalismo normativo que no evita la discusión racional de los valores/objetivos y métodos (epistémicos) de la ciencia, valores y métodos que concibe de manera anti-esencialista y diacrónicamente plural (conforme a su modelo reticular de cambio científico). De la última propuesta examinada, y a la luz de consideraciones previas, el autor extrae la moraleja de «que no es buena política intentar establecer los valores últimos de la ciencia y las normas del método científico *a priori*, sin confrontarlos con la realidad de la praxis científica» (p. 202). Pero Rodríguez Alcázar no se contenta con confrontar la axiología propuesta para la ciencia con la praxis científica, sino que (como Laudan) aboga por una axiología diacrónicamente cambiante, frente a la postulación de que en la axiología de la ciencia debe haber algo permanente. Así pues, la respuesta de Rodríguez Alcázar a la cuestión planteada al final del párrafo anterior es que el discurso sobre los valores de la ciencia no requiere superar

el ámbito de lo *a posteriori*. Pero, el asunto es cuán convincente resulta con las razones que apunta para creer tal respuesta y para descartar que tal axiología sin elementos permanentes no conduce a un relativismo (como por ejemplo ha planteado Kitcher). Y de no aceptar sus razones tendríamos que retomar la cuestión antes planteada.

Una vez que se ha llegado a la *axiología de la ciencia sin elementos permanentes* para dar cuenta de «la racionalidad y el progreso científicos», tal vez no cause perplejidad que para tal cometido la axiología a considerar no se restrinja a los aspectos epistémicos sino que se amplíe a valores de otra índole (especialmente los morales), tal y como se plantea en el último capítulo. Confieso, sin embargo, que a mi me sorprende que tras un largo despliegue de consideraciones acerca de la viabilidad de una filosofía de la ciencia que se ocupe de la justificación de los contenidos de la ciencia se desemboque en la defensa de la relevancia de valores no-epistémicos para la consideración de tal asunto. Entiéndase bien que al decir esto no estoy cuestionando que en el problema de *la racionalidad de la actividad científica* (en sentido amplio) no estén implicadas facetas de índole no-epistémica (además de las epistémicas), ni tampoco niego que la reflexión filosófica sobre la ciencia debe abarcar aspectos de corte moral, político, educativo, etc. Pero sí que me parece pertinente considerar los aspectos relativos a *la justificación racional de los contenidos científicos* en el ámbito estrictamente epistémico, y si tal justificación

tiene cabida debe establecerse conforme a valores y criterios epistémicos.

Espero que a través de estos comentarios el lector alcance a ver la relevancia del libro de Rodríguez Alcázar, tanto por el asunto que aborda como por la prolija cantidad de información que encierra. Es un trabajo con el que se aprende y que anima a reflexionar. De hecho, las objeciones formuladas a lo largo de este

comentario a un u otro aspecto han sido fruto del estímulo encontrado, en la obra comentada, a reflexionar sobre los planteamientos que recoge. Confío en que los elementos de la misma hasta aquí avanzados y comentados animen a quien no lo haya hecho a leer dicho trabajo y valorar por cuenta propia la propuesta de epistemología naturalizada normativa que propugna su autor.

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

ELVIRA BURGOS DÍAZ

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, título que 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 marcusiana 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 una teoría propiamente estética, 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).

CAROLINA MELONI GONZÁLEZ, *Marginales. Leyendo a Derrida*. UNED Ediciones, Madrid, 2000 (304 págs.).

«...El texto, todo texto es polifónico, hay en él múltiples voces que se repiten, se imitan, se doblan y redoblan en su voz, desbordando hasta tal punto el concepto de signo que cualquier trazo, elemento de esta graña, ahora abierta, se articula por la huella de otras huellas, elementos del conjunto que se repiten una y otra vez».

Cuenta una antigua leyenda que todas aquellas figuras caracterizadas por la tradición como monstruosas, todas aquellas figuras cuyo espacio común no era otro que los márgenes, los *marginalia*, desterrados, olvidados, excluidos, surgen en el mundo para contaminarlo, para minarlo, en ese preciso momento en que se produce el cataclismo de Babel. Los monstruos, entonces, comienzan a cruzar los límites impuestos cuando la unidad de la lengua, la transparencia del logos se desquebraja, se rompe, estalla en pedazos...

Cierto *efecto billar*, formulado en el magnífico artículo de J. Santos sobre un cuento de García Márquez, se establece en las páginas de *Marginales*. Efecto billar en el que la infinita variedad de

jugadas, carambolas, posiciones y desplazamientos hacen de este *coro de voces*, cada una diferente, cada cual inquietante. No es, pues, *Marginales* una simple colección de artículos en torno a o sobre la base del pensamiento de Derrida. Como toda polifonía, *Marginales* es ya un conjunto de lenguas distintas, lenguas extrañas, extranjeras, de miradas diferentes, de voces en las que cierta *foné* es desde el comienzo una escritura, una graña capaz de cruzar límites, actuando desde los márgenes, desquebrajando y estallando cualquier tipo de sistematicidad, de unidad que supuestamente caracterizaría al libro. Juego de la diferencia. Infinitas bolas y jugadas que se chocan y entrechocan, como los cristales de colores de un caleidoscopio.

Filosofía y literatura, filosofía y política, filosofía y religión, filosofía y teatro. Desde las implicaciones políticas de la deconstrucción derridiana, pasando por nociones como democracia, justicia, responsabilidad, hospitalidad, hasta los poemas de Machado, la prosa de García

Márquez o la mirada de Artaud, sería quizás esto un cierto intento de generalizar, de unificar en determinados temas todo aquello que en *Marginales* se pone en cuestión.

Sin embargo, el trabajo realizado por el *Grupo Decontra*, y bajo la coordinación de Paco Vidarte (grupo que desde el año 1990 se dedica al estudio y a la investigación de la obra de J. Derrida) va mucho más allá.

Leer *Marginales* implica, y es necesario que tengamos esto en cuenta, un cierto peligro del que no vamos a poder salir indiferentes. Leer *Marginales* es arriesgarse a la contaminación, al *asedio*, al *acecho* de un pensamiento que ataca directamente todo aquello que hasta ahora nos ha resultado, en cierto modo, familiar, cómodo y conocido. Podríamos intentar definir esta serie de artículos como aquellas *heterotopías*, señaladas por Foucault en *Las palabras y las cosas*. *Heterotopías* son, para Foucault, determinados gérmenes (líneas de fuga) que surgen en el pensamiento y en el lenguaje para inquietarlo, para minarlo secretamente, para dislocarlo desde su propio interior, para romper con toda sintaxis, con todo espacio o nombre común.

Llevar, pues, al límite todo aquello que a nuestro pensamiento le resulta familiar. Establecer la posibilidad de pensar lo imposible, de pensar todo aquello que no puede estructurarse, definirse desde la perspectiva de un determinado orden, desde una supuesta ley interior que regula y prescribe todas las otras leyes del sistema. Este pensar lo imposible, lo impen-

sable, esta *experiencia de lo imposible* es lo que, en un determinado momento, el propio Derrida ha denominado deconstrucción, como la preparación para la venida de lo otro, de lo *radicalmente otro*, de aquello que no podemos conceptualizar, que no podemos definir ni enmarcar desde los propios límites de nuestro pensamiento. Pensar aquello que hace a la propia filosofía, en tanto pensamiento del ser como lo propio, salir de la *cueva de su propio autismo*, sacarla a un cierto afuera, desplazando su encuadre, sus *márgenes*, sus supuestos inviolables límites.

La venida de lo otro, del extraño, del extranjero, en el seno mismo de nuestra familiaridad. El acontecer de lo *Unheimlich*, de aquel que acecha en el umbral, el que siendo familiar ha tornado ominoso, del otro espectral, se manifiesta en las páginas de *Marginales*, en las que cada eco de la polifonía antes mencionada, cada texto, cada palabra, se sitúa ya en un interior que no es tal, en una familiaridad que se desvanece, una identidad que se nos escapa. Como en el cuento de Cortázar, *Marginales* no es para nosotros una casa con fantasmas, sino una *casa tomada*, asediada, contaminada, donde cada rincón, cada estancia se encuentra ya abierta a un cierto por-venir, a una cierta apertura infinita.

Es, pues, *Marginales* un libro que inquieta, que acecha al pensamiento. Entrar en la casa tomada implica arriesgarse a las apariciones, a las (re)apariciones y a perdernos definitivamente en ella. Pero también a la *hospitalidad* de sus habitantes, a la honradez de sus anfitriones.

VÍCTOR KLEMPERER, *LTI. La lengua del Tercer Reich*, Barcelona, Minúscula, 2001.

PEDRO LOMBA

Por primera vez se traduce al español (cincuenta y cinco años después de la edición alemana) la parte de los diarios de Victor Klemperer en que se ocupa de estudiar la lengua del Tercer Reich. Pero no se trata de una obra erudita, académica, aunque en muchas de sus páginas brillen destellos de la vasta cultura de su autor; se trata de los apuntes que un filólogo toma en sus diarios acerca de la peculiar forma como el nacionalsocialismo se apropió de una lengua y la modificó hasta convertirla no ya en instrumento de difusión de su ideología, sino en lengua en la que la mayoría de sus expresiones se convierten en expresión de la ideología nacionalsocialista.

Victor Klemperer, judío (primo del famoso director de orquesta Otto Klemperer), catedrático de filología en la Universidad de Dresde, se disponía a escribir un estudio acerca de la Ilustración francesa ("la obra de mi vida") cuando las llamadas «leyes raciales» de Nuremberg hacen que sea despojado de su cátedra en 1935 y le impiden el acceso a todas las bibliotecas públicas e incluso la posesión de todo libro que no sea un libro «para judíos». A partir de entonces se dedica a escribir un diario personal en el que, a la vez que sus anotaciones más íntimas, va quedando consignado todo aquello que, en la vida cotidiana del Tercer Reich, le llama la atención en tanto que filólogo. Este dia-

rio, dice, le ayuda a «evadirse» del horror que supone el haber sido convertido de repente y por decreto en *enemigo* de casi todo lo que hasta entonces ha amado (un pueblo, una lengua, una cultura) y a soportar con más ánimo las brutales consecuencias que esto trae consigo; le ayuda a mantenerse con vida, a mantener el equilibrio «como si del balancín de un funambulista se tratase»; a nosotros, esta parte de sus diarios nos ayuda a comprender -más allá del hecho de que, foucaultianamente hablando (y si se me permite el anacronismo), todo discurso comporte una práctica, un poder- que la práctica política, el poder político, puede apropiarse de todo discurso, incluso de la totalidad de una lengua, y convertirla en uno de los medios más propicios para el cumplimiento de sus fines.

LTI (Lingua Tertii Imperii) es el testimonio de cómo el nacionalsocialismo creó un lenguaje -grupal en sus orígenes- que acabó, y muy pronto, impregnándolo todo; es decir, el testimonio de cómo acabó convirtiéndose prácticamente en el único lenguaje, en la lengua sin más de una comunidad. En este sentido, puede decirse que uno de los más rotundos éxitos del nazismo consistió en transformar el lenguaje de tal manera que quedase revestido de unas propiedades que se mostraron terriblemente efectivas a la hora de suscitar en la inmensa

mayoría de sus usuarios un estado de ánimo (y de eso se trató: de un estado de ánimo que supliera la convicción racional) propicio para el cumplimiento de su programa político. Su éxito como ideología se debió en gran parte a su éxito en la creación y manipulación del lenguaje. Tratando de descifrar las relaciones entre un determinado lenguaje y el poder –variación característica de las relaciones entre conocimiento y poder–, y obligado por las circunstancias a abandonar su estudio sobre la Ilustración francesa, Victor Klemperer emprende un trabajo de ilustración en el sentido más rigurosamente filosófico de la palabra. Una escritura cuya pretensión no dejó nunca de ser la de servir de alivio, de descanso, a una situación intolerable, se transforma en escritura que denuncia la mentira y la abyección de un régimen analizando cómo esta mentira y abyección se normalizan y convierten en sentido común cuando su lenguaje se convierte en el lenguaje a secas.

En estos diarios quedan consignadas las múltiples novedades y variaciones lingüísticas y lexicológicas que la potente propaganda del partido nacionalsocialista introduce en el lenguaje. Tantas que se puede hablar de un lenguaje –pero sobre todo en un lenguaje– propio de este partido. A este respecto, destaca Victor Klemperer la proliferación de las siglas, la utilización del entrecomillado (siempre irónico: por ejemplo: «`ciencia` judía», «`Estado mayor` bolchevique», «`estrategia` rusa», etc), el gusto por los nombres propios nórdicos, la constante recurrencia de los románticos conceptos

de «sangre» y «tierra» con todas sus implicaciones, la utilización excesiva de una terminología religiosa en política, la valorización del término «fanatismo» (y en general de todo lo «pasional» frente a lo «intelectual»), etc. Pues bien, hasta aquí, nos recuerda Klemperer, no tenemos nada que no suceda en el interior de todo partido político, de todo grupo, pues la utilización de un lenguaje específico, de unos determinados términos, de un determinado universo simbólico, es propia prácticamente de todo grupo que se distinga o pretenda distinguirse como tal. En esta utilización queda cifrada una de sus esenciales señas de identidad. Es tal vez esta utilización de un lenguaje propio uno de los principales factores de cohesión de todo grupo humano.

Pero otra cosa bien distinta –algo que de excepcional puede fácilmente convertirse en monstruoso– sucede cuando el lenguaje de un grupo o de un partido político se desborda de sus límites grupales e impregna aquello que anteriormente quedaba al margen de sus necesidades de cohesión grupal. En ese momento, la ideología que el lenguaje grupal expresaba se extiende a todos los ámbitos, a todas las acciones, en que se hace uso del lenguaje. Es decir, se extiende a todo. Es esto, dice Klemperer, lo que sucede con la lengua del Tercer Reich. A partir de 1933, desde la instauración del gobierno nazi, la LTI «pasó de lenguaje de grupo a lenguaje del pueblo, es decir, se apoderó de todos los ámbitos públicos y privados: de la política, de la jurisprudencia, de la economía, del arte, de la ciencia, de la

escuela, del deporte, de la familia, de los jardines de infancia y de las habitaciones de los niños» (pg. 37). A través de la apropiación y consiguiente recreación del lenguaje (por supuesto, contando con la mediación de su hiperactivo Ministerio de Propaganda, con su inmensa y poderosísima red de publicaciones y emisiones, etc), la ideología del Tercer *Reich* se encarna en el pueblo alemán. Empleando la terminología de Carl Schmitt —quien de hecho estuvo muy cerca de quienes llevaron a la práctica esta apropiación y recreación—, se puede decir que esta operación sobre el lenguaje se muestra como un camino que conduce con la máxima efectividad hacia el denominado «Estado total», hacia la situación en la que se da una identidad tal entre Estado y sociedad «que [el Estado] no se desinteresa de ningún dominio de lo real y está dispuesto *en potencia* a abarcarlos a todos»¹. El Estado nazi acaba por abarcar todos los dominios de lo real *en acto*.

Las escalofriantes consecuencias de esta situación son conocidas por todos, y no falta su descripción en el libro del que nos estamos ocupando. Pero el interés del escrito de Klemperer reside en su enfoque filológico y filosófico, en su profunda y desgarradora comprensión del adagio schilleriano según el cual toda lengua culta puede llegar a convertirse en «lengua culta que crea y piensa

por ti»². La lengua alemana habría llegado durante esta época a un grado tan absoluto de perversión ideológica, es decir, su ideologización la habría mecanizado tanto y, consiguientemente, la habría desvinculado de tal modo de la racionalidad —en el sentido en que este concepto se une indisolublemente a un concepto determinado de libertad—, que se habría cumplido en ella de manera casi absoluta, apenas sin resquicios, el adagio de Schiller. Un término preciso, indicativo de la ausencia de racionalidad en sentido ilustrado y de la preponderancia de lo pasional e irreflexivo, también de la injusticia y crueldad propias de esta época, es empleado ahora para denominar a esta sociedad, a esta comunidad lingüística y política. Klemperer nos habla en sus diarios de una «comunidad conjurada»³.

En efecto, mediante esta permeabilización ideológica de la lengua se llega al punto máximo de intensidad en la distinción que, otra vez según Carl Schmitt, da sentido al concepto de lo político⁴ y que constituye el más fundamental de los múltiples factores que otorgan cohesión e identidad a todo grupo humano: la distinción amigo/enemigo. El judaísmo, como es bien sabido, fue convertido en la figura frente a la cual se cohesionó y definió su identidad la comunidad del Tercer

¹ Cf. CARL SCHMITT, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 1991, p. 53, subrayado mío.

² Cf. cap. I.

³ Cf. cap. XV.

⁴ Vid. Carl Schmitt, *op. cit.*, par. 2-5. La primera edición de este escrito es del año 1932.

Reich. Y lo hizo de tal modo que quedó del todo difuminada la frontera entre el llamado «Estado total» y el «Estado de guerra». La comunidad se conjuró frente a un enemigo degradado hasta tal punto (mediante categorías morales, teológicas, económicas y de cualquier otro tipo que se nos ocurra) que fue, sin lugar a discusión posible, excluido ideológicamente —y poco faltó para que también lo fuera fácticamente de un modo absoluto— de la especie de la humanidad y territorializado sin excepción en el afuera del espacio de la legalidad. La «conjura» cobró cuerpo, efectividad, en virtud de la propagación, a través del lenguaje (aunque no sólo), del estado que la define; éste se convirtió, o fue conscientemente convertido, en su caldo de cultivo. El lenguaje propició decisivamente la creación en la comunidad que lo hablaba de los afectos y pasiones que hicieron posible que, sin apenas resistencia por parte de la mayoría de los miembros de esa comunidad, quedase cancelada «la distinción entre combatientes y no combatientes» propia de toda situación de guerra: el Estado y las relaciones que definen a toda sociedad fueron convertidos en los propios de una situación fáctica de guerra antes de la efectiva guerra que Alemania libró contra el resto de Europa. El lenguaje ayudó a crear estos afectos y pasiones de combate con tanta eficacia como para hacer posible una situación total de «hostilidad presupuesta, conceptualmente previa» a la «guerra militar». Situación previa que se expresa como guerra propagandística,

económica, etc, y que en sus grados más altos de intensidad deviene irremediablemente en «guerra de exterminio»⁵.

Pues bien, la *LTI* se muestra como algo tan potente y eficaz, como instrumento de dominación e ideologización tan preciso, que cala incluso en los círculos contra los que va dirigido su veneno. La *LTI* se extiende y asienta incluso entre los excluidos y perseguidos por esa comunidad en permanente conjura, incluso penetra los círculos más conscientemente judíos, los círculos sionistas (aquí es clave esa extraña ley de la dialéctica según la cual es posible constatar una común vinculación del nacionalsocialismo y el sionismo con un mismo universo simbólico: el del romanticismo alemán)⁶. Y no deja de ser esta una de las más sorprendentes constataciones de este libro y de este filólogo judío.

Sin embargo, los horrores del nazismo no lograron distorsionar su percepción intelectual del judaísmo y, por extensión, del sionismo. Es decir, no lograron hacer que confundiera ambas categorías. A diferencia de otros intelectuales germanos que sobrevivieron a los horrores del antisemitismo alemán y dejaron constancia de su experiencia⁷, Victor Klemperer nunca dejó de sentirse alemán, nunca

⁵ Cf. Carl Schmitt, *op. cit.*, corolario II.

⁶ Cf. caps. XVIII y XXIX.

⁷ Vid., por ejemplo, Jean Améry, *Más allá de la culpa y la expiación*, Pre-textos, Valencia, 2001 (especialmente los ensayos titulados «En las fronteras del espíritu» y «¿Cuánta patria necesita el ser humano?»)

facilitó el trabajo a aquellos que quisieron no sólo situarle fuera de la comunidad alemana, sino también de la especie humana (pues en este contexto y según esta ideología ser (nacionalsocialista) alemán o ario y pertenecer a la especie humana es estrictamente lo mismo)⁸. Y es por ello por lo que sin duda nos encontramos ante un libro y un autor en los que el adagio schilleriano no se cumple, en los que el pensamiento cobra las suficientes fuerza y autonomía como para no dejar que nada ni nadie se arrogue su poder y su destino. No la violencia más descarnada. Tampoco la práctica totalidad de los integrantes de una comunidad extraviada a la que Klemperer —al igual que cierta minoritaria intelectualidad judía de la época— piensa pertenecer y a la que quiere pertenecer al margen de sus extravíos. Ni siquiera una «lengua culta».

La mayor injusticia y crueldad privaron a Victor Klemperer de la posibilidad de llevar a término la «obra de su vida» acerca de la Ilustración francesa. Frente a la mayor injusticia y crueldad su irreductible pensamiento se vio en la necesidad, «para poder sobrevivir», de realizar un trabajo de ilustración de la mayor potencia intelectual. Y es precisamente el hecho de que este diario, o este extracto de sus diarios, haya sido escrito en las condiciones más duras y haya servido de ayuda a la supervivencia moral, anímica, de su autor (como antídoto a su «musulmanización»)⁹, lo que nos obliga a plantearnos con urgencia y apremio una pregunta: ¿es esta reacción ante una situación extrema prueba suficiente de la verdad, y sobre todo de la necesidad del mantenimiento, de los ideales de la ilustración?

SPINOZA Y DELEUZE: *Práctica de la filosofía y filosofía práctica*

PEDRO LOMBA

Se ha reeditado recientemente en la colección *Fábula* de la editorial Tusquets la traducción de Antonio Escohotado del último trabajo largo que Deleuze consagrara al pensamiento de Spinoza. Se trata de una traducción agotada desde hace varios años, lo que convertía a la anterior edición española de este libro en

uno de los más fotocopiados en el mundo universitario de los últimos tiempos, pues al prestigio que acompaña al autor se unen el buen nombre del traductor y la importancia y creciente atención que nuestros círculos académicos conceden y prestan al propio Spinoza.

⁸ Vid. Robert Antelme, *La especie humana*, Arena, Madrid, 2001.

⁹ Vid. Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*, Muchnik, Barcelona, 1989, especialmente el capítulo 2.

Quizá nos encontremos ante uno de esos casos en los que el delito está plenamente justificado.

A pesar de su formato y estructura (hay un capítulo dedicado a la biografía de Spinoza y otro a la elucidación de los conceptos fundamentales de su pensamiento), no es éste un libro de carácter introductorio al uso. Sin dejar de ser una excelente introducción —pues es posible leerlo como si sólo se tratase de una introducción—, constituye de forma más decisiva un estudio riguroso y sistemático de algunas cuestiones que han traído de cabeza a los estudiosos del spinozismo. Además, y por otra parte, en alguno de sus niveles de ejecución, estamos ante un libro en el que por momentos queda difuminada la frontera entre el pensamiento de Spinoza y el de Deleuze (a este respecto es bastante significativo el capítulo titulado «Spinoza y nosotros», en el que, a propósito de Spinoza, son tratados algunos de los temas más recurrentes de la obra propiamente filosófica de Deleuze). Es decir, nos encontramos ante un trabajo que sigue la deleuziana pauta de utilizar el pensamiento de otro autor para crear el propio pensamiento, pero que a la vez, y dentro de la más escrupulosa atención a los textos, ofrece soluciones a algunos de los más difíciles problemas que Spinoza ha planteado. Es esto lo que convierte a este libro (más allá del hecho de que exprese y también suscite un hondo afecto, que a menudo llega hasta el entusiasmo, por el pensador de que se ocupa) en un profundo homenaje al, tal vez junto con Nietzsche, «personaje conceptual»¹ protagonista de

la obra filosófica de Deleuze. Y también lo que hace de este libro un valioso ejercicio de práctica (deleuziana) de la filosofía.

Desde el comienzo, desde el bellísimo capítulo biográfico inicial (en el que Deleuze equipara haciendo conmensurables la vida y el pensamiento de Spinoza: vida al servicio de una producción intelectual, producción intelectual al servicio de una vida auténtica e intensísimamente vivida), se establece la ecuación que convierte a la filosofía de Spinoza (se podría decir: a toda verdadera filosofía) en filosofía práctica. Spinoza es presentado como «filósofo de la Vida», como filósofo que erige «una imagen de la vida positiva, afirmativa, contra los simulacros con que se conforman los hombres»². El punto de partida de la exposición se sitúa en la triple desvalorización que hace de su filosofía una filosofía eminentemente práctica: desvalorización de la conciencia (en beneficio del pensamiento), de los valores (en beneficio de lo «bueno» y lo «malo») y de todas las pasiones tristes³. Triple desvalorización que se traduce en la denominada denuncia de la «trinidad moralista»: el esclavo, el tirano y el sacerdote (por cierto, son estas tres denuncias las que, dice Deleuze, expresan la profunda

¹ Tomo este término en el sentido que le da el propio Deleuze en el capítulo 3 de su trabajo con Felix Guattari *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993.

² P. 21.

³ Cf. cap. 2.

afinidad del pensamiento spinozista con el de Nietzsche); desvalorización y denuncia que vincula el pensamiento de Spinoza, al menos en su nivel más eminentemente ético-político, al desenmascaramiento de la (en el mejor de los casos) ilusión que supone la consideración trascendente de los valores.

Pues bien, esta consideración trascendente está esencialmente condicionada por las necesarias limitaciones e ilusiones de nuestra conciencia (ilusiones teológica, de las causas finales y de los decretos libres), desbordando por ello los límites de la ética y la política. Así, la triple denuncia de Spinoza plantea un triple problema práctico que traza la cartografía conceptual de toda su obra: ¿cómo conseguir el máximo de pasiones alegres (lo cual nos permitirá apropiarnos del terreno de la acción y abandonar el de la pasión)?, ¿cómo llegar a formar ideas adecuadas (de las que precisamente brotan los sentimientos activos, la verdadera acción)? y ¿cómo llegar a la conciencia (desvinculada de la ilusión y de la mecánica determinación exterior) de sí, de Dios y de las cosas?

Lo que nos propone Spinoza es una exhaustiva persecución de este triple problema mediante una compleja y a veces dispersa teoría de las afecciones, pues la propuesta spinozista de construcción de una ética sin referente alguno en la trascendencia cobra sentido y solidez filosófica en función de la elaboración de una teoría de las afecciones lo suficientemente potente y matizada: deberá conducirnos de los afectos a los

conceptos, de la pasión a la acción, etc., evitando la doble tentación de establecer abismos entre un territorio y otro, y, consiguientemente, de subordinar o invertir la relación entre un término y otro. Es necesario encontrar en esta teoría de las afecciones el principio que explique el tránsito de las ideas inadecuadas a las adecuadas, de la ilusión a la verdad, de la pasión a la acción, pues sólo de este modo podrá Spinoza dar consistencia a su proyecto de una filosofía de la inmanencia, de una filosofía en la que el vínculo entre metafísica, epistemología, ética y política pueda ser pensado hasta el final sin necesidad de huir al exterior del «plano de inmanencia» en el que se plantean y experimentan estos problemas. Es decir, sólo mediante su teoría de las afecciones y afectos, puede Spinoza salir del atolladero teórico a que le ha conducido su constatación de que la existencia y la duración parecen condenarnos a tener tan sólo ideas inadecuadas, pasiones tristes y una conciencia inseparable de la ilusión de trascendencia.

Es mérito de Deleuze —y mérito bastante considerable— el haber leído y comprendido este problemático tránsito sistematizando la dispersa teoría spinozista de las «naciones comunes», de las representaciones «de una composición entre dos o más cuerpos, y de la unidad de esta composición»⁴. Y es este esfuerzo de sistematización el que permite solucio-

⁴ P. 114.

nar algunos de los más centrales problemas de la filosofía de Spinoza conectando y recorriendo con dicha teoría diferentes textos (pongamos un solo ejemplo: Deleuze es capaz de retomar las llamadas «cartas del mal» y dar la respuesta que Spinoza negó a Blyenbergh al cortar de raíz su correspondencia con él completando estas cartas con textos fundamentales de la *Ética*).

La teoría de las «naciones comunes» permite comprender la superación del punto de vista de la conciencia, por una parte, porque una «noción común» representa una composición de relaciones, y el sentido objetivo de lo bueno, sentido objetivo aunque al mismo tiempo relativo y parcial, es el de lo que conviene a nuestra naturaleza (conveniencia que significa composición y aumento de nuestra potencia). Esta composición, este aumento de potencia, se expresa en un sentimiento de alegría, la cual, sin dejar de pertenecer al ámbito de la pasión se aproxima asintóticamente a la acción; la acumulación de pasiones alegres, junto con sus correspondientes nociones comunes, constituye el punto de conversión de la pasión en acción. Y, por último, al tener como objeto «las composiciones de relaciones entre cuerpos *existentes*»⁵, conducen al abandono de los tipos de ideas que determinan el carácter ficticio del conocimiento: las ideas abstractas (clases, géneros, especies), los números, los trascendentales.

Es decir, el estado provocado por el hecho de que nuestro cuerpo se componga con otro cuerpo exterior al nuestro (hecho que define lo bueno: aquello que nos es conveniente, que se compone con las *relaciones* que somos) se traduce en una pasión alegre que nos lleva al punto de conversión de la pasión en acción (desvalorización de las pasiones tristes) y que implica el abandono de las formas de conocimiento que nos enfangan en el terreno de la ilusión y la ficción. Una composición de relaciones (bueno/alegría) suscita una noción común (idea adecuada) que a su vez suscita un conocimiento adecuado de sí, de las demás cosas y de Dios.

Queda por señalar un último rendimiento, esta vez propiamente erudito, de esta sistematización de la teoría de las nociones comunes. En muchas ocasiones se ha tratado el problema de una posible evolución en el interior del pensamiento de Spinoza. Así, por ejemplo, Martial Guérout se habría centrado en la diferencia que supone e introduce la *Ética* respecto del *Tratado Breve*, o Avenario habría percibido una evolución o una diferencia que iría de la segunda de estas obras a la primera pasando por los *Pensamientos metafísicos*⁶. Deleuze, por su parte, descubre en este libro las razones que empujan a Spinoza a dejar inconclusa la quizás más importante de sus obras anteriores a la *Ética*: el *Tratado de la reforma del*

⁵ P. 141.

⁶ Cf. cap. 5.

entendimiento. El descubrimiento de Spinoza de las nociones comunes, junto con la constatación de su datación exacta, permiten a Deleuze fijar las razones por las cuales el *Tratado* queda para siempre interrumpido: aseguran un nuevo punto de partida a la filosofía, determinan un modo de conocimiento adecuado de lo existente (son «ideas fisicoquímicas, más biológicas que geométricas; presentan, bajo aspectos variables, la unidad de composición de la Naturaleza»⁷), y muestran cómo se realiza el tránsito del segundo al tercer género spinozista de conocimiento. El descubrimiento, fechado en el año 1661, en plena redacción del *Tratado*, le habría obligado a rehacerlo por completo. A partir de este momento, Spinoza se dedicará a la redacción de su obra fundamental: la *Ética*, dejando de lado, ya para siempre, el *Tratado*, e interrumpiendo la redacción de su obra fundamental para dedicarse

a la escritura de sus obras eminentemente políticas.

En fin, y ya que las indomables corrientes del lenguaje y los conceptos me han llevado a destacar las razones por las que considero que la obra reseñada tiene una importancia fundamental para todo aquél que esté interesado en el pensamiento de Spinoza, terminaré señalando que entre las no menos importantes virtudes de este libro se encuentra la de prestar una especial atención a la demasiado a menudo olvidada parte V de la *Ética*. El rigor y sobre todo la inteligencia con que Deleuze se remite y nos remite a esta parte sin duda le destacan del pelotón de comentaristas y apologetas de la obra de Spinoza. Pero ¿no está siempre el pensamiento condenado a destacarse y a destacar a quien lo ejerce? Pues, en efecto, pocos son los libros sobre un filósofo que le toman como ocasión para pensar, y sin duda este libre pertenece a esta estirpe.

ANTONIO GARCÍA SANTESMASES, *Ética, política y utopía*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, 334 pp.

DANIEL GÓMEZ JIMÉNEZ-LANDI

La caída de los regímenes hasta hace poco denominados de «socialismo real» ha provocado, como se sabe, una crisis en la izquierda de dimensiones difíciles de calcular. Pero, fueren los que fueren

los logros y las lacras de aquél, lo cierto es que uno de los aspectos más relevantes de su influjo fue coadyuvar a la implantación, en los países capitalistas, del Estado de bienestar, como forma de neutralizar las demandas revolucionarias, mediante el papel redistribuidor que el Estado había de desempeñar fren-

⁷ P. 141.

te a las férreas leyes del mercado. Su apogeo tuvo lugar en los años que van entre el final de la segunda guerra mundial y la crisis económica de comienzos de los 70 del siglo pasado, a los que Eric J. Hobsbawm denominó, en su *Historia del siglo XX*, «años dorados». Época en la que florecieron asimismo tendencias utópicas y en la que los movimientos políticos sumaban a sus reivindicaciones económico-sociales propuestas alternativas respecto a la vida cotidiana y las formas de relación sexual, tal y como, de manera emblemática, tomaron cuerpo en *Eros y civilización* de Herbert Marcuse y en mayo del 68. La crisis de los años 70 se encargaría en poner coto a tales ilusiones, mientras el desmoronamiento de los países socialistas parecía dejar zanjada la discusión ideológica con el triunfo incontestable del liberal-capitalismo, tal y como se apresuró a proclamar Francis Fukuyama en *El fin de la historia*.

Y así, en pocos años, de la lucha por el desbordamiento de las «tímidas» conquistas del *Welfare State* se ha pasado, por parte de la izquierda, al desesperado intento de mantener sus logros, ante los desmanes de un neoliberalismo económico implacable que, gracias a la globalización, extiende su poder a escala planetaria y minimiza el poder de los Estados tradicionales, desbordados por los imperativos económicos de las multinacionales. Mas, si al socialismo se le reprochan sus incumplidas promesas, otro tanto podría hacerse al liberalismo, pues la desigualdad entre países ricos y pobres, entre el Norte y el Sur, entre el

hemisferio del colesterol y el de la anemia, no ha hecho sino aumentar. Por lo que hace a la dinámica interna de los países industriales, el liberal-capitalismo tampoco parece ser capaz de integrar a toda la población: esas sociedades se conforman cada vez más como sociedades de dos tercios (los grupos dominantes y las clases medias) que excluyen a otro tercio, constituido por un ejército de parados, inmigrantes irregulares, ancianos o jóvenes sin vivienda e incapaces de acceder al mercado laboral. Y frente a los desastrosos efectos de la creciente desigualdad y de la imparable uniformización, el remedio no parece buscarse en la revitalización de los antiguos movimientos internacionales de solidaridad, sino en el resurgir virulento de los nacionalismos, que tratan de ofrecer identidad y cobijo, al precio de la intolerancia étnica y el olvido de la lucha ideológica, minando, por el otro extremo, al Estado tradicional, demasiado pequeño para las alianzas económicas y demasiado grande para los intereses inmediatos de los ciudadanos.

En esta situación la lucha entre la derecha y la izquierda, entre el capitalismo y el socialismo democrático, parece ceder todo el escenario a la pugna entre liberalismo económico uniformizador y el nacionalismo identitario. Una pugna en la que los ideales ilustrados de tolerancia, cosmopolitismo y solidaridad parecen esfumarse, en la exaltación de las pequeñas diferencias, implacables con el vecino (el *narcisismo de las pequeñas intolerancias*, al que se refirió Freud), mientras se deja hacer a los imperativos

económicos, frente a los que parece que no hay fuerza que oponer.

Pero, desde luego, ése no es todo el panorama ni todos se encuentran conformes con tal estado de cosas. Buena prueba de ello es el libro de Antonio García-Santesmases, profesor de Filosofía Política en la UNED, *Ética, política y utopía*, que trata de pensar las posibilidades de un proyecto político alternativo, liberal republicano, ilustrado y laico, inspirador del futuro del socialismo democrático. Sumando a la experiencia de su militancia política la reflexión teórica, Santesmases trata de alzar un pensamiento político que habría de conjugar tres factores fundamentales: la lección de los clásicos, las aportaciones de las ciencias humanas (economía, sociología, historia, teoría del derecho) y la crítica filosófica preocupada por un pensamiento político, que no sea simplemente descriptivo, sino que se abra a las cuestiones normativas y, por lo tanto, que no reduzca la política a la administración de lo dado, sino que se pregunte por la legitimidad de los fines perseguidos y de los medios necesarios para alcanzar los que nos parezcan deseables.

Para ello, en su obra ofrece un brillante ejercicio de recuperación de la memoria y de análisis social, a través de la consideración de clásicos del siglo XX, como N. Bobbio, R. Dahrendorf, P. Glotz, A. Gorz, E. Mandel, R. Miliband o C. Offe, además de buena parte del pensamiento español contemporáneo, como J. L. L. Aranguren, J. R. Capella, E. Díaz, J. Ibáñez, L. Gómez Llorente,

J. Muguerza o C. París.

Sin aprobar una política carente de principios, pero sin apoyar una ética que se desentienda de las mediaciones para encarnarlos, Santesmases polemiza en el primer capítulo de su obra con las propuestas éticas de Javier Muguerza, reconociendo el *pathos* emancipatorio que en ellas alienta, así como la cuidada y crítica interpretación que hace de la ética discursiva de Habermas en su obra *Desde la perplejidad*. Y aunque resalta el valor de la reivindicación del liberalismo utópico frente al liberalismo realmente existente por parte de Muguerza, su apuesta por la democracia participativa, la crítica libertaria al Estado del bienestar y la importancia del «imperativo de la disidencia» para defender el fuero moral del individuo, estima que esos principios pueden malusarse si se carece del talante personal del propio Muguerza, al que reprocha el excesivo hiato entre sus formulaciones éticas y el análisis de las realidades sociales que habría de posibilitar el paso del deber-ser al ser, es decir, la plasmación política de los ideales éticos. Aunque, tal vez, ello no sea ya asunto de la ética, sino de la política misma y lo que a esa polémica subyace son las tensiones entre ética y política, así como las existentes entre las denominadas por Max Weber «ética de la convicción» y «ética de la responsabilidad», según el propio Javier Muguerza ha tenido ocasión de advertir en el comentario que al libro que ahora examinamos le dedicó en la *Revista Internacional de Filosofía Política*, dirigida por Fernando Quesada.

En todo caso, Antonio Santesmases apuesta, con A. Gorz, por una una sociedad en la que se produjera, no sólo una liberación en el trabajo, sino asimismo una liberación del tiempo del trabajo. Utopía que, si no quiere reducirse al paraíso de una minoría de selectos, debe conjugarse con una fuerte solidaridad de las clases medias radicalizadas en favor del tercio de excluidos, recuperando las tradiciones igualitarias de la Ilustración y las propuestas emancipatorias de otros movimientos, como el cristianismo de liberación. En efecto, tal y como estudia en el capítulo «Paradojas del laicismo», el papel de la religión en nuestras sociedades es ambivalente, apoyando no sólo

tendencias fundamentalistas y fanáticas, sino asimismo subversivas. Y aunque no podemos repasar todos los temas tratados en la obra, no quiero dejar de apuntar el interés de las páginas dedicadas al papel de la educación y la enseñanza en el capítulo dedicado a Gómez Llorente con el título de «La encrucijada de la escuela pública». Una más entre las muchas que, con abundancia informativa y lucidez reflexiva, este libro examina, procurando formular propuestas para recuperar un pensamiento ilustrado, laico, democrático y socialista, que posibilite seguir concibiendo el socialismo como una apuesta moralmente deseable y políticamente alcanzable.

LARGO CAMPO DI FILOSOFARE, *Eurosymposium Galileo 2001* (985 p.). José Montesinos y Carlos Solís (Eds.). Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia

E. R.

Acaba de publicarse, por cierto con una presentación exquisita, un grueso volumen con las aportaciones al primer gran Congreso Galileano del siglo y del milenio celebrado en Tenerife y organizado por la Fundación Canaria OROTAVA de Historia de la Ciencia. A la vista del resultado es inevitable felicitar a la Fundación, a los editores y a los historiadores de la ciencia, domésticos o no, por haber abierto el turno de Congresos en lugar, tiempo y forma tan afortunados. Pues no resultará exagerado afirmar que la ya casi infinita biblio-

grafía galileana no podrá desconocer muchas de las aportaciones contenidas en este espléndido volumen.

No sé si el orden en que aparecen publicados los trabajos se corresponde con el diario del Congreso, pero esto poco importa para el lector. La organización editorial viene a facilitar en gran manera la lectura y eventual consulta de las aportaciones al Congreso. Me atenderé, pues al orden en que los editores nos presentan estos textos.

El Volumen se halla organizado en una breve PRESENTACIÓN y tres par-

tes—cada parte dividida a su vez en capítulos— y se cierra con un ÍNDICE DE AUTORES y otro Índice Onomástico, ambos muy de agradecer, dadas la amplitud y la diversidad de los contenidos y de los participantes. La Presentación sitúa el Congreso en el contexto historiográfico en que viene a realizarse, con lo cual el lector adivina, al menos, que va a encontrarse con algo así como «una fiel instantánea» de los progresos más recientes en las investigaciones galileanas, a la vez que las nuevas líneas en que se están desarrollando, a veces a contracorriente de las más tradicionales.

La parte I es la más extensa y se halla genéricamente dedicada a LA CIENCIA DE GALILEO.

I.1

Galileo matemático y filósofo. (p.19-161)

Con este epígrafe aparecen reunidas 9 conferencias que exactamente o con gran aproximación responden al título en una u otra de sus dos vertientes. Maurice Clavelin (1.1. *Galilée astronome philosophe*) analiza la base empírica de la astronomía de Galileo, al menos desde sus trabajos de 1610-1616 hasta el Diálogo sobre los dos sistemas, como componente esencial de su filosofía de la ciencia. William R. Shea (1.2 *Galileo the Copernican*) se centra en el papel (difícil y novedoso) jugado por el telescopio en las convicciones y argumentaciones «copernicanas» de Galileo (básicamente en torno al *Nuntius*) frente a reticencias y argumentos geocéntricos. Jesús

Sánchez Navarro (1.3 *El juego de la imaginación. Galileo y la Longitud*) analiza otro ángulo de las observaciones astronómicas galileanas, a la vez práctico y teórico, con el intento último de referir las longitudes terrestres (a falta de un buen reloj local y autónomo adecuado al caso) a un reloj externo y muy regular como son los eclipses de los satélites de Júpiter. Maruxa Armijo (1.4 *Un nuevo rol para las definiciones*) analiza los esfuerzos y los motivos de Galileo en su intento de reformular la definición 5_ del Libro V de los *ELEMENTOS*. Mario Barra (1.5 *Galileo Galei e la Probabilità*) estudia el tratamiento Galileano de las distribuciones como un antecedente en cierto modo suficiente de la curva normal de distribución de Gauss y, por su parte, Silvio Maracchia (1.6. *Galileo e Archimede*) analiza la peculiar y original demostración galileana del teorema arquímedeo de la cuadratura de la parábola. Carmen Mataix (1.7 *Galileo: La actualidad de un renacentista*) se extiende en el equilibrio galileano entre matemática y experiencia como base angular de su ciencia. Inmaculada Perdomo (1.8 *Los instrumentos científicos y la imagen del mundo. El caso del termómetro en Galileo y R.Fludd*) analiza para estos dos casos paralelos las dificultades de instrumentar la medida de intensidades en «grados» de calor y frío de cualidades contrarias. Finalmente Epaminondas Vampoulis (1.9 *Galilée et Espinoza. Le problème dell'infinito*) compara las nociones de infinito en Espinoza y Galileo ontológica la primera y matemática la

galileana, y, pese a que ambas se atengan a principios de incomparabilidad entre infinitos, muestra la distancia entre ambas concepciones del infinito.

1.2

La Mecánica. (p.165-322)

Aparecen en este capítulo diez conferencias. Abre el capítulo (2.1 *Raymond Fredette: Galileo's DE MOTU ANTIQUIORA. Notes for a Reappraisal*) un intento muy argumentado de reubicar este importante y fragmentado manuscrito galileano en el lugar adecuado (tanto en la reordenación de los fragmentos que lo constituyen como en relación con la redacción definitiva de las obras editadas en vida). La autonomía y originalidad del de *Motu Antiquiora* frente a la dependencia tópicamente atribuida a Benedetti también resulta vindicada y, acaso, sustituida parcialmente por la de Jacopo Mazzoni que fue su amigo y tutor en Pisa. Jochen Büttner, Peter Damerow y Jürgen Renn (2.2 *Traces of an invisible giant: Shared knowledge in Galileo's unpublished treatises*) analizan la teoría del movimiento en las inéditos galileanos a la luz del saber generalizado y compartido en su tiempo (*an invisible giant*) y a través de siete ejemplos argumentan que el éxito en la emergencia y dispersión de la nueva teoría del movimiento en la Europa del siglo XVII no se comprende como mera consecuencia de los solitarios descubrimientos de Galileo. Romano Gatto (2.3 *Sull'edizione critica de LE MECHANICHE di Galileo*) analiza la recepción y posible data de los tres manuscritos con-

servados (Ratisbona, Pasadena y Hamburgo) frente a la propuesta de S. Drake (*OSIRIS*, 1958). Mario Otto Helbing (2.4 *Galileo e le questioni meccaniche attribuite ad Aristotele. Alcune indicazioni*) estudia el alcance de las conexiones galileanas con las Cuestiones Mecánicas aristotélicas (apócrifas o no) pero de indudable presencia en la obra de Galileo. Más explícitamente Egidio Festa y Sophie Roux (2.5 *Le «pará physein» et l'imitation de la nature dans quelques commentaires du Prologue del «Questiones Mechaniques»*) abordan la presencia del tratado para muchos pseudo-aristotélico en la obra *Le Mechaniche* de Galileo contando con los comentarios que Galileo conoció en su tiempo. W.R.Laird (2.6 *Renaissance Mechanics and the New Science of Motion*) estudia las líneas argumentales que unen la tradición aristotélica de las *Questiones mechanicae* con la estática de Arquímedes a través de los más importantes tratadistas «mecánicos», Jordano de Nemours, Tartaglia, Maurolico, Guidobaldo del Monte, etc. hasta los tratados mecánicos de Galileo. Matthias Schemmel (2.7 *England's Forgotten Galileo. A View on Thomas Harriot's Ballistic Parabolas*) insiste en el tema del «conocimiento compartido» en la Europa del Renacimiento tomando como caso de estudio y comparación el tratamiento de la parábola del tiro de artillería que propuso Galileo y el propuesto de modo enteramente independiente por T. Harriot riguroso contemporáneo. Matteo Valleriani (2.8 *A View on Galileo's Ricordi Autografi. Galileo*

Practitioner in Padua) traza un fresco de la vida doméstica de Galileo en Padua en tanto que fabricante de instrumentos y profesor particular de pupilos interesados en asuntos mecánicos. Julio C.R. Vasconcelos (2.9 *Inertia as a Theorem in Galileo's Discorsi*) analiza el papel de la llamada «regla de la doble distancia» como si de un teorema se tratase en los *DISCORSI*, pero no como si Galileo dispusiera de manera explícita (al modo de Descartes, o de Huygens) de un principio o ley de Inercia en su «Ciencia del Movimiento». Finalmente Hélène Vérin (2.10 *Galilée et Antoine de Ville. Un Courrier sur l'idée de matière*) apunta ciertos datos de la relación y discusiones de Galileo con otros «mecánicos» como en este caso el Ingeniero De Ville en la época en que escribía los *Discorsi*.

I.3

La Cosmología y las leyes del movimiento. (pp. 325-457)

Muy importante resulta este capítulo en el análisis del pensamiento científico de Galileo. Se inicia con un estudio de Michel Blay (3.1 *L'Organisation Déductive de la Science du Mouvement. Descartes-Galilée-Huygens*) en el cual se aborda el origen del modelo deductivo adoptado para la ciencia del movimiento mediante la combinación de geometría y axiomatización en la primera mitad del siglo XVII (hasta culminar en 1687 con los Principia de Newton) gracias a los esfuerzos de Descartes, Galileo y Huygens. Ron Naylor (3.2 *Galileo's Physics for a Rotating Earth*) estudia la ambiciosa y frustrada pretensión de Galileo de formular una

especie de física universal partiendo de la creencia pitagórico-platónica de la perfección y absoluta necesidad del movimiento circular en el cosmos. Como casos muy vinculados e inmediatos a esta idea aparecen por una parte el estudio de la teoría rotacional aplicada a las mareas y, por otro, la teoría de la caída circular de los cuerpos en la Tierra en rotación (en el *Dialogo*) y el posterior abandono de la teoría de las mareas por parte de Galileo. Carlos Solís Santos (3.3 *La cosmología oculta de Galileo*) aborda el difícil problema de la concepción cosmológica galileana que, no solo por «oculta» sino también por incompleta, ofrece graves dificultades para una reconstrucción. Dos son los grandes parámetros que han permitido al autor esbozar con más sutileza que atrevimiento un cuadro coherente de lo que debió ser la cosmología de Galileo. Primero la idea galileana de la materia y los elementos (terrestres y celestes) que, a la luz de las observaciones telescópicas son concebidos por Galileo como una y la misma materia para todo el universo. En segundo lugar el estudio de la dinámica cósmica, esto es, de los modelos del movimiento que afecta a la materia cósmica según su mayor o menor densidad y proximidad a los astros que discurren por el medio etéreo en que se hallan sumergidos. La elusividad galileana en algunos temas sigue siendo un desafío incluso para los mejores conocedores de su obra. Wilbur Applebaum y Renzo Baldasso (3.4 *Galileo and Kepler on the Sun as Planetary Mover*) analizan la especulación galileana sobre la necesidad de un motor central (el Sol) que con su giro propio (descubierto en las

observaciones de las manchas solares) produjera el movimiento circulatorio de los planetas. Jochen Büttner (3.5 *Galileo's Cosmogony*) analiza a la luz de la «ley de caída de los graves» y de la «regla de la doble distancia» (que eran las herramientas galileanas) la génesis de la peculiar cosmogonía que explicaría los tiempos de revolución de los planetas, según el Manuscrito 72 de la Biblioteca Nacional de Florencia, cálculos que además, presumiblemente, le llevaron a corregir la primera formulación de su «ley de caída». Susana Gómez López (3.6 *Galileo y la naturaleza de la luz*) aborda la complicada tarea de esclarecer la teoría galileana de la luz valiéndose de muy diversos textos que, sobre todo a partir del *Saggiatore*, se hacen crípticos en la medida en que su idea atómica de la materia se resuelve en agregados de «*infiniti atomi non quanti*», mientras la luz conservaría cierta afinidad con una «substancia espiritual y primigenia del mundo» que «condensándose da origen a todas las cosas». Los textos disponibles, pese a la finura del análisis a que son sometidos, no permiten a la autora reclamar para Galileo una teoría definitiva sobre qué era la luz, sino sólo señalar los extremos entre los cuales debió oscilar su pensamiento. Nicholas Kollemstrom (3.7 *Galileo's Astrology*) se hace eco de la omisión que los biógrafos de Galileo (Favaro, Koestler, G.Santillana) han hecho de la actividad como astrólogo, que sin embargo practicó, e incluso le ocasionó, ya en 1604, un primer episodio con la Inquisición, para continuar con otras manifestaciones de sus conocimientos y creencias hasta sus distintas elaboraciones

de la propia carta astral de su nacimiento. Paolo Palmieri (3.8 *Galileo did not Steal the Discovery of Venus' Phases. A Counter-Argument to Westfall*) hace una reconstrucción matemático-astronómica de las observaciones de Galileo en el otoño de 1610 para demostrar- contra el argumento de R. Westfall- que Galileo descubrió realmente las fases de Venus y no se apropió de una idea de Castelli. Cierra este capítulo un denso y original estudio de Manuel Sellés García (3.9 *La teoría de indivisibles de Galileo y su geometrización del movimiento*) en el cual pone en evidencia las insuficiencias del análisis Galileano de un concepto (el de indivisible) esencial para el correcto desarrollo de una teoría matemática del movimiento. Esta insuficiencia, si se considera que, como hace ver el Pfr. Sellés, afecta esencialmente a los razonamientos de los Discorsi, bastaría para explicar el posterior rumbo que las «Dos nuevas Ciencias» van a tomar de la mano de los descubridores del cálculo.

Parte II: GALILEO Y LA IGLESIA

Capítulo 4: El Caso Galileo. (p. 463-611)

Se entra aquí en una fase endémica de los estudios galileanos, pero, aparentemente, con más decisión y contundencia argumental. Abre el capítulo un estudio del Prf. Antonio Beltrán Marí (4.1. *Tratos extrajudiciales, determinismo procesal y poder*) en que se analiza con detalle la conducción personal y determinante que hizo Urbano VIII del proceso a Galileo, mostrando que dicho proceso siguió al detalle (via Maculano, comisa-

rio de la Inquisición) las tortuosas argucias del manual de Eimerich «*Directorium Inquisitorum*», que incluyen el engaño, la traición, las amenazas, las torturas y cualquier otra fórmula conducente a lograr el resultado predeterminado por el Papa en este caso. El análisis minucioso de una Carta de Maculano a Francesco Barberini en relación con los hechos subsiguientes lleva a A. Beltrán a la conclusión de que Galileo fue engañado (al menos) mediante estos tratos extrajudiciales. Puesto que Urbano VIII no quería «juzgar» sino «condenar» a Galileo, el proceso se convirtió en maquinación para lograr que le fabricasen los motivos de la condena. Cuando todos los cargos habían fallado hubo de recurrir a una «Confesión» arrancada con «artes inquisitoriales» como las del tratado de Eimerich. Sigue un estudio de Maurice A. Finocchiaro (4.2. *Aspects of the Controversy about Galileo's Trial — from Descartes to John Paul II—*) en que presenta un avance de la investigación que está a punto de concluir sobre el largo desarrollo de la controversia sobre el Caso Galileo: distingue dos grandes aspectos, el desarrollo histórico de la controversia y las reflexiones críticas. El primer aspecto puede contemplarse, según Finocchiaro, dividido en cuatro partes, primera los intentos de la Iglesia para oponerse al copernicanismo, segunda los simulacros eclesiásticos para «rehabilitar» a Galileo desde la justificación de su condena, la tercera los esfuerzos intelectuales en relación con el verdadero motivo del proceso, el intento de demostrar el movimiento de la tierra y la cuar-

ta los esfuerzos intelectuales encaminados a esclarecer la no-autoridad científica de la Biblia. En el aspecto reflexivo, el proyecto contempla primero los estudios académicos de los documentos, de los hechos y de los problemas vinculados con el Caso, y en segundo lugar los comentarios de muchos clásicos (desde Descartes, Milton, Pascal, Leibniz a Bertrand Russell o Bertold Brecht etc.) y en tercer lugar otros comentarios. Como caso particular del primero de los aspectos enunciados por Finocchiaro, el ensayo siguiente de Michel-Pierre Lerner (4.3. *La réception de la condamnation de Galilée en France au XVII^e siècle*) estudia muy detalladamente la publicación (tardía) de la sentencia y su impacto, con forzada aceptación por algunos y completo desacato de los más, entre los publicistas franceses del momento, desde Mersenne, Fabri y Morin a Boilliau, Roberval, Poisson, Auzout, Malebranche o Arnauld. Francesco Beretta (4.4 *Urbain VIII Barberini protagoniste de la condamnation de Galilée*) hace un estudio de las razones de fondo teológico que situaban a Maffeo Barberini, primero, y Urbano VIII, después, contra el heliocentrismo copernicano (tal como se desprenden de las obras de su teólogo personal Agostino Oreggi) razones que, unidas a su particular relación de Patrono y a su orgullo herido por la caricatura Simplicio-Oreggi-Urbano, acabaron en la vengativa sentencia del 16 de Junio de 1633 contra Galileo y contra el heliocentrismo como «*erróneo y contrario a la Escritura dictada por Dios*». Luca Bianchi (4.5 *Agostino Oreggi,*

Qualificatore del Dialogo, e i limiti della conoscenza scientifica) destaca la idea (fundamentalista) que Oreggi tenía de la relación entre Ciencia y Fe y que está en el texto de la Sentencia de Urbano VIII. Thomas Cerbu (4.6 *Melchior Inchofer, «un Home Fin & Rusé»*) traza un perfil de otro de los tres «informantes» en el caso Galileo y cuyo escurridizo y tortuoso carácter le lleva a sufrir un proceso en muchas cosas parejo del que quince años antes había sufrido su «atomista» adversario Galileo, sólo que ahora por una cuestión poco heroica y mucho más trivial, la sospecha de haber escrito un libelo contra su propia Orden: *Monarchia Solipsorum*.

Capítulo 5: Galileo y la Teología. (p. 615-79)

Isabelle Pantin (5.1 *Libert Froidmont et Galilée: L'impossible dialogue*) muestra los efectos del «Decreto Bellarmino» sobre un creyente que tomó partido anticopernicano bajo la presión de una fe ciega en la literalidad de la Biblia. Mauro Pesce (5.2 *Gli Ingegneri senza limiti e il pericolo per la fede*) se detiene en la interpretación (y en sus fundamentos) que Galileo hace de la Biblia como criterio científico a la luz de la Carta a Castelli y de la Carta a Cristina de Lorena, en la medida en que dicha interpretación desafiaba la literalidad de la Biblia y con ello socavaba las interpretaciones teológicas tradicionales de la Iglesia Católica. Pietro Redondi (5.3 *I Problemi dell'atomismo*) estudia muy detalladamente el contexto científico en que se desarrolla el «atomismo» de

Galileo y el contexto teológico (sobre todo) de la acusación de herejía antieucarística que los jesuitas (Horacio Gras) hicieron en 1626 como respuesta al *Saggiatore* (1623) de Galileo. William E. Carroll (5.4 *Galileo and Biblical Exegesis*) explora las sutilezas galileanas en torno a la interpretación de la Biblia a la luz de la hipótesis de un «Galileo devoto creyente», para llegar a concluir que, salvo detalles, Galileo y sus oponentes coincidían en cuatro proposiciones esenciales sobre la interpretación de la Biblia: i) que toda la Biblia es palabra de Dios y no puede ser errónea, ii) que distinguían por igual entre las meras palabras (*il nudo significato delle parole*) y el verdadero sentido (*il vero sentimento*), iii) que la Biblia contiene verdades científicas sobre los fenómenos y iv) que los sabios escrituristas pueden descubrir lo que dice la Biblia sobre los fenómenos naturales. Aunque con esto no queda muy claro qué es lo que diferenciaba a Galileo de sus oponentes. Franco Motta (5.6 *I Criptocopernicani, una lettura del rapporto fra censura e coscienza intellettuale nell'Italia della contrarreforma*) traza un amplio cuadro de las «astucias» estilísticas de los científicos italianos del S.XVII (en particular de los galileanos y/o copernicanos) para zafarse de las censuras inquisitoriales y para seguir en una penumbra criptico-literaria en la tradición de la nueva física. Antonella del Prete (5.7 *Tra Galileo e Descartes. L'esegesi biblica filocopernicana di Christoph Wittich*) amplía el círculo de los partícipes en la discusión teológica de conciliar el heliocentrismo con la

Biblia mediante una exégesis que libere a la Filosofía de la servidumbre teológica y la deje caminar libremente «*juxta propria principia*», que reduzca la proliferación de dogmas y se atenga a las múltiples formas de «*accomodatio*» en la tradición de Rothmann, Retico o Kepler.

Cap. 6 Revisiones históricas del caso Galileo (pgs. 733-778)

Annibale Fantoli (6.1 *Galileo e la Chiesa cattolica: Considerazioni critiche sulla «chisura» della questione galileana*) es un biógrafo bien conocido de Galileo. Como tal estudia el proceso abierto por Juan Pablo II en 1979 destinado a la reconciliación entre Ciencia y Teología, empezando por el caso Galileo. Fantoli analiza la estrategia de la Iglesia, (a través de las comunicaciones del Cardenal Poupard y del propio Juan Pablo II) tenazmente justificatoria de sus actos, (hasta el punto de calificar el caso como «una trágica recíproca incomprensión»), estrategia basada en la contumaz adhesión al «fenomenalismo Bellarminiano», tal y como si la epistemología de Iglesia fuese «realista» en teología y «fenomenalista» en ciencia. Fantoli no oculta su desilusión ante el resultado de la clausura de la pontificia Comisión Galileana. Manuel G. Doncel (6.2 *Juan Pablo II y los «Studi Galileani»*) hace una exposición sistemática de los trabajos realizados y publicados como consecuencia de los deseos de Juan Pablo II expresados ante la Academia Pontificia en 1979 y que dieron lugar a la comisión que revisó el caso. La intención última del Papa quizá fuese

«revitalizar el diálogo entre la teología y las ciencias» eliminando el obstáculo de recelo asociado al caso Galileo. Sin embargo, y pese a la liturgia editorial y congresual, parece que sigue valiendo la idea aristotélica de que cada ciencia tiene sus propios principios y ninguna se los puede dictar otra. Jean-François Stoffel (6.3 *Pierre Duhem interprète de l'«affaire Galilée»*) estudia las bases iniciales y la formación final de la tesis fenomenalista de P. Duhem (que a la postre le va a llevar a una (extemporánea) «justificación» epistemológica de la condena de Galileo en la misma línea de Bellarmino o de H. Fabri) en su ensayo «*Notion de Théorie Physique de Platon a Galilée*».

Parte III : El Siglo de Galileo.

Capítulo 7. Galileo y la cultura europea. (pgs.783-938)

Mauricio Torrini (7.1 *Galileo e la Repubblica degli scienziati*) respondiendo al título de su ensayo traza un cuadro amplio de la admiración y reverencia que toda la Europa culta dedicó públicamente a Galileo en tanto que símbolo de la común aspiración a la «*libertas philosophandi*», mientras Italia debía resignarse a admirarle (y acaso a seguirle) en voz baja o en silencio. Massimo Bucciantini (7.2 *Novità celesti e Teologia*) se hace eco de las consecuencias que para la interpretación teológica tuvieron inicialmente los descubrimientos de Galileo. Se fija para ello en las discusiones que tuvieron lugar en la Facultad de Teología de Ingolstadt en 1614 y fueron publicadas por Adam Tanner en 1615 don el título de «*Astrologia sacra*».

Víctor Navarro Brotons (7.3 *Galileo y España*) estudia dos aspectos de la relación de Galileo con España: primero se detiene en la participación de Galileo en los intentos de la Corona española de resolver el problema de la longitud geográfica, utilizando un sistema de observación y cálculo horario derivados de los eclipses de los satélites de Júpiter; en segundo lugar hace un amplio recorrido por los estudios físico-matemáticos del siglo XVII en España (sobre todo los del Colegio Imperial de Madrid). Thomas B. Settle (7.4 *Experimental Sense in Galileo's early Works and its likely Sources*) se adentra en una descripción conjetural de los modos en que Galileo pudo adquirir en su juventud una especial inclinación y capacidad en el estudio experimental de los fenómenos naturales. Desde sus estudios de matemáticas (Euclides, Arquímedes) pasa a «reproducir» la balanza que «podría» haber usado Arquímedes en su célebre ley de las densidades de los cuerpos en suspensión en agua (*La Bilancetta*), pasando después al isocronismo del péndulo, como antes había hecho con los experimentos musicales con su padre Vincenzo, etc. hasta lograr una especie de hábito «experimental» que le llevaba a proponer primero modelos matemáticos o teóricos y ensayar después sus correspondientes correlatos físicos: un investigador experimental, en definitiva, nacido de un medio cultural ya maduro para ello. Francesco Paolo de Ceglia (7.5 *Logica e Filosofia, Logica della Filosofia.*) Analiza una crítica dirigida por Vincenzio Grazia (en 1613) contra el

«*Discorso intorno alle cose che stanno in su l'acqua.*» de Galileo, crítica que evidencia la dificultad que tenían los filósofos de formación escolástica para asumir «novedades» físicas como las de Galileo. Federica Favino (7.6, «*Quel Petardo di mia Fortuna*», *Riconsiderando la «Caduta» di Giovan Battista Ciampoli*) dibuja un esquema casi dramático de las circunstancias en que Ciampoli se vio alejado de Roma por Urbano VIII y analiza las causas aducidas por el Papa, aunque deja para el lector la fundada sospecha de que hubo otras, nombradas por F. Favino con palabras de Mario Biagioli como «il capro espiatorio» de Maffeo Barberini. Stéphane Garcia (7.7 *Elie Diodati-Galilée. La Recontre de deux Logiques*) describe el perfil ilustrado, humanístico y europeísta de Diodati en su empeño por difundir la cultura científica en la Europa del siglo XVII, aunque más directamente con la obra de Galileo, desde la traducción latina del *Dialogo* hasta la *Carta a Cristina de Lorena* y los *Discorsi*. Luigi Guerrini (7.8 *Ogni Speculazione del suo Sovrano Ingegno. Nicolo Aggiunti a Galileo in un inedito frammento di carteggio del 1634*) publica y comenta una carta de Aggiunti a Galileo de 1634 en que da indicios de los posibles orígenes de la posterior relación de Galileo con la Corte polaca de Ladislao IV Vasa en los años siguientes y la pretendida liberación de Galileo de 1636. Henrique Leitão (7.9 *Galileo's Telescopic Observations in Portugal*) recopila datos de diferente origen (Japón, China, India, Brasil y Lisboa) que per-

miten afirmar la presencia de telescopios en Lisboa hacia 1611 junto con el conocimiento de las observaciones de Galileo. El autor centra en los jesuitas (muchos camino de Misiones en Oriente) el conocimiento y estudio de estas novedades. Alessandro Ottaviani (7.10 *L'Immagine de Galileo nella Roma Dotta*) estudia la aportación galileana a la ciencia en un contexto diferente: el de los estudios biológicos. Telescopio y microscopio representaron una nueva forma de estudiar la naturaleza que rápidamente cundió entre los miembros de la Academia de los Linceos y de cuya actividad Ottaviani da cuenta. Finalmente, Oreste Trabucco (7.11 *Colleghi e avver-*

sari Padovani di Galileo) estudia las relaciones entre aristotelismo y tradición galénica en la escuela de medicina de Padua, como trasunto de la propia situación de Galileo en Física, dentro de aquella confrontación de concepciones de la ciencia.

En conjunto una buena aportación a los Estudios Galileanos, sobre todo por su desafío a una tradición demasiado complaciente con la Iglesia, demasiado ambigua con la parcialidad en los intereses y en los juicios o, como suele decirse, con «poderes fácticos». En cierto modo el genio de Galileo resulta ahora un poco menos «mito» y un poco más real. Al igual que el de sus contradictores.

MIGUEL ÁNGEL GRANADA, *GIORDANO BRUNO. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*. Herder, Barcelona, 2002. 381 pp.

CRISTINA RODRÍGUEZ MARCIEL

La conmemoración en el año 2000 del cuarto centenario de la muerte de Giordano Bruno (1548-1600), promovió la realización de numerosos congresos académicos en diferentes países europeos, sobre la figura de este pensador italiano, quemado vivo en la hoguera del Campo dei Fiori de Roma, por no estar dispuesto a renunciar a su profesión de filósofo.

El profesor Miguel Ángel Granada (Zaragoza, 1949), estudioso de reconocido prestigio internacional y gran conocedor de Giordano Bruno, —no en vano, es miembro del equipo internacional edi-

tor de las *Obras Completas de Giordano Bruno* (Les Belles Lettres, París) y presidente del Centro Internazionale di Studi Bruniani «Giovanni Aquilecchia»— intervino en muchos de esos congresos, presentando las conclusiones de novedosos análisis sobre ciertos aspectos de la filosofía bruniana que, hasta ahora, no habían sido suficientemente considerados por la crítica. En el volumen que ahora presentamos: *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, el profesor Granada ha querido reunir sus aportaciones al centenario bruniano. Sin embargo, lo que se

ofrece al lector no es sólo la compilación de aquellas ponencias. Cada uno de los trabajos afronta el examen de aspectos específicos de la obra de Bruno, pero tan estrechamente imbricados que, una vez reunidos, el producto final no es interrumpido ni fragmentario, sino que aparece vertebrado con el hilo argumental de un estudio unitario. A esta unidad contribuye que el autor ha querido aglutinar aún más la problemática abordada incluyendo algunos capítulos que aportan otras visiones y perspectivas de esas mismas cuestiones, con los que la obra adquiere una estructura totalmente integrada. El feliz resultado es este volumen sólido y coherente.

La obra consta de tres partes que se corresponden con la secuencia que se traza en el título y que se concatena en tres momentos: *Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*. En esta sucesión ordenada, cada momento es condición del siguiente, por tanto, cada uno de estos aspectos es planteado sólo en la medida en que se analizan las implicaciones con los otros dos. Vemos, por ejemplo, en la primera parte: «Universo infinito», que la cosmología infinitista y el fundamento teológico-metafísico de la necesidad de ese universo infinito y eterno, son tratados en esta obra más como un presupuesto que como un objeto de la misma. Así pues, la línea argumental que se establece está dirigida a explicitar las consecuencias e implicaciones teológico-religiosas, políticas y antropológicas de este universo infinito y homogéneo, que consiste en la repetición de innumerables sistemas pla-

netarios y que es necesario y divino, puesto que es la producción necesaria de Dios.

Para poner al lector en antecedentes sobre los problemas que van a ser tratados en el cuerpo del libro, con acertado criterio, el autor ha elaborado una introducción en la que se expone el sustrato averroísta que ha identificado en la obra de Bruno. De una forma muy amena, narra la fortuna y divulgación que el pensamiento de Averroes comenzó a tener en Europa poco después de su muerte en 1198. Su difusión corre pareja a la penetración del «corpus aristotélico» y para la cultura universitaria de la Edad Media y del Renacimiento, Aristóteles es «el Filósofo» y Averroes, «el Comentador». Manifiesto el juicio bruniano de que el mundo aristotélico es enemigo de la inteligencia, a simple vista puede extrañar la presencia positiva de Averroes en Bruno. Pero algunas tesis del averroísmo formal y metodológico —tesis muy problemáticas para su armonización con el cristianismo— eran plenamente asumidas por Bruno. Con Averroes se estableció una corriente de pensamiento en la que se reivindicaba la independencia de la filosofía, el carácter «profesional» del filósofo que se afirma separado de la enseñanza de la fe y la doctrina religiosa, y al que Bruno sacrificó su propia vida. Se afirmaba la superioridad de la filosofía que descubre y formula la verdad sobre la construcción teológica y la religión, dejándole a esta última el discurso religioso de carácter mítico destinado al vulgo que es incapaz de ciencia, sólo con el único fin de pro-

curar la convivencia imprescindible para la existencia de la sociedad y el Estado, reconociéndole a la religión una función psico-pedagógica. En consecuencia, Bruno estaba también vinculado a la antropología averroísta, que afirmaba la desigualdad humana y que proponía «niveles de humanidad». En la cúspide de la jerarquía se encuentra el hombre verdadero y perfecto, el filósofo, el único capaz de alcanzar la felicidad perfecta mediante la unión contemplativa con la divinidad. Miguel Ángel Granada ha querido ofrecernos, además, una nueva evidencia de la influencia de Averroes en Bruno, que atañe incluso al modo en que afectó a su proceso. Averroes extraía de su propia antropología unas conclusiones que hacían posible rechazar el miedo a la muerte, por tanto, lo único que puede temer el filósofo es ser despojado de su humana perfección. Cuando el tribunal de Roma exigió a Bruno abjurar de sus tesis filosóficas, prefirió la muerte a la vida. Murió como filósofo y, en su decisión de morir, fue consecuente con el averroísmo.

Tras estos preliminares, se inicia la primera parte del ordenamiento que habrá de conducirnos a la culminación del proceso. Bruno —como Spinoza— ha pasado a la historia como filósofo del infinito, pero el profesor Granada ha querido aquí precisar cuál es ese infinito bruniano, puesto que entre las concepciones infinitistas del pensamiento de los siglos XVI y XVII, la de Bruno era especialmente perturbadora para la ortodoxia religiosa. Giordano Bruno transformó y desarrolló el sistema plane-

tario copernicano en algo muy distinto a lo concebido por el propio Copérnico, al que añadía desarrollos insólitos y revolucionarios, desafíos y atisbos inteligentes. Un universo en el que Bruno ha derribado el límite de la esfera de las estrellas fijas y en el que la vida y el movimiento están eternamente presentes. Concretamente en esta obra se abordan las cuestiones astronómicas del movimiento de los «soles-estrellas» en el centro de sus sistemas respectivos, los cometas y la disposición de los planetas de nuestro sistema solar. Temas éstos que venían causando una encendida polémica en el último cuarto del siglo XVI. Las novedades celestes en esos años; la «nova» de 1572 en Casiopea, los cometas de 1577 y 1585, que estaban siendo el centro de atención de los astrónomos, suscitaban también el interés de los hombres de cultura y de un amplísimo público. Para Bruno, estos «hechos» celestes, —además del interés que estas observaciones astronómicas de la época tienen en la confirmación de su cosmología— le permiten agudizar la durísima polémica anticristiana y el total rechazo de su escatología, que interpretaba las novedades astronómicas como milagros de Dios y señales de la próxima segunda venida de Cristo Juez. Todo esto reforzaba su convicción en la inminente necesidad de plantear una «reforma» que devolviera la paz a la sociedad europea emponzoñada por el veneno del sectarismo religioso y devastada por las guerras de religión.

Así pues, las implicaciones teológico-políticas de esta nueva cosmología van a

ser objeto de análisis en esta segunda parte de libro del profesor Granada. Las consecuencias de la propuesta cosmológica de Bruno son, de una parte, la posibilidad de devolver la paz a Europa, al tiempo que rechazaba y destruía las representaciones escatológicas que la cultura y sociedad cristianas del momento consideraba inminentes, y de otra, que la noción cristiana de un Paraíso trascendente, recompensa de salvación para los que profesan la fe de Cristo se sustituye por una unión intelectual con la divinidad, a través de la naturaleza infinita, que posibilitará que el verdadero Paraíso se establezca aquí entre los hombres. Bruno ofrece, en palabras del profesor Granada, la «transposición imanentista del Paraíso».

Sin embargo, las perspectivas escatológicas de la Europa del siglo XVI no se nutrían sólo de las novedades celestes y del estado de ruina y desolación de la sociedad contemporánea. El descubrimiento del Nuevo mundo también había contribuido a ponerlo de manifiesto. América y la evangelización de los aborígenes a manos del cristianismo, se introducía en los esquemas apocalípticos de crisis, renovación y fin del mundo propios del final del siglo XVI. Para Bruno, el hecho americano y la rapiña de la colonización tienen otra lectura; coadyuvan a la refutación de la cosmología y antropología aristotélico-cristiana y le ayudan a elaborar una nueva teoría de la generación humana. La colonización es un acto de violencia que se ejerce contra la naturaleza, puesto que la civilización europea rompe con

la sabia e intencional separación natural de continentes y colectivos humanos. Con este juicio, Bruno fundamenta su tesis del poligenismo humano y, consiguientemente, reclama la independencia y autoctonía de los distintos grupos humanos en sus continentes respectivos. Vemos pues, que colonización criminal y guerras civiles de religión son evidencias paralelas del absoluto deterioro de la Europa contemporánea, que exige una refutación teórica y, consecuentemente, la reforma por la obra de un profeta, a la que Bruno se siente llamado.

La crítica bruniana del sectarismo religioso y de la colonización europea de América, quiere poner en evidencia la corrupción del cristianismo y la necesidad de conceptualizar la función de la religión dentro del Estado, y esta redefinición filosófica —y aquí destacamos otra de las tesis defendidas por el profesor Granada en este libro— debe considerarse en el marco de la «herencia de Maquiavelo». Bruno defiende una religión de Estado, instrumento eficaz de cohesión civil, de vinculación política. Una religión que es entendida como una estructura de creencias e instituciones forjadas por el legislador para articular políticamente al vulgo sometido a las pasiones e inducirlo a la virtud. El filósofo es consciente de esta función político-pedagógica de la creencia mítica de la multitud ignorante y de los efectos disolventes que traería consigo debilitar en el vulgo esas creencias. La filosofía es una empresa elitista, de liberación individual de la que el vulgo, en tanto que tal, queda excluido.

Enlazando con la tercera parte de la exposición, la filosofía se libera de la tiranía de la religión y se la reivindica frente a la desautorización que de ella había hecho históricamente la religión cristiana. Recupera su sentido propio y auténtico, su dimensión de vía autónoma del sabio hacia la unión con Dios mediante la contemplación de la naturaleza infinita. Libre de toda tutela religiosa, la filosofía vuelve a designar una empresa «heroica» e intelectual y se erige directriz de un proceso de renovación histórica, un cambió epocal en el que las «tinieblas» dejarán paso a la «luz» por la restauración de la Verdad y de los valores, con la que se pone fin a la subversión del período precedente. Esta purificada filosofía, queda estrechamente asociada a la perfección del hombre, puesto que es la única vía posible con

capacidad de unir al hombre con Dios por medio del conocimiento y llegar así a la cima del proceso, en el que en su desarrollo completo, el hombre alcanza la perfección de su propia naturaleza. De este modo la felicidad perfecta o «beatitudo» que acompaña a la perfección intelectual es un hecho natural, que en esta vida tiene su lugar propio, cuando se comprende que la divinidad buscada está en nosotros, y que el lugar donde se construye es, en realidad, el verdadero Paraíso.

No podemos acabar sin destacar el meticuloso trabajo del autor de este libro, que por la minuciosidad de sus análisis, la claridad expositiva y el envidiable estilo literario, es un verdadero regalo para quienes de algún modo nos hemos dejado seducir por la figura de Giordano Bruno.

FERNANDO MIREs, *Civilidad. Teoría política de la postmodernidad*. Madrid: Trotta, 2001, 142 pp.

JOSÉ JAVIER BENÉITEZ PRUDENCIO

Vivimos tiempos paradójicos; otros preferirán nombrar por ironía. La crisis democrática nubla su propia imagen, y la solidez de su formulación y principios quedan en el entredicho. Precisamente, he aquí la paradoja, cuando por fin parece que la democracia se ha convertido en la forma de gobierno legítima, mientras que, de otra parte, se percibe el alcance del fenómeno infinito de una economía globalizada. El libro del

profesor Fernando Mires sirve, en primer lugar, para aclaración *in terminis* del mismo liberalismo, el *hecho* global del liberalismo económico y el *deseo* de universalidad del liberalismo político: «La propia palabra “liberalismo” tiene una semántica confusa» (Carlos Thiebaut, *Vindicación del ciudadano*, Barcelona: Paidós, 1998, p. 31).

Son muchos los que piensan que si la democracia se halla en crisis, será porque

es poco democrática; para este género de escepticismo conducente a nuevas formas de conservadurismo, Mires propone nada mejor que el retorno de lo político —en rigor, retornos—, remitiéndose a las fuentes del pensamiento político seguras para la construcción de una *teoría política de la modernidad*, tal y como reza el subtítulo del libro; la luz premoderna del filósofo Aristóteles y la, ya, moderna del ilustrado francés Montesquieu. Por cierto que, la teoría ético-política aristotélica bien puede apadrinar cualquiera de las tres corrientes de pensamiento político contemporáneo que son evaluadas a lo largo de los capítulos: el igualitarismo liberal de John Rawls, el comunitarismo y el deliberativismo habermasiano. Asimismo la crítica constructiva de dichas tres teorías, presenta como rasgo original la habilitación de Montesquieu, en esto consistirá el “retorno de la filosofía política” (cap. 3).

Pero permítame el lector pasar a una consideración que no hemos olvidado destacar y que resulta capital, tanto, que a ella debe el título la obra: *Civilidad*. Además, incumbe de manera fundamental a la elección de fuentes teóricas esgrimidas. Como señalé al comienzo, la suerte del liberalismo dicotomizado, el liberalismo escindido en la esfera económica y en la política, provocó que durante la época de la modernidad industrial se destacara teóricamente, pero no sólo, sino que terminaron implementándose como políticas públicas (*policies*), un liberalismo —o liberalismos— en donde lo económico primó sobre lo político; en tiempos postindustriales, de *fin de la his-*

toria, la creencia en el triunfo del pensamiento único, no es más que una nueva versión de aquél viejo predominio económico sobre lo político. La *Civilidad* consiste en pretender lo contrario, en la idea de fundamentar una teoría del primado del liberalismo político sobre aquel otro; es por ello, que el autor siga a Aristóteles —hay que «separar radicalmente los asuntos atinentes a la administración de la *polis* de los inherentes al tráfico mercantil» (p. 26). Y a Montesquieu; para el filósofo ilustrado el “orden”, la “buena vida” o, en términos *De l'esprit des lois*, «la frugalidad doméstica» (p. 71), se funda en la primacía de la cosa pública sobre la ordenación económica privada del mundo de los negocios.

En este sentido, la civilidad funcionaría como fórmula de protección de la autonomía, tras la garantía democrática de los derechos y libertades civiles y políticos, es evidente. De la autonomía en el doble sentido, el premoderno —acogido por las teorías comunitaristas— que consiste en la capacidad autorregulativa o de gobierno de la propia comunidad (cap. 2), mas la libertad en el aspecto de la independencia, lo que afecta de lleno al “retorno de la nación” (cap. 6); y el segundo sentido, de la autonomía del individuo según la formulación kantiana, que dice que gobernemos cada uno de nosotros nuestra vida de acuerdo con los criterios que nosotros mismos previamente elaboramos y/o aceptamos. Esta idea de civilidad afecta o incumbe, de común, a la filosofía política liberal, a los comunitarismos y a la teoría deliberativista de Habermas. Y como bien expresa

el profesor Mires ello no constituye una novedad, pues es un rasgo por el que precisamente se caracterizó la teorización arendtiana (Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona: Paidós, 1998).

La crisis de la democracia es crisis, también, de la ciudadanía, del individuo-ciudadano. Esta denuncia tampoco es novedosa en sus diferentes formas (Georg Simmel, Escuela de Frankfurt, Daniel Bell, etc). Su gravedad es tal, porque conduce a la constitución del *homo clausus*, el ciudadano virtual, del ser anómico en cuanto a las manifestaciones de lo social y, máxime, de lo político, desinteresado y desvinculado generalmente de eso que los antiguos llamaron la esfera pública (*bion politikon*), un campo abonado no sólo al desinterés sino al desprecio. El ciudadano de las sociedades postindustriales se conforma con ser el “idiota”, retraído por completo en sus islas de ocio; las *life politics* encuentran el sentido de reportarle a uno otro viaje entretenido.

Media un abismo entre esta imagen de una ciudadanía despreocupada y la ciudadanía activa y responsable. El ciudadano activo y responsable no puede ser, ya, el “hombre bueno” de la teoría aristotélica, ni el “frugal” de la del pensamiento de Montesquieu, pero hoy, como entonces, sigue necesitando la interiorización de un código ético-cívico. Al mismo tiempo, la democracia no puede consistir exclusivamente en un conjunto *procedimental*, de prácticas y reglas estatuidas y de instituciones de que valernos para organizarnos política-

mente. Si la democracia *procesual* ha ido incorporado, históricamente desde su fundación en el tiempo de las revoluciones burguesas, un ideal normativo, ¿por qué se perpetúa ahora la separación casi inconmensurable entre la práctica democrática y la idea de democracia?

Esta pregunta la responde el autor desde el primer capítulo, “retorno del liberalismo político”, dado que la civilidad no puede ser solamente idea. Este retorno no debe pasar por la ilusión prepolítica imaginada por el neocontratualista “velo de la ignorancia” rawlsiano: «La condición originaria de Rawls, y él mismo lo dice, es una metáfora. De acuerdo. Pero toda metáfora es un significante. ¿Dónde está el significado? ¿En un lugar remoto de la historia o aquí mismo, agazapado...?» (p. 30). Al mismo tiempo, la *teoría de la justicia* del filósofo norteamericano al ser prescriptiva (normativa) se inhibe a sí misma cuando tiene que enfrentarse con las instituciones socio-políticas (práctica). Por lo mismo, ninguna sociedad *real* puede ser analizada independientemente de los principios que la constituyen.

Dando paso a la teoría deliberativa, la simple discursividad o deliberación —panacea del deliberativismo— se mostraría insuficiente para formar individualidades democráticas. Es más, es tautológica porque el discurso se explica por el discurso, así como la política democrática por la política democrática, de modo y manera que la base discursiva está presuponiendo la existencia de una arena democrática, facultada a este

tipo de razonamientos. La política no puede ser masivamente deliberativa; en un sistema de democracia representativa, que deslinda el ciudadano del político, son éstos quienes están llamados a la deliberación, *stricto sensu*.

Conocido es que el liberalismo surgió en Europa y los Estados Unidos de Norteamérica por la presencia de comunidades preestablecidas que no eran capitalistas, sino agrario-artesanales. Las comunidades políticas pueden ser preliberales, postliberales e, incluso, existir con independencia de toda posibilidad liberal. Fernando Mires, chileno, conocedor de la realidad en los países latinoamericanos, valora el potencial transformador democrático que poseen las comunidades de base agraria, semiurbana y urbana: «Tales comunidades experimentan un reconocimiento como consecuencia de la precariedad del Estado que no llega a cubrir todos los espacios de la sociedad, o de la retirada del mismo como resultado de políticas de desestabilización impulsadas por gestores de ideología neoliberal» (p. 50).

Hay esbozado en estas palabras todo el complemento de la noción de civilidad. Si la política en este tiempo de postmodernidad se traduce por su realidad, que es la crisis político-democrática, si la crisis política también es cívica, la crisis termina por reproducirse en el nivel institucional, de las reglas democráticas, como en el mismo nivel estadual. La crisis galopante del Estado en América Latina por razones de seguridad, orden público y económico-financieras, consti-

tuye una de sus formas más conspicuas. La palabra crisis la tenemos que traer a colación, en relación a esto, con los problemas del multiculturalismo y de identidad nacional y subnacional de las minorías, a los que el autor dedica *in extenso* los dos capítulos últimos, en las dos últimos retornos de lo político: “retorno del otro” y “retorno de la nación”.

De esta manera, civilidad es tanto autonomía como, y a la vez, reconocimiento de la otredad. Para Mires es de todo punto inaceptable las manifestaciones conservadoras de tolerancia intolerante; en este sentido, destaca las sorprendentes palabras (al menos para quien esto escribe) de Norberto Bobbio: «La tolerancia debe alcanzar a todos los seres humanos, excluidos aquellos que niegan el principio de tolerancia. Brevemente dicho, todos deben ser tolerados, menos los intolerantes» (p. 85). He aquí, por fin, el *quid* de la civilidad, pues que de otra forma terminaríamos por no comprender su verdadero alcance; por civilidad también se comprende el «espacio de reconocimiento» de la diferencia (p. 109). El proceso vivo y cotidiano de profundización democrática lo es (como lo ha venido siendo históricamente) por reconocimiento de los otros. Ciertamente, estamos con Fernando Mires: ¡cuán sencillo se hace fundar el orden social entre quienes solamente amamos! Y, sin embargo, este siempre ha de constituirse entre quienes amamos y, también, odiamos. El sistema democrático se define por reconciliar (tolerar) a quienes de otra manera serían enemigos políticos.

JOHANN VALENTIN ANDRAE, *Cristianópolis*, ed. de Emilio García Estébanez. Madrid: Akal, 1996, 240 p.

LOURDES RENSOLO LALIGA

Es de celebrar esta primera edición en español de una obra cuya importancia no es menor que su trascendencia en el tiempo, aunque esta última se hace notar más a través de los discípulos espirituales del autor (Comenius, Leibniz) que de su influencia general. Muchos desconocen su valor porque, como señala el editor en su sustanciosa introducción, el interés por recuperar su figura como intelectual es relativamente reciente (p. 31), o lo limitan al de una más entre las numerosas utopías modernas. Ciertamente se cuenta entre ellas, pero no sigue los modelos establecidos, pese a algunas inevitables analogías con obras del mismo género —que no imitaciones (p. 33)—, entre otras el viaje a la isla desconocida, el interés por el saber existente en ella, aplicado a la vida social y la religiosidad sencilla y rigurosa de sus habitantes.

Valentín Andrae no fue precisamente una de esas personalidades condicionadas por la línea más abierta al humanismo que, dentro de la Reforma luterana, abrió Melanchthon. No se olvide que las ideas de este último moderaron la radicalidad de Lutero y dejaron un espacio tanto a la aceptación de la ley natural como a la tradición humanista. Andrae optó por seguir fielmente la doctrina de Lutero sobre la corrupción radical del hombre (en *Cristianópolis* ha de vigilar-

se a los niños para que no manifiesten sus malas tendencias), y rechazó también la cultura antigua —incluso ha de enseñarse a los niños en su lengua nacional y no en latín— a cambio de una formación apoyada exclusivamente en autores cristianos; pero no cerró las puertas a disciplinas poco ortodoxas: alquimia, astrología, cábala, teosofía. Comenius tampoco siguió la idea de Melanchthon. Leibniz sí lo hizo, y de forma consecuente. Pero en cualquier caso ambos aprendieron de éste y de Andrae que una reforma en la educación y en la concepción de la vida espiritual —inspirada en la obra de Ph. Spener— contribuye poderosamente a lograr la paz y el progreso humano en todos los sentidos.

Esta perspectiva cerrada al humanismo no impidió al luterano Andrae conciliar su fe con el hermetismo y vincularse con la sociedad de la Rosa-Cruz, en la que conoció a eminentes personalidades de la época, tuviera o no dicha hermandad alguna influencia en la fundación de la Royal Society, punto polémico cuyas facetas destaca el editor. En cualquier caso, también sus más eminentes discípulos se sintieron atraídos por el ocultismo, uno con más convicción y fidelidad que el otro. Comenius en su madurez aún e preocuparía por las profecías de Potiátova y Dravius en su

Lux in tenebris. Tras relacionarse con los alquimistas de Nürenberg, Leibniz declararía todas las modalidades del ocultismo y del entusiasmo como supercherías o estados de sugestión, portadores todo lo más de algunos conocimientos oscuros y mal formulados.

La importancia de esta obra, como bien se señala en la introducción, es la concepción de una sociedad cristiana en la que doctrina y vida no sólo se armonizan entre sí de manera consecuente y conforman una unidad, sino que se organizan de tal modo que, además de impulsar las diversas formas del saber científico y religioso, sirven como base para la felicidad humana. Su reforma de la enseñanza está presidida por la modalidad cristiana de una antigua idea, presente en las tres religiones del libro, acerca de la naturaleza como un libro escrito por Dios y del estudio de la misma como un acto de devoción. Cualquier perspectiva de estudio es admisible: artística, científica, cabalística, teosófica. En el diseño de esta sociedad cristiana se perfila claramente el que sería uno de los lemas leibnizianos: *Theoria cum Praxi*.

La introducción se extiende con prudencia en varios puntos fundamentales para situar epocal e intelectualmente una figura cuya relación con el ocultismo ha desvirtuado a veces su faceta reflexiva, sin limitarse ni excederse. Algunas cuestiones por lo general desco-

nocidas por quienes no han profundizado en la teología protestante, sus vertientes y evolución, y la cultura vinculada con ella, recuerdan una vez más la necesidad de monografías especializadas sobre el tema, pues no es posible en un prefacio ofrecer la información suficiente; entre ellas resaltan las diferencias entre Lutero y Melanchthon, las actitudes de ambos frente a las humanidades y la idea de una vida evangélica como el mejor culto a Dios. La traducción posee dos méritos fundamentales y nada fáciles de lograr: abrirse paso entre el irregular latín de Andrae y respetar su estilo, cosa nada sencilla. Pues las dificultades del autor en el manejo del latín, que llega a reconocer él mismo (p. 85) y confirman otros (p. 87), convierten sus textos en difíciles y abstrusos, y es fácil caer en la tentación de traducir lo que quiere decir y no lo que dice, lo que señala el editor como un peligro a evitar en función de la fidelidad a la obra (p. 89). Esta parece ser la limitación de otras ediciones, preparadas, sin embargo, por excelentes especialistas como R. van Dülmen. La edición va además acompañada de un buen número de notas aclaratorias. Mucho hay aún que aprender e investigar en esta obra, una de las más importantes versiones modernas de la idea bíblica de la *Ciudad de Dios* que el hombre de fe aspira a construir sobre la tierra.

Methodus Vitae (Escritos de Leibniz), ed. de Agustín Andreu Rodrigo. 3 vols. Universidad Politécnica de Valencia, 2001. Colección LEIBNIZIUS POLITECHNICUS.

LOURDES RENSOLI LALIGA

Este conjunto de escritos leibnizianos, sabiamente organizados, apreciable en cantidad y en calidad, encabeza una serie cuyo promisorio título no deja de sorprender. Pues no es usual en nuestros días, en una universidad politécnica, tal interés por la filosofía, hasta asumir su publicación, y no un título, sino quizá muchos.

La unidad última de todos los conocimientos humanos parece haberse perdido de vista para muchos profesionales y las instituciones que los agrupan: la extrema especialización de los conocimientos no permite ya el cultivo de varias ramas de ellos, salvo excepciones, y aun así, sólo en dos o cuando más, tres direcciones. Pero no resulta sólo interesante y enriquecedor, sino útil y hasta necesario mantener como sustrato del pensamiento, como cimiento de la actividad intelectual a la que cada cual se dedique, la idea de la esencial interacción de las ciencias naturales, técnicas, sociales, humanas, y de las artes y otras disciplinas. No otra cosa fue el ideal de la Enciclopedia, revivido en el siglo XX por Hermann Hesse en su *Glasperlenspiel* y en cierto modo, en el ámbito de las humanidades y ciencias sociales, por el grupo *Eranos*.

Al propio Leibniz le hubiera resultado altamente grato que sus escritos fue-

sen estudiados y vieran la luz en una universidad politécnica, y primero la de Berlín, ahora la de Valencia lo han realizado. Ningún título mejor entonces para inaugurar esta colección que la selección de trabajos de Leibniz escogidos, traducidos —algunos por primera vez al español— y anotados por el Prof. Andreu, de reconocida trayectoria intelectual. En su obra se destacan temas teológicos y filosóficos, y figuras situadas en uno de estos dos campos, o entre ambos, trátase de Jakob Böhme, de Lessing, de Ahaftesbury, del propio Leibniz o de María Zambrano, entre otros.

No abundan las ediciones amplias de obras escogidas de Leibniz en español. Mejor suerte han corrido las de obras individuales o las que recogen algunos tratados breves, o la correspondencia completa con algún personaje significativo. Del primer tipo, las más importantes que conocemos han sido, en 1877, la de Patricio de Azcárate. Más de un siglo después, en 1982, la de Ezequiel de Olaso y algunos colaboradores, más reducida. En 1991, la de Francisco Larroyo, también reducida. Ahora, la del Profesor Andreu llena un vacío apreciable porque, más cerca de la de Azcárate, recoge muchos escritos de

Leibniz sólo accesibles en ediciones no siempre fáciles de obtener. Algunos de ellos tampoco han sido publicados aún por la edición definitiva preparada por la Academia de Ciencias alemana, en colaboración con otras instituciones, conocida como *Akademische Ausgabe*.

Toda selección de escritos está condicionada por una intención, por un criterio que sirve de criba y que organiza. En este caso, el propósito del editor ha sido la construcción y sistematización de la antropología leibniziana, difícil, pero apasionante labor en la que se ha enfrascado durante años el Prof. Andreu.

La mayor dificultad que nos atravesaríamos a señalar en esta tarea es el hecho de que, al menos la mayor parte de los problemas filosóficos abordados por Leibniz aparecen en todas sus obras fundamentales y en casi todos sus escritos de cierta envergadura. Si empleamos la frase de Nicolás de Cusa, diremos que *todo está en todo*, incluyendo las reflexiones de carácter antropológico y los temas que, en el caso de Leibniz, están *esencialmente* vinculados con la antropología: la ética, la política, las ideas estéticas, el conocimiento, la naturaleza y sus fundamentos metafísicos. No por último ha de recordarse al lector que Leibniz no dedicó una obra específica a ninguna de estas cuestiones, de modo que siempre será necesario tratar todos los temas si se desea abordar uno de los principales. La clave reside entonces en la norma y la medida, en la organización del material y en su dosificación.

A partir de estas base, los escritos seleccionados se ordenan según el aspecto más sobresaliente de la antropología leibniziana presenta en cada uno, de modo tal que se conforman —hasta ahora— tres volúmenes: *Naturaleza o fuerza* (I), *Individuo o mónada* (II) y *Ética y Política* (III/1, ¿significa que habrá un volumen III/2, quizá más?), todos presididos por el título común *Methodus Vitae*. Pues, si para Leibniz *toda la naturaleza está llena de vida*, la condición humana se define como una de las formas más desarrolladas de la vida. El límite superior se pierde en lo infinito. Aun la vida eterna, evolución constante, es el paso «a un escenario más amplio»; siempre más amplio. Dentro de esta amplia categoría, la persona humana, definida por Leibniz como unidad entre cuerpo y alma, ocupa el lugar central a los efectos del problema que interesa, por cuanto apunta a la especificidad de cada hombre como sistema de propiedades. Se pretende entonces trazar las líneas que no sólo definen al hombre, sino que lo enseñan y ayudan a vivir. Porque la vida, como elección, supone continuo aprendizaje, que se perpetúa más allá de los límites perceptibles, en el caso de Leibniz, *ad infinitum*.

Por lo mismo, las claves de lo humano han de buscarse en los elementos constitutivos de la vida, pero también en la condición de realidad o sueño de la vida del hombre, en el grado de certeza posible acerca de una u otra opción, problema que preocupó extraordinariamente al siglo XVII. En estas dos direc-

ciones o *fábulas* se dirige la investigación del Prof. Andreu.

No es de extrañar entonces que se tome en cuenta el aspecto autobiográfico. En toda autobiografía hay algo de confesión, como señalara María Zambrano, entrañable amiga del autor de esta edición, y también algo de novela, lo que se subraya especialmente en la introducción al segundo volumen, al reinterpretar la valoración de Hegel sobre Leibniz. La clave de toda autobiografía, tomada en sentido filosófico, es el *ser lo que se es*, de evidente fundamento bíblico, que constituye un proceso en el que intervienen tres elementos: Dios, que produce al individuo humano a través de la creación-emanación, y que es la única entidad con la que tiene comunicación la sustancia individual; el propio individuo, sin cuyo concurso no se cumplirán de ningún modo ni su historia personal ni la historia humana en general; no por último, las circunstancias que rodean esta vida, sean naturales, sociales o interpersonales. A los vínculos de Leibniz con otras figuras, personales, epistolares, o sólo crítico-analíticas se dedica mucha atención.

La importancia de estos tres factores se ilustra con los propios escritos leibnizianos, y la correspondencia, que ocupa un lugar considerable en la obra del filósofo

de Leipzig, muestra con su sola existencia la significativa dimensión de las relaciones de Leibniz con científicos, políticos y estudiosos de las más diversas materias.

En el tercer volumen, dedicado a la *ética o política*, se pone de manifiesto otra tesis sustentada por el compilador: la ética leibniziana se proyecta en la política, es decir, adquiere en ella su dimensión plena. Pues no basta establecer principios de la conducta moral si de ellos no se hace uso en el complejo marco de la organización social, el derecho de gentes, la orientación y asesoría a los gobernantes, etc.

Los escritos aquí incluidos van conduciendo al lector a la idea de que la antropología de Leibniz es también, y en última instancia, una *antropología política o cosmopolítica*. Se incluyen también trabajos sobre los temas tradicionales de la ética: las pasiones, las costumbres, y la felicidad, las virtudes, el valor y funciones de la religión en la vida humana, y sobre todo, los recursos de los que el hombre dispone para encaminar todos ellos a los mejores fines, entre los que sobresale el *bien común*, y diversos métodos para facilitar esta tarea. El balance general de la obra parece ser entonces: método de vida, conocimiento de vida, sabiduría de vida. Vida como principio y fin.