

RESEÑAS

MARÍA ZAMBRANO: *Los sueños y el tiempo*, Siruela, Madrid, 1992.

La editorial Siruela nos sorprende con la publicación de una preciosa obra póstuma de María Zambrano. Esta notable discípula de Ortega, durante tantos años exiliada de España e ignorada por sus propios compatriotas, comenzó a ser conocida en los últimos años de su vida, especialmente tras su retorno a nuestro país y la obtención del Premio Cervantes de las Letras Españolas. Sus libros han sido editados y reeditados. Ha sido objeto de varios estudios y homenajes. La editorial Siruela ha publicado dos textos póstumos: *Los bienaventurados* y este otro que ahora comentamos.

Los sueños y el tiempo es el resultado de un proyecto que nuestra filósofa fue elaborando a lo largo de los años. Con este mismo título, publicó varios artículos en diversas revistas europeas y americanas. También forma parte de este proyecto su obra *El sueño creador*, que apareció en sus *Obras reunidas* (Aguilar, Madrid, 1971). En 1984, a la vuelta de su exilio, la autora reescribió y ordenó sistemáticamente todo este material, y el resultado es la obra que Siruela ha publicado este año.

El título del libro nos hace recordar, y no en vano, toda la imaginería de una famosa pieza teatral de Calderón. En palabras de la autora, «la vida es sueño, pero sueño que pide despertar». Según declara ella misma, no

pretende hacer «una metafísica de la realidad en tanto que soñada», sino conceder al soñar el lugar primordial que le corresponde en la vida humana. A lo largo de la introducción y los cinco capítulos que componen la obra, nos presenta la reflexión sobre los sueños como una reflexión sobre el tiempo, puesto que en el soñar el sujeto queda privado de lo que le corresponde en mayor medida: «el fluir temporal».

La metáfora luz/sombra, tan querida y recurrente en el pensamiento de Zambrano, se presenta aquí como la manifestación de la contrariedad misma de la vida. Esta contrariedad está presente en toda una serie de palabras contrapuestas que van a ser descifradas a lo largo del recorrido textual: vigilia/sueño, tiempo/atemporalidad, hacer/padecer, trascendencia/inmanencia, etc.

No estamos ante un análisis psicológico de los sueños, a la manera de Freud, sino ante la propuesta de una «fenomenología» del «sujeto privado de tiempo» y de una «ética del soñar» en la que la categoría fundamental sería la de «padecer». Un padecer o una pasividad que, como en la tragedia griega, no supone la entera desaparición de la acción del sujeto. En tanto que la acción no desaparece, es posible una ética del soñar, es decir, de las acciones que intenta realizar el sujeto privado de

tiempo. Además, en Zambrano encontramos una ontología poética: a través del dormir, sintonizamos con un tiempo originario, un tiempo común a todo el universo, en el que el viviente y la vida no se separan, y en el que el hombre es «acogido» en un todo abismal.

Lo que más sorprende de esta mujer es la potencia creadora de su lenguaje. Las palabras que utiliza en su reflexión van alumbrando

una escritura de sentidos siempre diversos y originales. Zambrano rescata las palabras de la prisión de las escuelas y las recrea, las rehace, las remite a las metáforas de las que proceden y nos las presenta como si fuera la primera vez que han sido pronunciadas.

Alicia Poza

LLEDO ÍÑIGO, E.: *El surco del tiempo. Meditaciones sobre el mito platónico de la escritura y la memoria*, Barcelona, Ed. Crítica, 1992, 231 pp.

En una época caracterizada por el auge tecnológico, la rapidez de las comunicaciones, el tratamiento de la información y en la que somos literalmente aplastados por el bombardeo incesante y la saturación de datos, Lledo apuesta por la recuperación del valor del *conocimiento y su trasmisión* en la forma de un mito. Porque los mitos contienen el latido de la experiencia, son la representación intemporal del pensamiento, y su evocación nos fuerza a la *reflexión*, cuando a nuestro alrededor todos son ecos que nos confunden e informaciones que nos conducen tendenciosamente hacia posiciones sesgadas, incompletas o ideologizadas.

La obra mantiene una cierta continuidad con respecto a alguno de sus anteriores trabajos como: *Filosofía y lenguaje*, *Lenguaje e historia*, *La memoria del logos* y *El silencio de la escritura*.

En *Filosofía y lenguaje* (1970) establece una conexión lógica entre el lenguaje y su fundamento: el hombre y su horizonte referencial, esto es, la individualidad, la historia, la comunidad; en *Lenguaje e historia* (1978) se recogen diversas aportaciones en torno a la

interpretación del pasado histórico a través de los textos y se manifiesta que la crítica filosófica ha de asumir la labor de recuperación del aliento del lenguaje: las intenciones y motivaciones que lo han originado; *La memoria del logos* (1984) es una recopilación de diferentes estudios sobre los diálogos platónicos, en uno de cuyos pasajes (pp. 101-108) aparece ya sintéticamente tratado el mito sobre el lenguaje, problema apuntado allí, sobre el que discurrirá esta obra posterior objeto de comentario; en *El silencio de la escritura* (1991) —Premio Nacional de Ensayo la pasada primavera— los temas abordados en *El surco del tiempo* ya están explícitamente presentes: la memoria como historia del pasado recuperada, la escritura como articulación con ese horizonte del que somos herederos y del que nos urge desentrañar el mensaje y la voz originarias.

El surco del tiempo (1992) participa de la preocupación por el lenguaje, constante común a la producción de su autor. El texto recorre la vasta malla que se teje alrededor de la comunicación escrita, una problemática de filiación platónica, pero no por distante en el

tiempo ajena a nuestras actuales preocupaciones.

De esta meditación destacaremos las siguientes cuestiones planteadas: la *trágica condición* de los *humanos*, atrapados por su dimensión temporal y, a la vez, ansiosos por superarla, tal y como ha sido descrita por Borges: «el tiempo es un tigre que me devora, pero yo soy ese tiempo»; el *lenguaje* como cauce para su posible apertura y trasmisión de experiencias, de saber, hecho de la misma textura que nuestras vidas: «el lenguaje es, sustancialmente, tiempo» (p. 162); las paradojas y peligros de la letra impresa: impenetrabilidad, esterilidad, etc.; y, finalmente, el *compromiso* de vinculación a la colectividad, con el evidente corolario de adhesión a unos valores solidarios, que surge del texto y lo trasciende.

En este ensayo, que se inspira en el fragmento platónico del *Fedro* acerca del mito del nacimiento de la escritura (274c-277a), el profesor Lledó se introduce (a través de una labor de orfebre intelectual, a la vez filológica y crítica) en un hábil proceso de desvelar todas aquellas sugerencias contenidas en las sagradas palabras de Theuth y Thamus.

El relato, pues, invita a buscar el sentido de lo escrito y de la escritura misma, primeramente enfrentando la oralidad con lo literario: la primera es condición del conocimiento como aprendizaje interior, como maduración lenta pero arraigada, lenguaje de silencio; la literatura, sin embargo, es la forma del logos responsable de la pervivencia de un saber socializado, exterior y ajeno al sujeto y, por tanto, apariencia de saber, pero que a la vez puede ser germen o mecha para el conocimiento.

Posteriormente se pasa a reconocer la virtualidad de lo textual: recurso que nos permite romper con la insularidad propia, aboliendo las limitaciones en una triple dimensión: gnoseológica, temporal y ético-social.

En sentido cognoscitivo la escritura es el instrumento o medio para transvasar los propios conocimientos y conectar con «otros mundos» distantes y distintos, creando un poso de entendimiento común, a la vez que impide que el olvido se cierna sobre los hombres y que ciertos hechos o situaciones de destrucción, degradación o miseria puedan volver a legitimarse de nuevo. En cuanto al aspecto temporal, la escritura crea unas posibles expectativas de pervivencia en la memoria de los hombres, afán de inmortalidad presente en la condición de autor, y hace posible recorrer las sendas de la historia en sentido inverso al tiempo. En cuanto a la dimensión ético-social, porque «somos esencialmente logos» (p. 86) y sólo a través del lenguaje se transforma la experiencia individual en conciencia colectiva y ello permite el encuentro y la *philía*, tal y como se señala en otro lugar común del recorrido platónico, el mito de la caverna. «El entender de la *philía* manifiesta, más bien, una compenetración en la que la voz del texto se hace voz del lector que, al escucharla, se habla a sí mismo. Una voz ajena que acaba haciéndose propia (p. 215).

Es preciso subrayar, finalmente, otro aspecto no menos relevante del presente libro. Profundidad y sencillez expositiva se conjugan en él de modo realmente admirable. Es un motivo más que invita a su lectura.

Encarna M.^a Moya Fernández

ALLISON, Henry E.: *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Prólogo y trad. de D. M. Granja Castro, Barcelona/México, Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana, 1992, 527 pp.

El estudio de H. Allison sobre el idealismo kantiano vuelve a poner de relieve la clásica polémica acerca de la denominación de la filosofía del pensador de Königsberg. Kant mismo se autoconceptúa como realista empírico e idealista trascendental. Hace algunos años J. L. Villacañas se refería a la idealidad no material del fenómeno, «porque no quiere negar «der wirklichen Existenz äusserer Dinge» (IV., p. 289)» (J. L. Villacañas, *Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant*. Tecnos, Madrid, 1987, p. 65) y así el análisis de la realidad empírica remite al análisis de «condiciones generales» (ibid., p. 69) que posibilita su reconocimiento. Es pues indisoluble en su fenomenalismo el objeto empírico de las condiciones a priori que posibilitan su conocimiento objetivo. Kant toma posición ante el idealismo dogmático berkeleyano refutándolo en la *Estética*, y frente al idealismo problemático de Descartes, sustentado en la reducción de los objetos empíricos a preceptos o en la identificación de los objetos inmediatos de la conciencia con las ideas, teorías ambas que rechazan la existencia espacial de los objetos. La concepción de Kant consiste en rechazar que la «existencia de cosas fuera de nosotros... deba aceptarse solo por fe» (KrV, B XXXIX n.) ya que la identidad del yo se funda, contra los escépticos, en la autoconciencia en el tiempo (A 362). El idealismo kantiano, crítico y trascendental gracias a la revolución filosófica fundada en las condiciones a priori viene a concebir la filosofía no crítica como realismo trascendental. Para Strawson el sentido del idealismo kantiano indica que la «realidad es suprasensible y no podemos tener conocimiento de ella»

y su fenomenismo, la incognoscibilidad de las entidades tal como son en sí, debiendo entenderse las condiciones de objetividad como las que posibilitan la constitución de los objetos del conocimiento. Según Prichard existe una subrepción en su argumentación, que consiste en pasar de la admisión de conocer las cosas tal como nos aparecen a admitir la sola posibilidad de conocer fenómenos; de este modo el conocimiento fenomenal sustentado por Kant —piensa Prichard— revela una contradicción al no poder admitirse un conocimiento del fenómeno si el conocimiento versa sobre lo que es, siendo el objeto trascendentalmente real un noúmeno (B 307). Establece Kant una relación entre las condiciones denominadas por Allison epistémicas y objetivantes y el conocimiento de un objeto en general, la crítica kantiana a Leibnitz y Locke se refiere a la posibilidad de conocer intelectual o sensiblemente cosas en sí.

El idealismo refutaría, en opinión de Collier, la existencia de un mundo externo independiente de la mente como contradictorio. Allison analiza el sentido del idealismo de Kant a través de la *Crítica*. En la *Estética* se opone a la concepción del espacio y tiempo newtoniano y leibniziano, a su «existencia real» y a la pertenencia «a las cosas consideradas en sí mismas». Kant defiende dos argumentaciones a favor del carácter a priori de las formas de la sensibilidad, señala Allison, por lo que se opone a la interpretación de Vaihinger y Kemp Smith (cfr. A 23-24/B 38-39) o a una prueba única (cfr. K. Smith, *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, pp. 99-105; y Paton, *Kant's Metaphysics of experience*, v.1, pp. 110-114), por su parte

Körner admitiría la objeción a la «alternativa inadvertida» (*Kant*, p. 17). En el análisis del conocimiento intelectual defiende Kant la validez y realidad objetiva de las categorías como condiciones de representación y portadoras de sentido ontológico al ser aplicables a objetos reales dados a la intuición, considerando que concibe el objeto como Objekt y Gegenstand no cabe una interpretación única de ese concepto (cfr. par. 17, 2ª ed., texto 1ª ed., al diferir el objeto trascendental del objeto de la facultad de representación, A 104), es así ítem de estado de conciencia según Strawson (*Bounds of Sense*, pp. 73-74), u objeto externo (cfr. R. Harrison, en *Strawson on outer objects*). El fundamento de la deducción no es tanto la unidad numérica del yo (críticas de Hossenfelder y Guyer a Henrich) sino la «necesidad de una posibilidad»; como es sabido se funda la unidad analítica en la síntesis originaria, por lo que la concepción judicativa del objeto no puede desligarse del principio de apercepción. El idealismo se manifiesta en el carácter «analógico» de la relación de unidad lógica entre conceptos y experiencia, dependiendo la «metafísica de la experiencia» de la posibilidad de especificación de los análogos temporales de las reglas categoriales suministradas por los conceptos. El análisis de la segunda analogía pone de manifiesto la incapacidad del realismo trascendental para explicar el orden temporal objetivo, tal concepción no puede superar el escepticismo acerca del conocimiento de los objetos del mundo externo. Por lo que se refiere a la kantiana «cosa en sí», el concepto de fenómeno implica una relación lógica a dicho concepto, concebido

como separado de la referencia a las condiciones de posibilidad u objetividad. De este modo el noumeno es el correlato de la unidad de apercepción y al mismo tiempo no sensible del fenómeno, pero excluye el idealismo kantiano que tal concepto corresponda a un tipo de explicación metafísica capaz de justificar la existencia de objetos impercibidos. Por lo que se refiere al yo, la idealidad es analizada en relación al problema de autoafección y a la síntesis de aprehensión. La cuestión de si la intuición externa es fundamental para justificar la aplicación de categorías y principios ha de tener en cuenta la kantiana «observación general sobre el sistema de los principios» por lo que es posible aplicarlos a la intuición interna subsecuentemente, refutando al mismo tiempo la posición que fuese asimilable a la concepción de Strawson. Debe dissociarse pues el sujeto de apercepción del yo nouménico, diferenciando el sujeto trascendental de un supuesto objeto trascendental del sentido interno ya que el autoconocimiento no versa sobre un yo real. La incoherencia, señalada por Strawson, consiste en deshistorizar el sujeto (op. cit., p. 248) viniendo a ser el yo empírico una fenomenización del yo real identificado con un sujeto suprasensible, no siendo posible un conocimiento, siquiera problemático, del sujeto de apercepción (cfr. Allison, nota 37, p. 444). La lectura de Allison funda en el análisis trascendental la trayectoria del conocimiento frente a las críticas que apelan a la experiencia para objetar a Kant los supuestos, incluso metodológicos, de su filosofía trascendental.

Julio A. Gutiérrez Soler

BELLO, Eduardo (ed.): *Filosofía y Revolución. Estudios sobre la Revolución francesa y su recepción filosófica*. Murcia, Publicaciones Universidad de Murcia, 1991, 277 p.

Cuando Europa se mira a sí misma, cuando Europa quiere saber lo que es justamente en el momento presente, se siente obsesionada al mismo tiempo con la imagen que le devuelve el espejo de la historia: la imagen de la guerra fría surgida de un sueño racista imperial, la imagen de otro desgarramiento anterior producido por el estalinismo, la imagen en fin del pánico y del terror en 1793 asociada al jacobinismo. De otro modo, la revolución nationalsocialista, la revolución de octubre y la revolución francesa constituyen acontecimientos de tal índole, que nunca dejarán de obsesionar a Europa obligándole a sentarse intermitentemente en el sillón psicoanalítico.

A los mil análisis de la imagen producida por la Revolución francesa se han sumado, en 1989, los trabajos —congresos, monografías, artículos, etc.— suscitados por la celebración del segundo centenario. El interés por releer tan singular acontecimiento se acrecienta a la vista de los cambios tanto en el escenario europeo como en el papel de Europa en el gran teatro del mundo: la revolución democrática en los países del Este, la reunificación de Alemania, la Unión europea, el final de la guerra fría y el inicio de un nuevo orden internacional.

La resonancia europea e internacional de la Revolución francesa podría ofrecer alguna clave para comprender el presente. Bajo tal supuesto se ha publicado *Filosofía y Revolución*. Los estudios aquí reunidos, que toman pie en el Seminario celebrado diciembre de 1989 sobre «La Revolución francesa y sus consecuencias», no están elaborados con la mirada del historiador, sino con la del filósofo. Tienen que ver, indudablemente, con la

tarea de *Pensar la Revolución francesa* (1978) o *Comprender la Revolución francesa* (1981) de F. Furet y A. Soboul respectivamente. Pero se atienden básicamente, como se indica en el subtítulo, a la lectura que de tan significativo acontecimiento han realizado filósofos contemporáneos del mismo —Kant, Herder, Fichte, por ejemplo— o posteriores como Foucault.

Así, pues, *Filosofía y Revolución* está distribuido en tres núcleos temáticos, como se dice en la Introducción (pp. 10, 15 ss.). El primero analiza los dos momentos más significativos de la Revolución francesa, esto es, 1789 y 1793: «El poder y los poderes en la Constitución de 1791» (E. Bello) y «Luces y sombras del discurso jacobino» (J. L. Rodríguez). El segundo núcleo temático se sitúa no tanto en el punto de vista del actor, cuanto en el del espectador contemporáneo de la Revolución: «Entusiasmo por la Revolución francesa y nostalgia por la Grecia clásica» (C. Flórez), «Teoría política de Kant y Herder: despotismo ilustrado y legitimidad de la Revolución» (G. Mayos), «La Revolución americana contra la Revolución francesa: un argumento del burkianismo contra el kantismo» (F. Oncina) y «La experiencia de la Revolución en Fichte: de la Ilustración a la Teocracia» (J. L. Villacañas). Finalmente, la interpretación que ha hecho Foucault es sumamente ilustrativa de los problemas más significativos para un pensador actual: ¿qué significa Revolución? ¿Qué concepto de Estado y de poder hemos heredado? ¿Desde qué filosofía de la historia es posible leer la Revolución francesa como signo o código de la cultura contemporánea? El trabajo de A. Campillo,

«Para una crítica de la Revolución: la filosofía política de M. Foucault», responde a estos interrogantes.

Desde el Renacimiento y la Revolución francesa hasta M. Foucault han pasado demasiadas cosas. Está en juego la realización de la semántica de la emancipación. Proyectos que un día han sido calificados como utopías tendrían que poder realizarse en el marco de la temporalidad.

Es posible señalar un problema de fondo. La Revolución de 1789 no ha significado la clausura de la historia, como tampoco lo significa la Revolución democrática de 1989 en los países del Este. Tiene que contribuir a potenciar la plasticidad del género humano. De no ser así, corremos el peligro de caer en una impersonal conciencia colectiva.

Cuando uno lee la obra de M. Foucault tiene la sensación de que algún día el poder perderá su letal aguijón. Ha llegado el momento de que cese el sufrimiento humano. Con todo, un pensamiento como el de M. Foucault sólo ha sido posible en el marco de una historicidad de varios siglos que tendrá que revisar

su concepto de racionalidad, para evitar que se frustren unos ideales que aún podrían cumplirse.

Como se lee en *Filosofía y Revolución*, al final de la Introducción, hay que tener en cuenta que «el eco potente de la Revolución francesa en la civilización contemporánea se debe a que no fue reforma ni transición, sino revolución, esto es, «transformación radical de las relaciones sociales y de las estructuras políticas sobre los cimientos de un modo de producción renovado» (A. Soboul); se debe a su filiación con la Ilustración, de ahí que haya seducido la inteligencia por medio del «inmenso esfuerzo para organizar la sociedad sobre unos fundamentos racionales»; se debe, en fin, al entusiasmo, que «inflama los corazones por el recuerdo de las luchas por la libertad y la independencia, tanto como por su sueño de igualdad fraternal». «La igualdad en la libertad —se concluye con Soboul—, viejo sueño de los hombres, tierra de utopía, Icaria jamás alcanzada, pero permanentemente perseguida».

Antonio J. Moreno Guijarro

DOMÍNGUEZ, Atilano (ed.), *La ética de Spinoza. Fundamentos y significado*. (Actas del Congreso Internacional: Almagro, 24-26 de octubre, 1990), Ciudad Real, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1992, 521 p.

El editor, las *Actas* sobre el I Congreso Internacional sobre Spinoza (en España) y los problemas analizados constituyen, sin duda, un acontecimiento cultural muy significativo en el marco de los debates actuales no sólo sobre ética contemporánea, sino también sobre las diferentes culturas.

El editor, A. Domínguez está legitimado

para afirmar que, por fin, ha llegado a nuestro país el tercer renacimiento de los estudios spinozistas a nivel mundial. A iniciativa suya se ha celebrado el Congreso y se publican ahora las *Actas*; es el Presidente del «Seminario Spinoza» desde su fundación en 1990 y, sobre todo, el editor de las obras de Spinoza —excepto la *Ética*— en Alianza Editorial

(Madrid, 1986-90, 5 vol.). Ciertamente, el renacer de Spinoza en España data de más atrás; a él han contribuido sin duda pensadores como E. Tierno, V. Peña, además de una veintena de especialistas contemporáneos. Pero A. Domínguez es el que figura, además, como miembro del Consejo de Redacción de *Studia Spinozana*, nº 1 (1985), revista anual expresiva del renacer internacional.

Las *Actas* ofrecen al lector las ponencias del Congreso sobre *La ética de Spinoza. Fundamentos y significado*. El particular interés de las cuarenta ponencias —veinte de reconocidos especialistas extranjeros— radica en que todos los estudios, nos dice el editor, «están animados por un diálogo a dos niveles: uno implícito, mas no por eso menos vivo, entre los distintos autores, y otro explícito entre Spinoza y los grandes teóricos de la ética, como Aristóteles, Hume y Kant». El análisis de los fundamentos y significado de la ética de Spinoza está organizado según cinco núcleos temáticos: 1) la posibilidad de la ética dentro del sistema peculiar de Spinoza, 2) la ética del deseo, 3) la relación razón-pasión o el problema de una norma ética, 4) ética y política o razón, ley y tolerancia, 5) intuición, felicidad y eternidad.

Sin duda alguna, el mayor interés de los textos publicados estriba en los problemas analizados. Tratándose de Spinoza hay que resolver, en primer lugar, una cuestión aporética fundamental: ¿es posible la ética en la *Ética* de Spinoza? De otro modo, y sin marginar las demás obras del autor (A. Domínguez estudia el problema en el *Tratado breve*, por ejemplo), ¿cabe hablar de un paradigma ético desde el sistema expuesto en la *Ética*? Los críticos de Spinoza siempre han respondido negativamente: un sistema determinista no puede fundamentar una ética, dado que a ésta la constituye sobre todo la noción de libertad.

El argumento de los críticos es a su vez matizado. Para unos, se trata a lo más de una ética entendida como «física del hombre» (W. Klever). Para otros, el fallo está en el sistema mismo, que no deja opción al «reconocimiento libre de la verdad» (C. Troisfontaines). Para otros, en fin, sólo cabe hablar de una ética «como si» —que usa los términos de libertad, virtud, felicidad entre otros—, dado el supuesto de una metafísica determinista. Tienen en común que no ven más allá de la perspectiva ontologista y perspectivista, si bien descontextualizada o parcialmente considerada. Como el católico Jacobi, la mayoría de los críticos reducen el sistema de Spinoza a la Parte I de la *Ética*, olvidando que le siguen cuatro partes más. Más aún: al leerla en clave materialista y logicista olvidan, además, que el pensamiento también expresa toda la sustancia única, que ésta se autodetermina como *potencia* y grados de potencia, y que la naturaleza humana es definida por Spinoza no sólo como unidad cuerpo-mente, sino esencialmente como *deseo*.

Pues bien, para especialistas como R. Misrahi, tanto la ontología (de la potencia) como la antropología (dinámica) constituyen las condiciones de posibilidad, esto es, el fundamento de la ética de Spinoza. ¿Cuál es el significado de ésta? ¿Ética «humanista», porque libera al hombre de la hipoteca de la religión adscrita a fundamentalismos, dogmatismos y catecismos? ¿Ética «eudemonista», porque la búsqueda de lo que aumenta la potencia de ser, sobre la base del deseo, lleva incesantemente a la búsqueda de la alegría, es decir, a la felicidad?

En cualquier caso, «ética del deseo». Sobre la base de la ontología de la potencia y de la antropología dinámica (conatus, deseo), C. Flórez esboza las líneas de la acción y de la potencia, frente a la ética de la pasividad y la representación. Pero es Eugenio Fernández

quien, en clave de la filosofía actual, analiza las implicaciones éticas de la tesis «el deseo es la esencia del hombre». La ética del deseo, en su dimensión crítica y ontológica, recupera la potencia de obrar y de pensar a la vez que produce una inversión de paradigma al relacionar bien y juicio moral; pero plantea un problema, no porque libere al individuo de la ética represora, sino porque al constituir al deseo en fundamento de la virtud y en norma de conducta, reduce ésta a la exigencia incondicional de «hacer todo lo que se puede» (p. 151). Con todo, la ética del deseo, que no reproduce el hedonismo antiguo, ni conduce a una moral utilitarista como en el caso de Hume (L. C. Rice), no se alza contra la razón. Al contrario, la construcción del sujeto ético sobre la base del deseo como afirmación de fuerzas guiadas por la razón (L. Bove) permite señalar dos problemas que en filosofía moral se plantean una y otra vez: ¿qué papel juegan la razón y la pasión en la dinámica de la acción? ¿Cuál es la relación entre ética y política en la filosofía de Spinoza?

Por una parte, Spinoza no afirma como Hume que la razón es la esclava de las pasiones, sino que construye la ética con los dos elementos constitutivos de la naturaleza humana: los afectos y la razón (F. J. Martínez). Si libera el deseo —afecto básico y, con él, todos los demás— de la ficción del finalismo, también es cierto que la liberación decisiva procede de la razón (R. García). El papel de la razón en la ética de Spinoza (J. Espinosa) se observa desde su concepto de ideal humano (G. Boss), desde su relación a los afectos (H. Seidel), y exige clarificar nociones como virtud (E. Giancotti), «norma del bien» (E. Yakira), bien (F. Biasutti), así como la relación conatus-deber (J. Carvajal).

Por otra, la necesidad de una «norma común de vida», expresión de la razón (comuni-

cativa o comunitaria), surge precisamente de la condición pasional del hombre, es decir, de la conveniencia de transformar la confrontación en convergencia (R. García). Tal es la dimensión política de la ética del deseo (E. Fernández). La posición de Spinoza sobre la relación ética-política (analizada por J. García Leal y J. Peña) es comparada, luego, con la de Hobbes y, sobre todo, con la de Leibniz desde el punto de vista de la tolerancia (J. Salas). La libertad de pensamiento y de expresión reivindicadas por Spinoza son la más viva expresión del principio de tolerancia, aplicable ayer a las distintas religiones, hoy a las diferentes culturas.

Los problemas analizados hacen, pues, de las *Actas* del Congreso de Almagro un documento de singular significación. Se analizan los conceptos fundamentales de las éticas clásicas de occidente, tales como la libertad y el deseo, las pasiones y la razón, el bien y el mal, el hombre y la búsqueda de la felicidad (5º bloque temático). Ahora bien, ¿en qué medida puede contribuir la ética de Spinoza a resolver los dilemas de la ética contemporánea? Sólo en la medida en que se dejen de lado las disputas de escuelas y se retenga de las diferentes opciones éticas aquello que contribuya a liberar al hombre de sus fantasmas represores, a afirmar su potencialidad como individuo y a organizar racionalmente la coexistencia sobre esa base.

Como observa V. Hernández, sería un falso dilema tener que optar entre un kantismo deontológico-discursivo (Habermas) y un nearistotelismo teleológico-tradicionalista (MacIntyre). Si Spinoza tiene algo que ver con la ética comunicativa —creo que sí—, tal vez haya que pensar en la ética del disenso que J. Muguerza propone en *Desde la perplejidad* (F.C.E.). Si Hampshire ha relacionado a Spinoza con Aristóteles, sin duda se tra-

tará del *Cabe Aristóteles* (visor) de C. Thiebaud.

Sobre todo, habrá que tener presente que Spinoza no sólo ha abierto el espacio teórico del *Tratado de la naturaleza humana* de Hume, sino que ha anticipado algunas líneas de *Más allá del bien y del mal* de Nietzsche. La *Historia de la ética*, de V. Camps (ed.), de la que

acaba de aparecer el vol. 2 (época moderna) permitirá diseñar mejor el puesto de Spinoza en la ética. La iniciativa de A. Domínguez consiste en dejar bien claro que, pese a las críticas, hay una propuesta ética de significación polémica, pero actual, en el sistema denominado *Ética*.

Eduardo Bello

GIL DE PAREJA, J. L.: *La Filosofía de la Psicología de Ludwig Wittgenstein*, Barcelona, P. P. U., 1992, 368 pp.

Durante la segunda etapa de su pensamiento, L. Wittgenstein dedicó gran atención a la Filosofía de la Psicología. Un buen número de sus ideas al respecto aparecieron en las *Philosophische Untersuchungen*, donde hace frecuentes comentarios sobre los temas que de un modo u otro interesan a esta Ciencia. Así, lo sensorial, lo reflexivo y lo motivacional aparecen en su análisis del lenguaje de acción. A partir de la descripción del lenguaje llega a profundizar en el ámbito mental con consideraciones particularmente interesantes. Esa tarea se completa en otros libros, publicados a comienzo de la década de los ochenta: *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* y *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie*. José Luis Gil de Pareja profundiza en ellos, buscando ofrecer el cuadro detallado de las ideas wittgensteinianas. Para ello también acude habitualmente a las otras publicaciones correspondientes al período de madurez. De esta forma presenta las ideas de Wittgenstein acerca de los temas del campo psicológico dentro del marco de su concepción de la Filosofía como un todo.

Gil de Pareja realiza un examen exhaustivo de los textos. Lo hace utilizando un enfo-

que nuevo: emplea esquemas habituales en la Ciencia de la Psicología para poner en orden la disparidad de comentarios de Wittgenstein. De ahí que establezca tres campos temáticos bien diferenciados: en primer lugar, el dominio de la experiencia sensorial; en segundo término, el ámbito de lo reflexivo y cognitivo; y, en tercera instancia, el plano de lo motivacional y afectivo. Antes de ellos deja claras las relaciones generales entre Filosofía y Psicología (capítulo 1), y cómo enfoca este pensador la Psicología desde la Filosofía (capítulo 2). Después del examen de esos tres campos, que se desarrollan en los capítulos centrales del libro (3, 4 y 5), hay una amplia comparación de las ideas wittgensteinianas y las Escuelas de Psicología de su tiempo (capítulo 6).

Comienza el libro con el establecimiento de los supuestos filosóficos del análisis wittgensteiniano de la Psicología. Pretende con ellos presentar los principales elementos en la relación entre Filosofía y Psicología, como son la caracterización del lenguaje, el cometido de la Filosofía y las consecuencias para la Psicología que se siguen de la nueva visión sobre el lenguaje que él propone. A continuación,

ya dentro del capítulo 2, Gil de Pareja se ocupa de los supuestos filosóficos wittgensteinianos sobre la Psicología en la etapa posterior al período de transición. Se detiene entonces en la Psicología como Ciencia, en el plan para el tratamiento de los conceptos psicológicos y en los rasgos de los conceptos psicológicos. Este último apartado resulta especialmente interesante tanto por su profundidad como por su nivel de detalle.

El eje de la investigación está en los capítulos 3, 4 y 5, que cubren el núcleo central del quehacer psicológico. El dominio de lo sensorial, tema que ocupa el capítulo 3, suele ser el comienzo habitual del estudio en Psicología. Las reflexiones de Wittgenstein a este respecto son estructuradas en los epígrafes dedicados a las sensaciones, la percepción, la imaginación y el aprendizaje. Después en el capítulo 4, que versa sobre lo reflexivo y cognitivo, se examina el análisis wittgensteiniano de «pensar», «comprender», «interpretar» y «explicar». En ellos se pone de relieve cómo este pensador resalta la especificidad de la actividad intelectual, distinta y complementaria de la dinámica corporal. Así, «pensar» aparece como acto mental, mientras que el movimiento corporal se manifiesta en acciones. Posteriormente, ya dentro del capítulo 5, se abordan los conceptos psicológicos motivacionales y afectivos: creer, esperar, recordar, intención e intencionalidad, sentimientos y emociones. Mediante el énfasis en la intención, entendida como acto mental, se refuerza la anterior idea de especificidad de lo mental; ese acto se despliega en una acción con intencionalidad.

Concluido el estudio de la Filosofía de la

Psicología de Wittgenstein a tenor de los conceptos según sus campos (sensorial, reflexivo y motivacional), el capítulo 6 pasa revista a las relaciones entre este pensador y las Escuelas de Psicología de su tiempo, las que tenían vigencia cuando él escribía. Gil de Pareja compara las posturas wittgensteinianas con el Pragmatismo de W. James, la Escuela de la *Gestalt*, el Conductismo y el Psicoanálisis. La comparación se lleva a cabo según los esquemas utilizados en los capítulos precedentes (perceptivo, intelectual y afectivo). Resulta particularmente pertinente el contraste con James, autor con el que parece tener más sintonía.

Escrito con un estilo claro y fluido, el libro presenta la profundidad del pensamiento de Wittgenstein de una manera ordenada e inteligible. José Luis Gil de Pareja muestra un gran dominio de la Filosofía de este pensador y, en particular, de su concepción de la Psicología. Pero también hace patente un conocimiento apreciable de las Escuelas de Psicología. De hecho, el libro contribuye temáticamente a la Filosofía de la Psicología como disciplina filosófica diferenciada, rebasando el mero marco inicial del estudio de un autor. Así, los contrastes entre este filósofo y las principales tendencias psicológicas de entonces (Pragmatismo, *Gestalt*, Conductismo y Psicoanálisis) resultan especialmente útiles. A mi juicio, visto en conjunto, el libro constituye una excelente contribución al estudio de la Filosofía de Wittgenstein en su segunda etapa y al tema mismo de la Filosofía de la Psicología.

Rafaela G. Elskamp

Desde mediados de siglo, tanto la filosofía neopositivista como la escuela francesa de los *Annales* volvieron a plantear el viejo debate sobre el estatuto epistemológico de la historiografía, tratando de superar la dicotomía historicista entre «ciencias del espíritu» y «ciencias de la naturaleza». A pesar de sus enormes diferencias, los filósofos anglo-americanos y los historiadores franceses coincidían en su pretensión de dotar a la historiografía de un estatuto científico. Unos y otros pensaban que la historia científica debía acabar con las dos grandes variantes de la historia narrativa: la crónica novelada del pasado y la especulación profética acerca del futuro.

Sin embargo, a partir de los años sesenta, se inicia un movimiento de reafirmación del carácter narrativo de la historia. En el mundo anglo-americano, destacan los nombres de Arthur C. Danto, W. B. Gallie, Louis O. Mink y H. White. En Francia, R. Barthes, P. Veyne y P. Ricoeur. El relato histórico revela su secreto parentesco con el relato de ficción: ambos son, a fin de cuentas, dos formas de escritura que recurren a análogos procedimientos retóricos. Por tanto, la historiografía no es absolutamente separable de la creación literaria, pero tampoco es absolutamente separable de la filosofía de la historia, esto es, de las presuposiciones ideológicas del historiador. Éstas son, precisamente, las tesis «metahistóricas» que Hayden White ha venido defendiendo desde hace veinte años, en obras tan notables como *Metahistory. The historical Imagination in XIXth Century* (1973) y *Tropics of Discourse* (1978).

La primera traducción española de los trabajos de Hayden White no corresponde, sin embargo, a ninguna de estas dos obras, sino a una recopilación de ocho artículos que el propio autor reunió y editó en 1987. Todos ellos habían sido publicados entre 1980 y 1982, sea en obras colectivas o en revistas especializadas como *Critical Inquiry*, *History and Theory* y *Diacritics*. Como puede observarse, Hayden White no sólo publica sus textos en revistas dedicadas a la teoría de la historia, sino también en revistas dedicadas a la crítica literaria. Esto es ya indicativo del carácter fronterizo de su pensamiento. Hayden White atraviesa sin dificultad las fronteras entre las diversas disciplinas, pero también entre las diversas tradiciones filosóficas (sobre todo, entre la tradición anglo-americana y la «continental»), y en ello reside una gran parte del valor de sus escritos.

Cuatro de los artículos giran en torno al pensamiento historiográfico de otros tantos autores (Droysen, Foucault, Jameson y Ricoeur), y los demás artículos se ocupan de problemas tan relevantes como la responsabilidad ético-política del historiador, la relación entre texto y contexto, el papel de la narración en la representación de la realidad y el estatuto narrativo de la historiografía. En realidad, este último tema es el hilo conductor de todos los trabajos. Como el propio autor afirma en el Prefacio, se trata de averiguar hasta qué punto la «forma» narrativa determina el «contenido» del discurso historiográfico.

Antonio Campillo