

RESEÑAS

ÁVILA CRESPO, Remedios. *Identidad y tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto*, Ed. Crítica, Barcelona, 1999, 318 pp.

Éste no es, efectivamente, un nuevo manual sobre la filosofía de Nietzsche, sino una reflexión «...sobre nuestro tiempo, sobre nosotros mismos y sobre los problemas que nos aquejan...» (pp. 14-15). Sin embargo, Nietzsche sigue siendo para ello un guía obligado. Pocos conocieron como él la naturaleza de nuestros males y los combatieron hasta sus últimos lugares y a cualquier precio. Menos eligieron situarse, pese a todo, tan lejos «de la retórica del pesimismo» (p. 15). El nervio de la argumentación de este libro viene determinado por la necesidad de buscar una respuesta al peligro de disolución del individuo, de modo que el problema no se convierta en un dilema y la perplejidad en un estado permanente. «La filosofía apunta hacia la ética o no es nada importante» (p. 127). No podemos renunciar a las cuestiones de sentido, menos aún, al de nuestra propia vida. Para ello se requiere, ante todo, algo que inspira esta reflexión y que también caracteriza el pensamiento de Nietzsche; es la resolución personal. Por supuesto que no es la panacea a nuestros males; tiene un precio y requiere ciertas condiciones. Es más bien el principio de una tarea que empieza por el rearme moral del individuo, que reacciona contra la nostalgia y el utopismo, sin caer en el solipsismo, sin perder de vista la solidaridad.

La primera parte de *Identidad y tragedia* establece las condiciones de nuestra crisis a través de la confrontación de Nietzsche con la Ilustración y el Romanticismo. Este planteamiento pone además de manifiesto hasta qué punto ambos movimientos representan actitudes vitales que ya no están suscritas a períodos temporales concretos, con lo que abre una profunda reflexión sobre la tensión que singulariza la condición humana, esa situación de «desasosiego» que no es exclusiva de ninguna época. Una aportación novedosa e importante de este libro es el análisis de los significados y funciones de la memoria y el olvido en la obra de Nietzsche.

A partir de ellos se explica la crítica de éste al historicismo y a un rasgo emblemático de la Ilustración como es la idea de progreso. Pero sobre todo, se ponen de relieve las cuestiones de fondo frente a las que reacciona: la experiencia del sufrimiento y la justificación del mismo en dos grandes tradiciones como son la judeo-cristiana y la griega. La memoria y el olvido juegan un papel fundamental en la constitución de la identidad personal por su referencia al origen de la conciencia, a la responsabilidad, al sentido de la promesa, a la capacidad de sobreponerse, y a la unidad de estilo que supone una vida. En relación a esto último, hay dos elementos vinculados al Romanticismo cuya transformación por parte de Nietzsche es decisiva para comprender su actualidad en el problema de la identidad. Se trata del concepto de *interpretación* y la función del arte. La transformación de dicho concepto, que tiene su origen en el cambio epistemológico del Romanticismo, es la pieza clave que explica el paso de la hermenéutica como metodología a la interpretación como forma de ser del hombre. El cambio vino posibilitado por la crítica de Nietzsche a la autoconciencia y por el desarrollo del método genealógico. Éste forma parte de una nueva concepción de la filosofía y de la verdad en la línea de la «escuela de la sospecha» de la que aquí se destaca, además de las diferencias y aproximaciones entre los autores, la práctica de la filosofía como «ejercicio médico» (p. 106) con una clara intencionalidad ética marcada por la «búsqueda de la vida buena». El arte es el correlato en la actuación del individuo afín a la concepción de la realidad de la que parte Nietzsche. Precisamente el arte, porque afirma (lo cual no quiere decir que justifique todo), y porque es una forma de resistencia y de redención a través de la creación. Aunque también haya una experiencia del arte como práctica de la resignación y como lenitivo, que haya que desenmascarar.

La segunda parte desarrolla un tema complejo en el planteamiento de Nietzsche como es la búsqueda de la salud a la que están asociados tres aspectos fundamentales: el concepto de *ilusión*, la filosofía como terapia, y el estado de convalecencia. Tal y como aquí se revela, el concepto de *ilusión* tiene para Nietzsche un campo semántico similar al del *valor*. No se puede vivir sin ilusiones porque no se puede vivir sin valores. Necesitamos de ellos, especialmente porque somos seres que padecen y buscan un sentido. Son síntomas de vida. Pero las exigencias de todo tipo de vida no valen por igual, ni todos tenemos necesidad de la misma jerarquía de ilusiones. Hay mecanismos de ilusión cuyos presupuestos psicológicos, las necesidades vitales a las que responden, son especialmente mórbidas, responsables de un tipo de enfermedad, cuya convalecencia ha sido un tema apenas analizado por los estudiosos de la filosofía de Nietzsche. Éste, que ha adoptado también el punto de vista del enfermo, conoce los peligros de las recaídas. Él mismo es médico, paciente y terapeuta, por lo que la terapia más eficaz parece ser la autoterapia. El criterio que determina la salud es la diferencia entre el «instinto degenerativo» y «la afirmación suprema». En función del cual Nietzsche plantea como terapia, como reconstrucción de la identidad, la moral heroica.

La tercera parte aborda por extenso la salud del genealogista, es decir, los supuestos ontológicos desde los que habla el propio Nietzsche. Y aquí se pone de manifiesto un problema importante como es el de la autorreferencialidad. Sobre el trasfondo de una concepción ontológica basada en el cuerpo como campo de fuerzas y la vida como voluntad de poder, se plantea la condición trágica del hombre y el papel fundamental que juega el arte. Respecto a éste, este libro clarifica dos tesis fundamentales: por qué Nietzsche se refiere al arte como «actividad propiamente metafísica» y por qué sostiene una «justificación estética de la existencia».

Identidad y tragedia es un libro denso, y sin embargo, de estilo ágil y claro. Se caracteriza además por ejercitar, junto a la voluntad crítica, una no menos decidida voluntad de escucha que contribuye a valorar, en su justa medida, la imagen de Nietzsche como crítico destructor. La cuarta parte

de este libro es un magnífico ejemplo de ello. Constituye una valiosa aportación para la comprensión de una obra tan enigmática como es el *Ecce homo o Cómo se llega a ser lo que se es*. En esta autoexposición crítica que hace Nietzsche lo que está en juego es la constitución de la identidad. Y ello en dos sentidos: cómo transformar la vida en la *propia* vida y por qué tenemos necesidad para ello del reconocimiento, del que forman parte la comprensión y la estima. La identidad, por supuesto, depende de la naturaleza que se tenga. Lo que somos determina lo que hemos hecho y lo que haremos. «La ética está necesariamente arraigada en la ontología» (p. 267). Pero esto no es incompatible con la dirección contraria: «la ontología no es independiente de la ética» (*ibid.*) Y en Nietzsche esto se traduce en un proyecto abierto en el que lo que somos se define aún por lo que podemos hacer. La voluntad de poder respecto a la identidad ya no es una fuerza anónima, sino una voluntad de dar estilo al carácter. Hay un movimiento desde la ontología, desde la voluntad de poder, a la ética por el camino de la memoria. Y hay que recordar que ésta última nos permite también hacer promesas. Pero para lograr unidad de estilo, todo esto, junto con la tarea individual, ya no es suficiente, porque «el reconocimiento de uno mismo sólo puede llevarse a cabo por el rodeo del otro» (p. 265), lo cual cuestiona acertadamente algunas de las críticas que se le han hecho a Nietzsche. Respecto a las insuficiencias del planteamiento de Nietzsche destacan dos importantes. Su inscripción de la ética en la estética puede anular todo proyecto común y también privarnos de un principio de objetividad. Y sin este último no sería posible «la aplicación de un principio elemental de justicia» (p. 287). La parte final, dedicada a la utopía y a la tragedia, constituye un balance de nuestra situación y matiza en relación a ella el planteamiento del eterno retorno. Nuestra situación trágica con respecto a la utopía no nos condena al desaliento. Tenemos capacidad para sobreponernos. Pero sobre esa capacidad que nos sostiene en tensión conviene mantener cierta cautela. Convendría, como se afirma en el Prólogo, «armarse de valor y de valores» (p. 16). Entre ellos están la honestidad, la paciencia, una buena dosis de modestia y algo de ironía. Atemperan no ya la

voluntad de poder, sino algo más humano como es el estilo del coraje. Nietzsche olvida que la actitud afirmativa no depende sólo de nosotros, que nuestra propia fuerza es finita. Pesan, y mucho, las condiciones en las que a cada uno nos ha tocado vivir, es decir, la suerte, el azar, la buena fortuna. En la piel de aquel que padece no resulta tan fácil reprochar no haber resistido bastante. Aunque también es cierto, que cuando la suerte no nos es adversa,

con buen ánimo, y en especial con alegría, estamos en mejores condiciones para actuar bien y ofrecer lo mejor de nosotros mismos. En ese sentido, un planteamiento ético o un estilo de vida que acentúe la moral o incluso la voluntad, en detrimento de la felicidad, siempre será insuficiente.

Encarnación Ruiz Callejón

CAMPS, Victoria y GINER, Salvador: *Manual de civismo*, Ariel, Barcelona, 1998, 159 pp.

Los autores dedican su obra a las *víctimas de la incivildad*, advirtiéndoles de que no tienen alma de predicadores, por lo que no pretenden enseñar nada. Precisamente, las normas de conducta están en cierta medida en nosotros: todos las conocemos, aunque, por falta de uso, las olvidamos. Comportarse con corrección implica esfuerzo y voluntad, mientras que, los valores imperantes en nuestra sociedad, promocionan el mínimo esfuerzo y la rentabilidad inmediata, permitiendo la transformación del individualismo en *egoísmo incontrolado*. Las libertades individuales pueden exaltarse de forma desmedida, cuando no se contempla ningún otro valor. A pesar de que el avance hacia la libertad representa un progreso, cuando ignoramos las obligaciones que conlleva salvaguardar la libertad de los demás incurrimos en una contradicción, que atenta contra los principios de la democracia y del liberalismo. Es urgente considerar el estudio del *civismo*, porque *La democracia precisa ciudadanos, esto es, personas que quieran colaborar en la construcción y mejora de la vida colectiva. Sin ciudadanos activos y responsables no hay democracia auténtica* (p. 8). La democracia sería, así, la expresión política del civismo, que, a su vez, vendría a representar una ética mínima, un conjunto de principios que debería de suscribir cualquier ciudadano liberal y demócrata; al ser un conjunto mínimo, podrá ser asumido por cualquiera, independientemente de su procedencia y, al ser una ética, proporcionará aquellas normas morales indispensables para la pacífica convivencia de las libertades de todos. Es

un empeño en el que nos jugamos mucho, en la medida en que nuestra forma de vivir es comunitaria, nunca estamos aislados, con independencia de que nuestra naturaleza sea o no social. Se hará necesario, pues, precisar los rasgos universales de la ciudadanía, el elemento común que vincula a todas las personas como partícipes de una democracia liberal, con el objeto último de poder tratar al otro con *delicadeza y respeto*, para no despreciar a la humanidad y, en consecuencia, a nosotros mismos. La responsabilidad constituye el denominador común de las actitudes cívicas defendidas en la obra: responsabilidad y capacidad crítica, como medio para el desarrollo de ciudadanos autónomos y responsables. El civismo es un mecanismo para convivir mejor, pero también tiene un contenido moral, que viene dado por aquellos valores sin los cuales la vida en común no es posible. La responsabilidad facilita la convivencia y permite que las leyes sean más sencillas, cuando las buenas costumbres se instalan en el cuerpo ciudadano. Sin embargo, a la inversa, *sin buenas costumbres no hay leyes que valgan* (p. 142). Ser responsable es querer dar cuenta de lo que se hace o se deja de hacer y ser capaz de hacerlo; están presentes, así, tanto la libertad, como la voluntad. Sería posible hablar de un nuevo humanismo, de un universalismo generalizable a partir del ideal de ciudadanía, a partir del espíritu cívico.

El civismo no es sólo resultado de la renuncia, del dominio de las propias inclinaciones y de las imposiciones que aceptamos para considerar a los

demás. También es resultado de un cálculo racional, de la evaluación de una cierta compensación: *es mejor convivir y respetarse que actuar brutal y desconsideradamente. Es mejor porque conviene más a la definición y a la imagen que queremos dar de nosotros mismos como seres humanos* (p. 150). No se trata solamente de convivir en paz, o de las ventajas que se derivan de una convivencia en relativa armonía; se trata, además, de la conciencia de la propia dignidad, porque la prosperidad de la humanidad y el vivir mejor nos afectan a todos. La razón última del comportamiento cívico, que en ocasiones resulta gravoso, sería el amor propio. Se trata de un ideal de humanidad, de un impulso que nos lleva a querer vivir según unas ciertas pautas de respeto.

Nos diferenciamos de los animales en virtud de nuestra capacidad de inventarnos el orden social o comunitario. Nuestra naturaleza no nos determina, estamos abiertos y podemos convertir nuestra convivencia en arte, al igual que nuestra vida. Al convivir necesariamente entramos en conflicto, pero una serie de normas nos ayudan a que nuestra vida no sea un infierno. Se trata de normas que constituyen una cultura de la convivencia pacífica y solidaria, denominada *civismo*. La ciudad se presenta como un espacio complejo, de construcción humana, ejemplo de convivencia pacífica entre personas de condición diversa. *Ciudadanía* alude tanto al conjunto de seres humanos libres e iguales que forman una comunidad política, como a la condición que cada uno de nosotros tiene por ser miembro de esa comunidad. Las reflexiones de los autores se articulan, por lo tanto, sobre el hecho fundamental de que los seres humanos son esencialmente *animales cívicos*: en el relacionarse de las personas se originan conflictos, por lo que es necesario un elemento de gobierno y, el civismo, *entraña el buen gobierno de nuestra convivencia (...) por obra y gracia de todos los que participamos en ella* (pp. 13-14). El

civismo no constituye solamente un conjunto de modales. Es también una cultura de la convivencia, que incluye un contenido moral. Tenemos la obligación de prestar atención a aquellas costumbres que se han ido revelando como formas de convivencia convenientes, porque son comportamientos que se han conservado por contribuir a ese vivir en sociedad del que no podemos huir. Esto revela una confianza implícita en la capacidad humana, que relaciona el amor propio con la humanidad en su conjunto: cuando elegimos una forma de vida la elegimos también para los demás y, cuando nos queremos a nosotros mismos, deseamos ver realizado todo lo que podemos ofrecer como individuos y como miembros de la comunidad.

Un clima moral idóneo es aquel que favorece el desarrollo de las grandes virtudes, las virtudes que afirman la solidaridad y el altruismo, frente a los sentimientos egoístas. Una convivencia cívica adecuada podría suscitar este clima, podría llevarnos de la *base ética de la convivencia* —no tratar a los demás como no nos gustaría ser tratados— a una verdadera vida cívica, a aquella situación de convivencia en la que los demás son tratados con deferencia y delicadeza. A pesar de que las normas de educación están en desuso, podrían representar una puerta de entrada hacia este camino, un punto de partida elemental hacia otras formas más elevadas de respeto, hacia la consideración de la igual dignidad de todas las personas. La *templanza* y la *austeridad*, redefinidas y adaptadas a nuestras circunstancias, a nuestros problemas actuales derivados en gran medida de diferentes *desmesuras*, han de ayudarnos en esta búsqueda de un elemento de gobierno que guíe nuestra naturaleza, asediada por contradicciones, permitiéndonos escapar de la angustia de carecer de dirección.

Juan M. Bujía Fuentes

DAMIANI, Alberto M.: *La dimensión política de la «Scienza Nuova» y otros estudios sobre Giambattista Vico*, Introducción de José M. Sevilla, Buenos Aires, Eudeba, 1998, 165 pp.

Las páginas de este libro reflejan un conocimiento profundo y una erudición que merecen ser resaltadas. Cada uno de los estudios presentados por Alberto Damiani se dirigen concienzudamente a exponer no sólo las ideas centrales de la obra de Giambattista Vico, sino también a poner en juego los debates más significativos de su recepción y de las lecturas que se han hecho de los escritos del filósofo napolitano. Asimismo, el aporte y la particular posición de nuestro autor enriquecen sobremanera lo que podría haber sido «solamente» una excelente exposición de los textos viquianos.

El primer trabajo de Damiani nos lleva a considerar, a partir de la oposición del principio *verum ipsum factum* respecto de la tricotomía clásica *theoria, praxis* y *poiesis*, la comprensión de la presencia de una teoría política en la obra viquiana. En contraposición con los ya clásicos estudios de B. Croce, donde se alude a la personalidad de Vico para rescatar una supuesta apoliticidad del filósofo napolitano, y con los trabajos de G. Giarrizzo que suponen un Vico esencialmente político, Alberto Damiani sostiene que un análisis que supere tanto la versión biográfica de uno como la posición historiográfica de otro, tendrán como resultado el horizonte preciso en donde enmarcar las conexiones de la producción teórica con una teoría política. Para ello, es preciso observar críticamente el criterio fundamental de la expresión que indica que «el hombre puede conocer el mundo civil porque él mismo lo hace». La producción del mundo civil poco responde al concepto clásico de *praxis*, si se tiene en cuenta la tesis llamada «llave maestra» de la Ciencia Nueva. Allí, Vico reconoce a los autores del mundo civil como poetas. Por tanto, «*la poiesis* —nos dice Damiani— parece ser entonces un presupuesto ineludible de la *praxis*», en tanto que la primera instituye la creación de imágenes que garantizan el reconocimiento de las instituciones sociales al considerar que la mente del hombre primitivo crea imágenes míticas en las que cree. Mientras Vico supone la creación del mundo civil por parte del hombre, intenta su conocimiento científico, una cierta *theoria*. Para ello, nuestro fi-

lósofo argentino sostiene que «*La ciencia del mundo civil pretende descubrir sus condiciones de emergencia y aplicación. Las instituciones sociales de la edad humana son una condición para el surgimiento del pensamiento filosófico. Este concibe la idea de justicia en términos racionales. (Dicha idea) persuade a los hombres a querer lo que entienden justo. Por lo tanto, la ciencia viquiana no parece del todo asimilable a la noción clásica de theoria*». Estas tesis señalan la tendencia a superar al racionalismo, adversario del escepticismo filosófico, advirtiendo en los errores de la primera corriente un serio riesgo político. El emplazamiento de esta oposición expresa en toda la posibilidad de su proyección, la capacidad entablar una discusión política en el centro de la fundamentación teórica argumentativa.

En un segundo estudio, se presenta la relación Vico-Hegel. Para muchos autores este nexo se conforma en la identificación de la naturaleza humana con la historia que proponen estos dos pensadores. De esta manera, la ecuación se transforma en «Vico a través de Hegel» mediante una operación de la lectura del idealismo italiano, fundamentalmente a través de B. Croce y G. Gentile. Esta corriente pretende reconocer en Vico un antecesor de Hegel. Tal interpretación mantiene sus argumentos hasta la segunda posguerra, donde se pone en cuestión la imagen hegelianizada del filósofo napolitano. En esos momentos, sobrevino toda una tendencia que transmuta la igualdad para convertirla en «Vico sin Hegel» o «Vico contra Hegel». Se sostiene aquí, por el contrario, la incompatibilidad de los modelos historicistas. La importancia del estudio de Damiani respecto de esta cuestión se centra en lograr una superación de esta intrincada controversia. Un análisis minucioso de los fundamentos expuestos para sostener cada una de las posiciones, tanto la mimesis como la contraposición antitética, le revelan a nuestro autor la insuficiencia de estas interpretaciones. Un programa de investigación que recupere el estudio del lugar que ocupa *la experiencia de la conciencia* para Hegel y *la metafísica de la mente* en Vico implica la res-

titución de un análisis crítico que resalte los límites y los alcances de una investigación conjunta de la obra de estos filósofos. Una clave hermenéutica, nos dice Damiani, para revitalizar un estudio en toda su proyección.

El tercer estudio de «*La dimensión política...*» analiza una situación similar: La relación Vico-Dilthey. De alguna manera, esta conjunción es deudora de la controversia surgida de la interpretación hegelianizada de Vico. La resolución que encuentran quienes consideran la inadecuación de esa lectura, se establece a partir de una subordinación a Dilthey. Esto es, un escape de Hegel vía Dilthey. Los alcances de esta comparación permitirán a Damiani analizar críticamente los tópicos por donde ha transcurrido la comparación de estos autores, como también las renovadas lecturas de Vico que aparecen en 1968. La valoración de la obra de Dilthey se centra en su trabajo de fundamentación autónoma de las ciencias del espíritu respecto de la naturaleza, como también por la formulación de la historicidad de la existencia humana. Como señala Damiani, si «*las ideas de Vico son significativas para nosotros (esto es) gracias a la problemática que Dilthey formuló sistemáticamente*». No obstante, si bien Vico plantea, al igual que el filósofo alemán, una fundamentación de las ciencias del espíritu independiente de las ciencias naturales, y por otro lado, la novedosa visión histórica de la naturaleza humana, Damiani rechaza la pretensión de mostrar a Giambattista Vico como un diltheyano antes de Dilthey bajo la impugnación de la idea reduccionista del historicismo bajo la fórmula Dilthey vs. Hegel.

Una problemática se impone al intentar considerar el trabajo viquiano como un conjunto. Alberto Damiani comprende que la novedad de la «*Scienza Nuova*» se incorpora en la interpretación de la realidad social como un *factum* susceptible de un *verum*. Es por ello, que un capítulo de «*La dimensión política...*» está dedicado a analizar la cuestión de la teoría y la praxis en «*De Nostris Temporibus Studiorum Ratione*» como un *locus* de diferente alcance respecto del escrito fundamental del filósofo napolitano. Así, el principio gnoseológico de «*verum ipsum factum*» que aparece por vez primera en el escrito de 1708, no contempla la reali-

dad social y política como un hecho sobre el que pueda establecerse un conocimiento verdadero. Es decir, en «*De Nostris Temporibus...*» Vico instala una división entre teoría y praxis con la cual, una consecuencia directa es la imposibilidad de una ciencia de lo hecho históricamente por el hombre, aún bajo el reconocimiento de que lo verdadero y lo hecho se identifican. Sin embargo, en los límites de esta contradicción, Damiani llega a percibir un «*continuum*» entre estos dos textos que se señala en:

- a) Un rechazo al racionalismo por su desprecio de un saber no verdadero, de una «sapienza poética».
- b) Impugnación de la geometría como modelo para la ciencia social.
- c) Formulación del principio *Verum ipsum factum*, desprendiéndose del criterio cartesiano de *verum* idéntico a *certum*.
- d) La valoración positiva del concepto de *sensus communis*.

El postrer capítulo de este texto intenta mostrar los fundamentos de una teoría del conocimiento en Vico. Una teoría que se yergue a partir de la concepción histórica de la naturaleza humana. A partir del reconocimiento de Vico de la factura humana de la historia, es posible considerar un conocimiento científico de la misma, ya que el hombre sólo puede conocer lo que ha creado. Sin embargo, el principio *verum ipsum factum* parecería aquí en contradicción con lo que el filósofo napolitano acusaría como la «vanidad de los filósofos». Esta denuncia implica tanto la proyección de las categorías de los estudiosos sobre el objeto de estudio como también la consideración de la naturaleza humana como una substancia fija. Vico pone límites precisos al considerar una metafísica de la mente humana que recorre el camino que ha tomado la conciencia hasta llegar al conocimiento científico en una constante y permanente modificación de sí. Como señala Alberto Damiani «*La Ciencia Nueva elude así la vanidad de los doctos, no sólo postulando la historicidad de la naturaleza humana, sino también tratando de entender el proceso por el cual la conciencia ilustrada llegó a*

ser ilustrada a partir de la conciencia bárbara». Lo que indica la metafísica de la mente no es entonces una ciencia de la sucesión de hechos históricos, sino más bien una Historia de las Ideas que comprenden el mundo civil. Una ciencia hermenéutica de la realidad social y política. Por tanto, la sabiduría poética se constituye en un elemento central de esta modalidad científica. Para culminar con palabras de nuestro agudo escritor: «*Si la metafísica de los filósofos pretendía ver los objetos*

naturales, que estaban fuera de la mente, la Ciencia Nueva es una metafísica de la mente que para llegar a verse a sí misma necesita del 'espejo' del mundo civil, en el que encuentra reflejada su historia. Así en la 'Scienza Nuova' encontramos siempre dos lados de la naturaleza humana: la mente y el mundo civil».

Alejandro Margetic

FLÓREZ MIGUEL, C. y HERNÁNDEZ MARCOS, M. (eds.): *Literatura y Política en la época de Weimar*, Madrid, Editorial Verbum, 1998, 229 pp.

La importancia de los acontecimientos que determinaron el surgimiento y el ocaso de la República de Weimar en la historia alemana, y en la europea en general, justifica por sí misma dedicar un trabajo a este período. El que comentamos recoge casi todas las aportaciones presentadas en un encuentro que, con el mismo título que el volumen publicado, tuvo lugar en Salamanca en abril de 1997. La pretensión fundamental de los organizadores era indagar en la crisis de la modernidad política en Alemania desde dos perspectivas, la de los teóricos de la política y la propia de la cultura artístico-literaria. Efectivamente, estas dos líneas son el punto de referencia constante de los distintos artículos, aunque tienen la virtud de no resultar tan rígidas como para impedir que alguno de ellos se sitúe en un terreno intermedio, combinándolas.

Los trabajos que se centran más estrictamente en el estudio de autores que destacan en la teoría política de la época son el de Maximiliano Hernández y el de Massimo La Torre. El primero propone una delimitación del espacio de lo «político» en Hermann Heller, siendo consciente de que en éste no hay un tratamiento explícito de esta noción, lo que hace que sea conveniente estudiarla indirectamente, por medio de otros conceptos como «política» y «poder». El punto de referencia elegido es 1930, momento en que Heller se va alejando paulatinamente de otra figura ineludible en la época de Weimar, Schmitt, y de su teología política. Las distancias entre los dos autores y los límites de

la teoría política de Heller son las líneas principales del artículo. Por su parte La Torre se sitúa en un debate fundamental de la época, en concreto, en la crítica comunitarista al iuspositivismo ejercida, entre otros, por los ya citados Heller y Schmitt, así como el autor al que dedica el ensayo, Rudolf Smend. Tras uno de sus conceptos fundamentales, el de la dinámica de la integración con sus diversos tipos, La Torre descubre el fascismo, expresión privilegiada del fracaso de la integración política buscada.

Este interés por los temas políticos no se abandona en otros artículos del libro, aunque muchos de los autores tratados en ellos no sean exclusivamente teóricos de la política. Cirilo Flórez resalta el hallazgo del primer Lukács de la escritura peculiar de la tragedia clásica y de la novela moderna como expresión adecuada para la categoría filosófica entonces dominante, la vida. Al mismo tiempo acentúa la importancia del método dialéctico hegeliano y del materialismo histórico en esta interpretación de la novela, y la consideración de la filosofía dialéctica como la única capaz de dar razón del presente en el que la decisión sobre el momento oportuno (*kairós*), es esencial. Precisamente la relevancia hermenéutica de la *decisión* en los respectivos contextos de tres autores diferentes (Schmitt, Heidegger y Barth) es el centro de interés de la aportación de Patricio Peñalver. Sin la pretensión de establecer paralelismos ni influencias recíprocas, se destaca en ellos un pensamien-

to de la decisión ligado a un «sentido hiperbólico de la responsabilidad» que se refleja de diversos modos (decisión política en Schmitt, existencial en Heidegger y de la fe en Barth). Por su parte, R. Aramayo trata aspectos políticos de Max Weber desde el reconocimiento que éste hizo de la imposibilidad de conciliar su vocación política indudable con las obligaciones morales peculiares del científico. Nos encontramos así en medio del debate entre ética y política en Weimar en el que Weber se encuentra inmerso personalmente al mismo tiempo que lo estudia. Mostrando los límites de una interpretación rígida de una distinción weberiana clásica encontramos la síntesis ideal que se ha de dar en el auténtico político: responsabilidad de sus propias convicciones dando cuenta al mismo tiempo de las consecuencias a las que éstas llevan.

Dentro de un segundo gran grupo de trabajos, el libro incluye aquéllos que tienen como punto en común el análisis de aspectos políticos, pero partiendo de autores conocidos fundamentalmente por sus aportaciones literarias. Mariano Álvarez, al hilo de una narración de Broch, *Die Verzauberung*, resalta la visión de este autor en lo que tiene de compromiso con la situación política, de crítica anticipada del nacionalsocialismo y de proclamación de la necesidad de una nueva época. J.L. Villacañas indaga en una figura literaria también imprescindible, T. Mann, pero no desde una de sus novelas, sino desde *Las consideraciones de un apolítico*. El trabajo quiere entender el fondo ideológico del nazismo por medio de la noción de lo «impolítico» entresacada del libro de Mann, cuyo núcleo es la idea de la continuidad histórica de Alemania a partir de la idea metafísica de destino. Para Villacañas la aceptación de una misión histórica del pueblo bloquea la autonomía de la política; la unidad entre lo que es y lo que deviene históricamente provoca una «entrega a la docilidad» que abre el espacio de lo impolítico. Este terreno no es apacible y tranquilo, ya que la impotencia para modificar el proceso de las acciones por medio de decisiones o deliberaciones aunque se sea consciente de que aquéllas conducen a la destrucción, le confiere un carácter trágico. Además lo impolítico

no es en ningún caso apolítico y, con la aparición de la figura de Bismarck, se ve obligado a intentar conciliar lo que necesariamente se ha de ver como contradicción: la *Machtpolitik* con la forma específicamente alemana de *Kultur*. La tragedia de *Las consideraciones* sería que la primera, en forma de política exterior, acaba destruyendo la segunda. El espacio de lo impolítico paga con su propia aniquilación el vacío que había pretendido dejar en su rechazo del *homo politicus*.

Tras Broch y Mann le toca el turno a Canetti, al que Manuel E. Vázquez dedica su trabajo. Ciñéndose sobre todo a dos capítulos de *Masa y Poder* («El superviviente» y el epílogo, «La disolución del superviviente») propone un estudio de la noción en ellos aludida. En contra de la imagen habitual de la supervivencia, se constata la conexión que hace Canetti entre ésta y el poder, la repugnancia que por ello le merecen casi todas las formas de supervivencia y, como consecuencia de ello, su preferencia por la inmortalidad de la memoria como versión modesta, pero peculiarmente humana, de aquélla. Por último, si bien en el libro que nos ocupa interesa fundamentalmente la literatura, no se han querido dejar de lado otras formas de expresión artísticas. De ellas da cuenta el artículo de Ricardo Piñero, estableciendo correlatos estéticos con las distintas fases políticas de la República de Weimar. De este modo, el debate entre el modelo socialista y el reformista quedaría reflejado, respectivamente, en el Dadaísmo y en el Bauhaus.

Teóricos de la situación política, filósofos que también se preocupan por ella, literatos que la transponen en sus novelas, artistas que quieren influir para que discurra en una u otra dirección, etc., todos ellos intentando hacerse cargo de las circunstancias decisivas que les tocó vivir y todos compareciendo a su vez en este libro muy recomendable por la importancia, amplitud y alcance de los temas que trata, así como por el rigor de las perspectivas elegidas para ello.

Pablo Redondo Sánchez

GARCÍA MARTÍNEZ, A. y SÁEZ CARRERAS, J.: *Del Racismo a la Interculturalidad. Competencia de la educación*. Madrid: Narcea, 1998.

El próximo día 1 de Febrero entrará en vigor en nuestro país la nueva Ley de Extranjería, con la peculiaridad de que debe ponerla en práctica un gobierno que se ha manifestado abiertamente en contra, como así lo expresó el ministro Mayor: «no podemos hacer la legislación más progresista de la Unión Europea».

Así, una vez más, se reabre el debate sobre la inmigración y la extranjería, donde se encuentran posiciones ideológicas e intereses enfrentados, centrado en la generosidad o cicatería respecto a la concesión y reconocimiento de *derechos* (¿Derechos Humanos?) a estas personas que se han visto abocadas, por motivos que convergen en la necesidad de buscar alternativas, por arriesgadas que éstas sean, a su situación de subsistencia, a abandonar su país y sus familias. Pero seguramente, también una vez más, se escamoteará el debate sobre la oportunidad de una convivencia constructiva entre personas con identidades culturales propias.

La nueva Ley de Extranjería cambia la filosofía de la anterior, que se basaba en conceder derechos a los extranjeros residentes legalmente en España y olvidar a los demás. El propio título de la reforma habla de la «integración social» de esas personas. Se distingue entre inmigrantes residentes y los que «se encuentran en España» independientemente de su situación legal. La mayoría de los derechos incluyen a los dos grupos. La ley consagra los «derechos y libertades» reconocidos en el Título I de la Constitución de los extranjeros en España.

No obstante, debemos reconsiderar que las nuevas formas de racismo siguen estando estrechamente vinculadas a la inmigración, aunque este rechazo tiene un marcado carácter clasista. Como afirmaba Quintana en la «Presentación» del texto, entre los casos de marginación de que la educación se ha ocupado, está el caso de los inmigrantes, que da lugar a una marginación cultural y, con ello, numerosos problemas humanos y educativos.

En este contexto resulta muy oportuno y pertinente, y adquiere una especial relevancia y signifi-

cación, el libro que reseñamos, que se ocupa «del racismo a la interculturalidad» desde una perspectiva imprescindible para avanzar hacia unas relaciones personales y sociales alternativas a la exclusión: «la competencia de la educación». Estamos, pues, ante un texto pionero en dedicarse específicamente al tema de racismo y educación que proporciona respuestas alternativas a cómo podemos prevenir los brotes de xenofobia mediante la educación.

El libro, bien trabado, tiene una secuencia y consistencia argumental coherente que se agrupa en tres apartados:

1. «Racismo», a través del cual se reflexiona sobre los conceptos de especie humana, de raza y racismo, o cómo se elabora y opera 'el discurso sobre el racismo'.
2. «Educación Intercultural», dando a conocer los distintos modelos interculturales y de la Educación Intercultural, o cómo ésta, como práctica educativa, va elaborando un discurso.
3. «Hacia una Educación Intercultural más crítica» donde, partiendo de un análisis de lo realizado y de las potencialidades interculturales de la escuela española, se exponen las propuestas de Educación Antirracista como resultado de su orientación educativa crítica-colaborativa. De este modo se da pleno sentido a las relaciones entre la pedagogía crítica, de la que los autores son destacados y reconocidos representantes, como también de su aplicación al ámbito de la educación social, y el universo intercultural.

De entre las numerosas y destacadas aportaciones y elementos que sirven de referentes a estudiosos y prácticos de la educación que podemos hallar en la lectura del libro, quisiera detenerme en cuatro aspectos que me han interesado especialmente y que considero confirman el rigor y la coherencia de los autores.

1. «*El triángulo cautivo*», es decir, las relaciones que existen entre la teoría, la práctica y la investigación a la hora de producir conocimiento relativo a la educación.

Este libro está escrito desde la perspectiva de los que creen que, de la misma manera que no existe educación neutral, tampoco hay investigación neutral ni teoría abstracta, aséptica o descontextualizada. El conocimiento libre de interés, como demostró J. Habermas (1983; 1987), es lógicamente imposible.

2. *El compromiso educativo y la democracia moral*

Como nos indican los autores, pretenden provocar una reflexión que nos haga capaces de comprometernos en la «construcción de sociedades más justas», para lo que se hace preciso una visión de la práctica como proceso de comunicación en el que las personas que participan intercambian significados acerca de aquello que les preocupa o es objeto de su atención. La pedagogía crítica defiende un tipo de práctica educativa en donde los protagonistas aprenden a relacionarse bajo el prisma de la colaboración y el respeto, la cooperación y el sentimiento de igualdad; y otros muchos valores que propician la tolerancia y la posible reconstrucción de la democracia moral.

3. *Las alternativas*

Un proyecto educativo intercultural tiene que clarificar muy bien, en el marco de sus respuestas, la idea de «raza», comprendida como una construcción social ideológica de la realidad y sostenida por una gran variedad de intereses adicionales, superpuestos a los estrictamente científicos. En palabras de los autores: «Si estos supuestos críticos no se mantienen, con coherencia y credibilidad, como fundamento básico de cualquier programa educativo que se pretende intercultural, estaremos (...) soslayando las realidades semánticas y las prácticas de desigualdad que en todos los sentidos están impregnando las relaciones humanas.» (62).

En este punto se encuentra una de los tratamientos más originales, rigurosos y necesarios que

realizan los autores al mantener una constante posición dialéctica con las teorías e ideologías que toman como elemento explicativo y fundamentador las bases biológicas, condenando al fatalismo las situaciones de desigualdad así como cualquier acción que se emprenda en favor de las transformaciones superadoras de las mismas.

El proceso de interculturalidad precisa, pues, de la igualdad de derechos para todos los miembros de la sociedad, pero siendo conscientes de que se parte de una situación desigual que requiere un modo de relación que abandona las manifestaciones excluyentes y violentas como fórmula de resolución de tales conflictos. Para ello la Educación Intercultural debe procurar, nos recuerda el texto, la capacitación y la competencia de las personas a las que se orienta: «A esa capacitación de los sujetos y al establecimiento de unas relaciones interculturales de convivencia pacífica, de solución negociada de los conflictos, de respeto y superación de las diferencias existentes entre los grupos humanos, pretende responder el modelo educativo intercultural en el que nos situamos». Es decir, un modelo que propicie un nuevo marco de relaciones más democráticas y más justas para todos los seres humanos y para ello reclama aquellos valores que rechazan la exclusión y adopta las mediaciones de la acción social comunicativa, informada y crítica. Una Educación Intercultural en la que el elemento central lo ha de constituir una pedagogía concienciadora (Freire, 1990).

De este modo resulta consecuente su propuesta de Educación Antirracista, cuyo objetivo prioritario es «eliminar el racismo personal e institucional» y que respondería igualmente a las premisas básicas del modelo crítico de la Educación Intercultural».

4. *La Educación Intercultural en los espacios educativos escolar y extraescolar*

Como tuvimos ocasión de manifestar en el texto «La Educación para la Paz como solución a los problemas de la diversidad y el tratamiento de la diferencia» (Benito, 1998), en España la Educación Intercultural está afectada por más de una de las materias transversales, aunque también com-

partimos el criterio de García y Sáez de que no tiene sentido pensar en la interculturalidad como un reto educativo y no social, ya que, en definitiva, «la justicia es el objetivo». Por ello es preciso ampliar el sentido y la dimensión de la Educación Intercultural a los ámbitos sociales. Una tarea que re-

clama, de acuerdo con lo dicho en el libro, los esfuerzos sin reservas de la acción pedagógico-social, conjuntamente con la que se produzcan en el terreno educativo escolar.

Juan Benito Martínez

GOETHE, J.W.: *Máximas y reflexiones*, traducción, introducción y notas de Juan del Solar, Edhasa, Barcelona, 1996, 371 pp.

Las recientes conmemoraciones del 250º aniversario del nacimiento de Goethe, celebradas a lo largo de todo el año pasado, con especial incidencia en Weimar, ciudad adoptiva del poeta y consejero, e Italia, cuya influencia fue determinante en su obra, apenas han tenido repercusiones aquí —hecho que a nadie debe extrañar—, toda vez que en este país el llamado «Año de Velázquez» se ha saldado con un reconocido y vergonzoso fracaso. Si reparamos en los movimientos editoriales para tal efecto, observamos que las apuestas se dirigen más hacia la repetida multiplicación de las mismas obras (*Werther*, *Fausto*, *Máximas y reflexiones* y como mucho, *Afinidades electivas*) que por el acercamiento de un mundo poético e intelectual, cuya variedad y complejidad quedarían vedadas para el lector en español de no ser por las *Obras completas* que allá por 1945 preparó Cansinos Assens, del cual, por cierto, fue publicada el año pasado su *Biografía de Goethe* separadamente de las *Obras completas*, debido quizás a que no existen en la actualidad biógrafos de Goethe en España.

«Seamos polifacéticos», dice en algún momento de las *Máximas*; y sin embargo, esta pluralidad de su espíritu queda en español restringida a un puñado de obras, que si bien dan perfecta cuenta de la merecida universalidad del poeta, nos dejan por ello mismo insatisfechos y con ganas de más. De esta pluralidad es *Máximas y reflexiones* su ejemplo más inmediato. Al leer esta obra asistimos a problemas que más tarde abordarían autores como Nietzsche (véase si no las quejas goethianas en torno a la fuerza necesaria para imponer la verdad sobre el error: |1316| *Lo falso (el error) suele*

resultarle más cómodo a la debilidad) o su polémica contra Newton y la ceguera en que caen los integrantes de las corrientes científicas (asunto del cual se hizo eco Kuhn), etc. Se suele decir que en épocas de incultura y pereza mental las obras misceláneas son las más apropiadas para una lectura distendida y ausente de cualquier asomo de esfuerzo intelectual por parte del lector. En tal caso, esta obra defraudará.

En la introducción de la edición que aquí reseñamos, Juan del Solar, además de dar cuenta de la historia editorial de *Máximas y reflexiones*, señala la tríada o los tres ejes recurrentes que en cierta medida vertebran la obra: «Dios-naturaleza», «prometeico-epimeteico («acción-reflexión») y «verdad-error». Estos tres ejes, asimismo, están cohesionados por una clara conciencia de la finitud y de la limitación del poder humano frente a los eternos anhelos de la esperanza, cuya dinámica, si no es apaciguada por una inteligencia práctica, siempre nos despeña por los derroteros de la desolación y de la desesperanza. Sea cual sea el tema abordado, esta obra rebosa de esa heroica humildad burguesa, plenamente consciente de la debilidad del hombre e igualmente consciente de la necesidad de la acción vigorosa. Que haya en esta obra lugar para la ironía no es, pues, casualidad: |197| *Hay hombres que nunca yerran porque no se proponen nada razonable* o |1198| *Kant se limita adrede a un determinado círculo y alude siempre con ironía a cosas que están fuera de él*. De la misma manera, este reconocimiento de la debilidad y la necesidad de la acción le permite arremeter con displicente humor contra los «originales» (véanse, v. g., 790, 791, 1145, 1146) de

las letras tanto como contra los autóctonos, que serían los «originales de la tierra». Todos somos «plagiarios» y «eclecticos», pues este es el síntoma de una formación sana y plural, lejos de los immaculados de la autoctonía original. Desde esta heroicidad humilde, Goethe apostará por la construcción de un genuino sujeto, que sólo puede serlo desde la admisión de los múltiples elementos que lo conforman y de la medida, no desde la pureza de un yo narcisista (473-476, 480, etc.), porque el individuo no debe creerse original ni pretender serlo, pero sí autónomo (1173). Desde aquí se comprende mejor que Goethe incluyera en su obra máximas o comentarios procedentes de cartas de amigos, de lecturas, de conversaciones..., dando todo ello una dimensión fluida a la compilación que muestra su capacidad para hacerse con lo ajeno y apropiárselo en una especie de lacónica conversación — apropiación que no deja de hacer en su poesía, reelaborando poemas como en *La fuerza de la costumbre*, donde subvierte el espíritu «llorón» de Solvrig—. De la misma manera que cada lector pone su propia voz en lo leído, Goethe transcribía a sus *Máximas* aquello que de algún modo contribuyera a su propio quehacer intelectual.

Hay una sentencia que, desde nuestro punto de vista, brilla con especial relieve, no sólo porque sintetiza el espíritu goethiano, sino porque nos traslada a ese saber gnómico propio de los sabios antiguos: [678] *En cuanto dejo de ser moral, pierdo todo poder*. Sólo quien sabe reconocerse en los límites de la justicia, adquiere poder, de igual modo que a Hesíodo lo reciben las Musas para otorgarle el poder de revelar la verdad de la *diké*.

Si bien es innecesario insistir en la contemporaneidad de Goethe, no queremos dejar de señalar cómo el eco de esta obra (en tanto síntesis de una obra ingente) se deja oír en autores más o menos coetáneos, y no necesariamente desde la discusión expresa con el alemán, sino que en muchos casos puede ser debido a una casual y fortuita afinidad electiva. Retomando el caso de Nietzsche,

en [1219] puede leerse *Quien sienta la razón de su lado deberá presentarse con rudeza: una razón cortés no significa absolutamente nada*. En [177] dice: *El vulgo no puede prescindir de hombres eminentes y, sin embargo, éstos le resultan siempre una carga*, sentencia que bien podría interpolarse a *La persuasión y la retórica*, de Michelstaedter. Incluso, sin demasiado esfuerzo, podemos escuchar el eco goethiano hacia el final del *Tractatus wittgensteiniano* y su metáfora de la escalera en [1222] *Las hipótesis son andamios que se colocan ante el edificio y se quitan al término de las obras. Son imprescindibles para el albañil, que sin embargo no debe tomar el andamio por el edificio*. Y así podríamos continuar siguiéndole la pista al espíritu con que Goethe permeó indeleblemente la cultura y a los hombres de nuestra época.

Como señala Juan del Solar hacia el final de la introducción a su cuidada edición de *Máximas y reflexiones*, evocando la condición de proxeneta que Goethe con humor atribuye a todo traductor (como él propio lo fue), nosotros esperamos también haber contribuido con estas sucintas líneas a tentar a todo amante de la belleza y de la inteligencia a acercarse con pasión a un clásico, que como el mismo Goethe dice, nos empuñan al frecuentarlos, pero sublimemente. Si en vida se lamentaba de que sus compatriotas rechazarán sus trabajos (872), hoy arremetería contra la insulsa y fácil veneración de un clásico apenas leído. Así, ya sea esta edición de *Máximas y reflexiones* (por lo demás, con muy útiles notas aclaratorias e índice onomástico y temático, así como con una breve bibliografía, de la cual queda excluido cualquier título en español acerca de las *Máximas*), ya sea un amigo o ya la casualidad, quien nos descubra la obra goethiana, a medida en que nos adentremos en ella, no dejaremos de sentirnos en deuda con aquél artífice — que por despropósito — nunca es el propio sistema educativo.

Rafael Herrera Guillén

JONÁS, H.: *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Herder, Barcelona, 1998.

Se trata de una serie de ensayos filosóficos, publicados en diversas épocas por el autor, que se escalonan desde penetrantes reflexiones acerca de lo viviente y lo racional (Primera parte: *La teoría del organismo y la condición excepcional de la especie humana*), hasta un ensayo o meditación acerca de lo divino (Tercera parte: *Reflexiones sobre Dios*), pasando por estudios sobre los comienzos de la ciencia moderna y sobre la moral (Segunda parte: *La doctrina del ser y de la moral*). Diríamos que es como una compilación abreviada de las ideas filosóficas fundamentales del insigne autor.

Después de leerlo con atención y deleite, comprobando una y otra vez la coincidencia de puntos de vista y hasta de reflexiones que uno mismo había hecho oscuramente sobre algunos de los temas tratados por el autor, uno no puede por menos de agradecer a la editorial Herder esta edición castellana (Aunque la traducción deje bastante que desear; sin embargo, la claridad del estilo del autor permite la transparencia de su pensamiento, a pesar de esos fallos de traducción).

En particular, me parecen de extraordinaria profundidad y sutileza las exposiciones referentes a la filosofía de la biología, y a la antropología que se exponen en la primera parte: «La teoría del organismo y la condición excepcional de la especie humana». Respecto de lo último, dice certeramente el autor: «Ha llegado el tiempo para la tarea de la antropología filosófica de volver a reflexionar sobre lo esencialmente transanimal en el ser humano, pero sin negar su animalidad» (p. 41). El mismo lleva a cabo esta reflexión desde tres características del ser humano: la herramienta y uso de instrumentos, la imagen y capacidad creadora y comunicativa, y la tumba o reflexión sobre el más allá. Y lo hace del modo más sugerente.

Del máximo interés me parecen también las reflexiones sobre los comienzos de la concepción moderna del mundo: «De Copérnico a Newton», en la segunda parte.

Lo que menos convence, al menos a este lector, es la tercera parte, en que el autor propone una especie de nueva vía de acceso a lo divino. El mis-

mo autor confiesa que no es una prueba, sino una especie de postulado de la existencia de Dios.

En resumen, parece basarse en lo siguiente. Se da un postulado de Algo, de un sujeto divino absoluto, «como condición trascendental de la posibilidad de una existencia histórica finita» (p. 192). O mejor, en otras palabras: el uso del concepto de verdad con respecto al pasado (en proposiciones tales como «así fue» «no fue así») requiere algo así como una Presencia eterna del pasado, que apoye o garantice la verdad de esos enunciados. Y ello postula un Sujeto trascendente, ya que en sí mismo el pasado es un no-ser ya (Ibid.).

En nuestra opinión, esta vía de acceso es todavía más débil e inconsistente que los conocidos «postulados de la razón práctica» kantianos, a los que parece querer imitar. Lo mismo que en éstos, de alguna manera se presupone justamente lo que se debe probar, incluso en el terreno práctico. El que el hombre necesite un fundamento o garantía para la verdad en las proposiciones que se refieren al pasado no prueba que ese fundamento exista objetivamente; ni más ni menos que la exigencia de una justicia verdadera o de una felicidad humana completa, que tampoco tienen cabida en esta vida presente. Porque algo no existe (en este mundo), no se puede probar que Algo exista, aunque este Algo divino fuera muy conveniente para el hombre. Pero resulta que el hombre mismo no es un ser imprescindible; el universo ha existido sin el hombre durante miles de millones de años...

El autor parece ser consciente de ello, ya que dice explícitamente: «Sé perfectamente que al final de esta conclusión lógica del mero postulado de un desideratum no puedo poner un «quod erat demonstrandum» con respecto a la existencia de un espíritu divino. Ninguna forma de su existencia se ha demostrado». Y añade: «Pero la idea propuesta cierra una laguna que nuestros modelos científicos de explicación del mundo dejan abierta, y precisamente en un lugar que últimamente se ha convertido en central» (pp. 192-193). Sin duda que los modelos científicos de explicación del mundo dejan abierta esa puerta hacia la trascen-

dencia; pero no creemos que deba franquearse con razonamientos que, de entrada y por descontado, no son una prolongación de la ciencia, sino de las proyecciones humanas; aunque estas proyecciones se refieran a la verdad. Por lo que pensamos que es preferible no proponer tales argumentos para algo tan serio e importante. Como no sería prudente aducir como prueba el testimonio de un testigo dubitante de su misma experiencia...

En cambio no podemos por menos de subrayar la fuerte capacidad hermenéutica que el autor demuestra en las fronteras mismas entre la ciencia y las preocupaciones filosóficas. Esto aparece con toda claridad en el último capítulo, titulado «Materia, espíritu y creación». Con fino sentido crítico

y con toda la modestia posible, consciente del alcance limitado de sus reflexiones, pero al mismo tiempo del interés superior de las mismas para develar la presencia de la subjetividad y de lo espiritual libre en el mundo de la materia, el autor traza un camino máximamente sugestivo. Este camino roza las fronteras de lo racional y se acerca a lo creíble; pero a lo creíble racionalmente, esto es, a lo que se puede aceptar razonablemente, aunque no sea con pruebas evidentes y apodícticas. Al fin, la ciencia en sentido estricto y consiguientemente la filosofía, se halla rodeada por todas partes de lo no racional o de lo extrarracional, que no es lo mismo que lo falso o lo antirracional.

L. Vicente Burgoa

LA TORRE, Massimo: *Sobre Derecho y Utopía*, Murcia, Res publica, 1999.

Uno de los legados más duraderos del pensamiento marxista a las disciplinas sociales es la actitud abiertamente escéptica y «dietrológica»¹ hacia el derecho. De acuerdo con la vulgata ortodoxa, las normas jurídicas son meras sombras, apariencias, pantallas, espejismos de igualdad que esconden la explotación personal y material de la población. El derecho es un espectáculo de sombras. Es paradójico (o no tanto) que esta actitud haya sido heredada por corrientes metodológicas aparentemente tan distantes del marxismo como el «public choice»².

El hilo conductor de *Sobre Derecho y Utopía* es precisamente el contrario. El autor se propone indagar en las raíces *libertarias* (en el sentido originario del término, muy cercano a *anarquistas*) del liberalismo (véase el capítulo IV, sobre John Stuart Mill). Desde esta *nueva lectura* racional pero comprometida, el profesor La Torre nos propone una lectura crítica y esperanzada del derecho. Al fin y a la postre, el derecho es un instrumento de organización social mucho más complejo que una mera sombra. La crítica no tiene por qué dejar de ser *moderadamente utópica*³ para apostar por la capacidad de transformación social. Dicho de otro modo, no hace falta comulgar con las ruedas de

molino de todo sistema jurídico (véase el todavía interesantísimo capítulo III sobre el así llamado *socialismo real*) para afirmar la capacidad transformadora, de *cuña normativa*, que es propia del derecho.

Por ello, podemos concluir que el libro explora temas propios de lo que viene en denominarse «post-positivismo» jurídico, una actitud ante el derecho muy relacionada con la democracia deliberativa o discursiva (el capítulo V sobre democracia y representación constituye una muestra clara de ello).

Agustín José Menéndez

- 1 Permiseme el neologismo tomado del italiano.
- 2 Aunque ha de hacerse constar que James Buchanan leyó con voracidad las obras de socialistas italianos premarxistas como Amilcare Puviani, padre de la teoría de la ilusión financiera, otra variante del teatro de sombras.
- 3 Carlos Santiago Nino distinguía entre utopía legítima e ilegítima no en atención a la inmediata efectividad de la crítica utópica, sino en función de la capacidad de graduar, de establecer diferencias entre los sistemas sociales existentes. La crítica utópica se presenta generalmente como *realismo* en las disciplinas sociales.

MONTES DEL CASTILLO, A. (ed.): *Universidad y cooperación al desarrollo*, Universidad de Murcia, Murcia, 2000, 435 pp.

En las últimas décadas, estamos asistiendo a una profunda, generalizada y vertiginosa transformación histórica. Me refiero al conocido proceso de «globalización», que afecta a todas las relaciones sociales: económicas, políticas, familiares y culturales. Tal y como reconocen numerosos economistas, politólogos, sociólogos, filósofos e historiadores, estamos asistiendo al nacimiento de un nuevo tipo histórico de sociedad: la llamada «sociedad global». Una compleja e inmensa red de relaciones sociales vincula entre sí a todas las naciones, a todos los grupos sociales, a todas las tradiciones culturales, en una sola sociedad que engloba a los seis mil millones de seres humanos actualmente vivientes sobre la Tierra. Este acontecimiento, del que somos a un tiempo actores y espectadores, marca un umbral decisivo en la historia de la especie humana.

El gran debate de nuestro tiempo no gira en torno a la existencia o inexistencia de este proceso de globalización, sino en torno al modo en que este proceso se está produciendo o debería producirse. Unos lo exaltan como el triunfo del libre mercado, de la democracia pluralista y de la libre iniciativa individual a escala planetaria, mientras que otros lo denuncian como el triunfo igualmente planetario de las grandes corporaciones empresariales, de los Estados hegemónicos del Norte y del imperialismo cultural de Occidente. Pero no se trata sólo de un debate teórico sino también de un conflicto práctico, puesto que el curso futuro del proceso de globalización dependerá, a fin de cuentas, de las decisiones que tomen los ciudadanos y los Estados, las empresas y los sindicatos, los partidos políticos y las asociaciones civiles, las organizaciones religiosas y las instituciones culturales. De la confrontación y de la conjunción entre todas estas instancias de decisión dependerá el destino de la humanidad en el siglo XXI.

La cuestión en litigio es la siguiente: ¿estamos dispuestos a permitir que se acentúen las diferencias económicas entre países ricos y pobres, el expolio y la contaminación de la biosfera, la hegemonía político-militar de las grandes poten-

cias y el imperialismo cultural angloamericano, o queremos contribuir a la formación de una sociedad global más solidaria y más ecológica, más pacífica y más democrática, más mestiza y más creativa? En este litigio teórico y práctico, ocupan un lugar muy destacado las organizaciones no gubernamentales. Sin lugar a dudas, son las ONGs las que están contribuyendo de una forma decisiva a la creación de una sociedad civil mundial, es decir, a la constitución de una comunidad política global, que se reconoce a sí misma unida por un destino común, más allá de las fronteras nacionales, lingüísticas, étnicas y religiosas. En este sentido, puede decirse que el movimiento de solidaridad global promovido actualmente por las ONGs es heredero del cosmopolitismo ilustrado del siglo XVIII y del internacionalismo socialista del siglo XIX.

El libro coordinado por Ángel Montes del Castillo, profesor titular de Antropología Social en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Murcia, se sitúa abiertamente en este gran litigio y toma partido a favor de una globalización hecha con criterios de solidaridad económica, de sostenibilidad ecológica, de democracia cosmopolita y de mestizaje cultural.

Se trata de un libro interdisciplinar en el que han colaborado diecisiete profesores de la Universidad de Murcia, especialistas en muy diversas áreas de conocimiento, y un representante de Intermón, una ONG española que está teniendo un gran protagonismo en la cooperación internacional de ayuda al desarrollo. Desde hace años, estos profesores han venido colaborando en la realización de un curso de postgrado sobre cooperación al desarrollo. Actualmente, se han constituido como un Grupo de Trabajo sobre Desigualdad, Cooperación y Desarrollo. Algunos de ellos han participado activamente en programas internacionales de cooperación, o bien pertenecen a ONGs que trabajan en este campo. La originalidad del libro que ahora nos ofrecen consiste, precisamente, en proponer un compromiso efectivo y sistemático de la Universidad de Murcia, y, en general, de las instituciones

educativas de los países del Norte, en la cooperación internacional con los países del Sur. Las tareas de cooperación al desarrollo exigen cada vez más una preparación especializada y una colaboración interdisciplinar; y los profesores universitarios, a su vez, comienzan a darse cuenta de la necesidad de implicarse de una forma activa y colectiva en las diversas formas de cooperación cultural Norte-Sur que nos exige la naciente sociedad global. De ahí la proliferación de cursos de posgrado para cooperantes, organizados por numerosas universidades públicas y privadas, con la participación de las propias ONGs. De ahí también los programas de cooperación internacional para universitarios, puestos en marcha por los países de la Unión Europea.

La propuesta de este libro consiste en hacer de la cooperación internacional un «eje transversal» que atraviese todas las titulaciones universitarias, de modo que en todas ellas se incluyan materias expresamente dedicadas a abordar esta cuestión desde un punto de vista académico. Según las palabras de Ángel Montes, coordinador del volumen, la «propuesta curricular» que en él se nos ofrece tiene como objetivo «elaborar un pensamiento crítico sobre la situación económica, política, social, sanitaria, educativa y ecológica de los países del Sur; señalar las causas estructurales de la prosperidad del Norte y del empobrecimiento del Sur; mostrar las relaciones internacionales que perpetúan las desigualdades entre países, pueblos, clases y culturas; y presentar alternativas para promover el cambio social y facilitar instrumentos para conseguirlo».

El libro consta de tres partes bien diferenciadas: en un texto introductorio, el profesor Ángel Montes presenta una serie de propuestas generales para que la Universidad de Murcia adopte una política sistemática en este terreno, entre ellas la creación de un Instituto Universitario de Cooperación al Desarrollo; en el artículo final, firmado por Gonzalo Fanjul, del Departamento de Estudios de Intermón, se analiza el estado actual de la ayuda oficial al desarrollo, con especial referencia al caso español; en el cuerpo central del libro, se nos ofrecen doce artículos, redactados por diversos profesores de la Universidad de Murcia, que cons-

tituyen una coherente propuesta curricular de Educación para el Desarrollo en la enseñanza universitaria. Estos doce artículos corresponden a materias docentes que ya están presentes en los planes de estudios de la Universidad de Murcia, o que pueden incorporarse a ellos próximamente. Por eso, todos los artículos tienen una estructura similar: justificación académica de la materia y ubicación de la misma en el correspondiente plan de estudios; descripción de sus contenidos temáticos y de sus problemas teóricos; esbozo de sus diversas líneas de investigación; perspectivas profesionales de los especialistas en la materia; y, por último, orientaciones didácticas, materiales de trabajo y bibliografía básica. El libro se completa con un detallado curriculum de cada uno de los autores que han colaborado en él.

He aquí el listado de las doce materias propuestas, de los profesores que las han diseñado y de los departamentos universitarios a los que pertenecen: *Economía de la igualdad y de la redistribución* (Antonio Losa Carmona, Dpto. de Economía Aplicada), *Economía del desarrollo* (Eugenio Sánchez Alcázar, Dpto. de Economía Aplicada), *Geografía del desarrollo* (José Luis González Ortiz, Dpto. de Geografía Física, Humana y Análisis Regional), *Derecho Internacional Humanitario* (Rosa Riquelme Cortado y Esperanza Orihuela Calatayud, Dpto. de Derecho Financiero, Internacional y Procesal), *Ética para el desarrollo* (Emilio Martínez Navarro, Dpto. de Filosofía), *Cooperación internacional en salud* (Pedro Aparicio Alonso, Dpto. de Bioquímica, Biología Molecular e Inmunología), *Cooperación y desarrollo ganadero*, Rafael Latorre Reviriego, Dpto. de Anatomía, Anatomía Patológica Comparada y Tecnología de los Alimentos; Joaquín Gadea Mateos y Pilar Coy Fuster, Dpto. de Biología Animal), *Educación para el desarrollo* (Miguel López Bachero, Dpto. de Teoría e Historia de la Educación), *Cooperación económica* (José María Abellán Perpiñán, Dpto. de Economía Aplicada), *Trabajo social y cooperación al desarrollo* (María José Martínez Martínez), *Ecología global y desarrollo sostenible en el Tercer Mundo* (Miguel Ángel Esteve Selma, Julia Martínez Fernández y Luis Ramírez Díaz, Dpto. de Ecología e Hidrolo-

gía), *Antropología del desarrollo* (Ángel Montes del Castillo, Dpto. de Filosofía).

La mera relación de las materias, profesores y departamentos implicados pone de relieve la dimensión «transversal» e interdisciplinar de esta propuesta curricular de cooperación al desarrollo. Pero, como señala el profesor Ángel Montes, se trata de una propuesta abierta, a la que pueden incorporarse en el futuro nuevas materias, como los derechos humanos, los medios de comunicación, la

historia colonial y neocolonial, la cooperación tecnológica, el intercambio artístico y literario, etc. Nos encontramos, pues, ante una primera entrega de un ambicioso proyecto universitario al que damos la bienvenida, porque puede contribuir a que la Universidad no sea una mera fábrica de profesionales, sino una institución intelectualmente crítica y políticamente activa.

Antonio Campillo

MOSCOSO, Javier: *Materialismo y religión. Ciencias de la vida en la Europa ilustrada*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2000, 187 pp.

Se ha escrito recientemente que si la ciencia sustituye a la religión, cabe pensar que Dios no es sino el cerebro. No es ésta exactamente la tesis del autor. Pero declara J. Moscoso al final del libro que éste ha surgido en parte por la reacción suscitada ante la pregunta formulada por el naturalista inglés J.T. Needham: «A pesar de las falsas visiones materialistas que corrompen la verdad y que hacen aparecer nuestros principios bajo la óptica de la deformación, ¿qué importa para asegurar a la Divinidad su imperio sobre el mundo material y excluir de él los pretendidos efectos del azar que nunca han existido más que en las cabezas imbéciles» de quienes «han seguido los delirios materialistas (...)»? (p. 146). Pues bien, la respuesta que encuentra el lector en *Materialismo y religión* es un claro desmentido de la opinión de Needham y del contexto teológico que impregna aún la cultura científica del siglo XVIII, de la que es su reflejo.

Ahora bien, ¿corrompen la verdad los principios materialistas o más bien la liberan de la dura cáscara en que la encierra la óptica teológica cuando domina la vida entera? *Materialismo y religión* constituye una investigación decisiva para poder adherirse, con base histórica y teórica, a una de las dos alternativas. Escrito con estilo ágil y conciso, nos descubre uno de los espacios de lucha —el de las ciencias de la vida— en donde la fe y la razón confrontan la validez de sus principios respectivos. Circunscrita la investigación al siglo XVIII, preferentemente en Francia, la confrontación a la

que asistimos no es sólo de ideas, sino sobre todo de premisas y resultados vinculados al experimento y a la observación. La razón contra la fe. De un lado el colectivo *philosophe* y su arma de combate *l'Encyclopédie*; del otro, el «partido religioso» sobre todo los jesuitas y su estandarte literario *Journal de Trévoux*. La lucha de ideas era también lucha política, combate por dominar no sólo la opinión pública, sino particularmente la conciencia. Esto es lo sabido. No obstante, el autor nos recuerda que «en su afán por desembarazarse de la *Enciclopedia*, los jesuitas del *Journal de Trévoux* no sólo utilizaron el enfrentamiento frontal, la crítica esmerada o la acusación impenitente», sino que llegaron incluso a la manipulación de fuentes en su campaña de desprestigio (p. 145).

Pero la aportación de J. Moscoso a los estudios del Siglo de las Luces no se limita a dibujar el espacio de la controversia. Señala los problemas objeto de debate, los nombres de los actores, las estrategias experimentadas, los resultados no siempre exentos de dudas y perplejidades; registra los escritos en los que científicos, filósofos y teólogos han dejado constancia de sus experimentos, argumentos o dogmas. La abundante relación de fuentes primarias junto con la original articulación de debates sobre problemas de ciencias de la vida es, sin duda, una de las contribuciones más serias del libro no sólo a la historia de la ciencia, sino también a la historia de las ideas del siglo XVIII. Esto es la evidente novedad. Por ejemplo, para que

no se considere gratuita la afirmación de que la explicación mecanicista de la naturaleza y sus procesos va ser sustituida paulatinamente, desde 1740, por el modelo vitalista, el autor invita a conocer «los hitos más importantes» de los estudios sobre regeneración de la materia, es decir, de las propiedades regenerativas de los cuerpos organizados, a saber: los experimentos de Réaumur en 1712 con congrijos de río, los del naturalista A. Trembley entre 1741 y 1744 con el denominado «pólipo-insecto», los de C. Bonnet sobre la lombriz terreste en 1742, y los del naturalista italiano L. Spallanzini sobre la regeneración de la cabeza del caracol terrestre veinte años más tarde.

El recorrido por los hitos sobre «Regeneración de la materia» sólo es uno de los siete capítulos que configuran *Materialismo y religión*. En el primero el autor se aproxima a lo que significa «materialismo» desde la perspectiva de la apologetica, es decir, desde las condenas, denuncias y críticas de los científicos y filósofos que no respetaban el modelo teológico. El segundo, que se ocupa de los debates acerca del concepto de «materia» suscitados por la herencia mecanicista cartesiana, tal vez podría titularse «Del hombre máquica al hombre sensible», en lugar de «Sectas cartesianas», dada la profundidad y el sentido de la controversia, recogida por otra parte con metodología de historiador y sensibilidad de filósofo. El tercer capítulo trata de las «Evidencias de lo invisible». El cuarto, de «Híbridos, parentescos, gusanos y fuerzas». El quinto, del problema de la regeneración. El sexto de la «Economía animal». Y el séptimo de la «Historia natural del alma». En definitiva, el autor es coherente al exponer y documentar su argumento en un espacio de historia de la ciencia en donde irrumpen con fuerza las ciencias de la vida. El desarrollo de tal argumento en su historia efectiva, en el Siglo de las Luces, es lo que constituye la gran novedad de este libro.

En *La aventura de la razón: el pensamiento ilustrado* (Madrid, 1997), afirma el que suscribe que las ciencias de la vida en el siglo XVIII, concretamente la medicina y la historia natural, «hacen estallar el modelo de saber científico sellado por Galileo y Newton». Añade que Buffon, al poner los cimientos del transformismo de

Lamarck, desmentía no sólo la tesis de que la naturaleza está escrita totalmente en lenguaje matemático sino también su consecuencia lógica, la explicación mecanicista. Tiene razón, pues, J. Moscoso al señalar el mecanicismo —y la herencia cartesiana que lo sostiene— como uno de los obstáculos más difíciles de superar en el proceso de constitución de las ciencias de la vida. Pero, ¿no cabría considerar además el paradigma matemático como un obstáculo no menos serio? La tesis de la lectura del universo en clave matemática (de Copérnico y Kepler a Galileo y Newton) instaaura el dominio de la perspectiva de la cantidad sobre la cualidad. Con Buffon, los naturalistas, el desarrollo de la medicina y en general las ciencias de la vida, se invierte de nuevo el punto de vista, aunque sin retroceder a las interpretaciones del naturalismo renacentista.

Tiene razón también el autor de *Materialismo y religión* al descubrirnos que la variación materialista del pensamiento ilustrado no es una teoría homogénea o uniforme, que «salvo en algunos casos aislados, como los del barón d'Holbach, de Naigeon, de Maréchal, de La Mettrie o de Mirabeau, el materialista no se reconoce como tal», a pesar de que su posición teórica o científica le delata (p. 22). Al apoyar su argumento en Diderot, quien desde su doble inspiración química y médica opone su naturalismo materialista a la física matemática newtoniana, J. Moscoso pone de relieve que el espíritu científico del siglo XVIII no es uniforme, que hacia mitad de siglo se produce un evidente cambio epistemológico. Ahora bien, ¿no habría que poner, quizá, mayor énfasis en señalar que la irrupción de las ciencias de la vida surgen también del conflicto de éstas con la física matemática? ¿No es reflejo de tal conflicto la crisis de la relación entre d'Alembert y Diderot en el seno mismo de la *Enciclopedia*? La obra de este último *Pensées sur l'interprétation de la nature* (1754) se abre precisamente con el conflicto entre las matemáticas y las ciencias de la naturaleza (y de la vida). No se trata, para Diderot, de suprimir la lectura matemática del universo. Se trata más bien de limitar su dominio o monopolio. Se trata, sobre todo, de cambiar de punto de vista en el estudio de la naturaleza, particularmente de la naturaleza

humana, pero también de la naturaleza sensible en su más amplio sentido. Si la matemática es una ciencia de la cantidad, «una especie de metafísica general donde los cuerpos son despojados de sus cualidades individuales», lo que importa ahora es la reconstrucción, mediante otra interpretación de la naturaleza, de la perspectiva de la cualidad.

En cualquier caso, investigar el cambio epistemológico en la dirección que marcan las ciencias de la vida —cambio del que Diderot es testigo excepcional— es, entre otros, el mayor logro de

Materialismo y religión. El Siglo de la Razón no es sólo el de la física matemática newtoniana, ni menos aún el del mecanicismo cartesiano. Al recrear históricamente los debates entre científicos, filósofos y teólogos nos decubre no sólo la complejidad del espíritu científico del siglo, sino sobre todo algunas claves culturales de las controversias actuales entre los mismos colectivos sobre cuestiones de la vida humana.

Eduardo Bello

MOYA, Eugenio: *Crítica de la razón tecnocientífica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998, 283 pp.

Al modo kantiano, pues en este sentido quiere utilizar el autor el término «crítica» que aparece en el título, Eugenio Moya reflexiona sobre la cuestión de la racionalidad contemporánea. En el texto no se encontrará ni la idolatría de los tecnoutusiastas ni el imprudente rechazo de los tecnopesimistas, sino el término medio: asumido el hecho de que invertir en tecnociencia es el mejor modo de afrontar los problemas actuales, se impone la tarea de trazar los límites de la razón tecnocientífica.

El texto ofrece, sobre todo, un mapa de referencias válido para orientarse en el plexo de cuestiones ligadas a los problemas actuales derivados de la investigación bio-tecnocientífica. Para aquellas cuestiones susceptibles de un desarrollo más extenso, el lector dispone de una abundante bibliografía que a buen seguro no le defraudará.

El libro se divide en dos partes claramente diferenciadas. La primera, «Ciencia, tecnología y sociedad», aborda las cuestiones desde un punto de vista analítico-sistemático. Por una parte, reflexiona críticamente sobre diferentes aspectos de la filosofía de la ciencia, tales como el estatus del hecho científico o la conmensurabilidad de las teorías científicas. El objetivo es llegar a una definición de ciencia que se encuentre exenta de las dificultades que presentaban las propuestas por los diferentes modelos epistemológicos que han ido surgiendo en el siglo XX. Continúa revisando las diferentes concepciones de la técnica: antropológica, metafísica e instrumental, para acabar argumentando a favor de una clara distinción entre

técnica y tecnología, y con la idea de que la investigación científica, sea teórica o aplicada, es, actualmente, tecnocientífica. Por otra parte, en un segundo apartado, «La dimensión social de la tecnociencia», ofrece un recorrido crítico por las dos grandes tradiciones de la sociología del conocimiento: la europea y la norteamericana. El objetivo es apuntar los factores que nos permiten afirmar el carácter no neutral de las tecnociencias.

En la segunda parte, «De la polis a tecnópolis», Eugenio Moya aborda las cuestiones desde una perspectiva histórico-reflexiva. Tras establecer un paralelismo entre las diferentes imágenes de la naturaleza que cabe reconocer históricamente y los paradigmas científicos que han generado, entra de lleno en el tema fundamental de la obra: «Reflexiones filosóficas sobre la tecnociencia». Dado que vivimos en lo que Ulrich Beck ha llamado «sociedad del riesgo» —es decir, sociedades construidas tecnocientíficamente, con riesgos no delimitables, tecnocráticas y en las que se da una mundialización o globalización de los peligros— se impone la reflexión en torno a los límites éticos de la tecnociencia.

Consciente del carácter obsoleto de la ética tradicional para abordar la tarea anteriormente enunciada, el autor opta por crear un marco de reflexión cuyo punto de partida sería el concepto «extraños morales» de Engelhart. Con ello evita la tentación de intentar justificar su propuesta a partir de la existencia de una hipotética naturaleza humana o de un supuesto orden racional, de los cuales pu-

diese derivar, a su vez, la tan manida «dignidad humana» como hipotético fundamento o límite de la razón.

El planteamiento continúa con la enunciación de cuatro principios básicos o instancias bioéticas: El Principio de Beneficiencia (La meta de cualquier acción moral es lograr beneficios y evitar perjuicios), el de Permiso (Sólo se reconocen como obligantes aquellas acciones que cuando afectan a terceros tienen el consentimiento implícito o explícito de éstos), el de Autonomía (Cada persona es libre de querer unas cosas u otras) y el de Respeto (Personalmente se deben respetar concepciones de la felicidad distintas de las nuestras y políticamente apoyar iniciativas jurídicas que hagan posible el desarrollo de lo que cada cual entienda que es su bien).

Según el autor, con este marco de referencia ya se cuenta con una ética secular mínima desde donde trazar un primer límite a la razón tecnocientífica: toda actuación tecnocientífica debe contar con el consentimiento libre e informado de los posibles afectados, pues el respeto a la libertad de las personas es la clave para reconocer lo que más les conviene.

Así, tanto las actuaciones científicas como el orden jurídico deberán preservar una serie de de-

rechos que se deducen de los principios antes esbozados, y que protegen al individuo contra los peligros que se derivan del imperativo tecnológico.

En el orden jurídico se impone el Principio de no-maleficiencia: el estado debe intervenir con criterios de equidad en aquellas decisiones que trasciendan la esfera de los individuos para evitar un posible mal. Así el paternalismo jurídico sería indispensable para impedir normativamente prácticas encaminadas a la modificación del acervo genético de la especie humana o, por citar algún otro ejemplo, el uso de información genética para la discriminación social.

En suma, la propuesta de Eugenio Moya es una invitación a la reflexión sobre un tema de actualidad que no se agota en el presente inmediato sino en el que está en juego el futuro de la humanidad. La pregunta kantiana, ¿Qué es el hombre?, apunta ya hacia otra más perentoria: ¿Qué vamos a hacer del hombre? Las investigaciones bio-tecnocientíficas y sus implicaciones éticas han abierto un debate al cual Eugenio Moya ha contribuido de un modo significativo con la publicación de este libro.

Francisco González Mengual

NIETZSCHE, *Humano Demasiado Humano*, Vol. I-II, Madrid, Edit. Akal, 1996, 764 pp.

Estamos ante uno de los casos más polémicos de la historia del pensamiento. Nietzsche es de aquellos pensadores cuya obra se resiste a síntesis o afirmaciones concluyentes. Leer su obra es abrir grandes posibilidades al pensamiento, y formular una interpretación más.

Si su vida fue la continua oscilación entre contrarios (salud-enfermedad, ascenso-descenso, renuncia-cambio...), transcurriendo toda ella en una trayectoria intempestiva de grandes cambios, que demarcaban la lógica discontinua de un trágico destino. Bruscos saltos emotivos llegan a conformar la sustancia vital en la que se ensayará su energía intelectual. «Humano demasiado humano» es uno de estos interruptus que marca una nueva di-

rección al destino; la renuncia al pasado y la asimilación de un nuevo cambio va unida a la formulación de un nuevo proyecto y estilo de pensamiento, que es al que se enfrenta en esta obra.

Un largo camino ha de emprender Nietzsche para llegar a la liberación del espíritu, para ello es necesario deshacerse de innecesarias ataduras hasta conseguir un total desasimiento. «El camino a ti mismo»¹ (Aforismo 26, Fragmento 17), es el difícil itinerario que emprende en cada uno de los fragmentos que componen las doce partes de «Humano demasiado humano». Todas ellas «Vías para la li-

¹ Nietzsche, *Humano Demasiado Humano*, 1996, Akal, Madrid. (Aforismo 26, fragmento 17).

beración del espíritu» (Aforismo 72, Frag. 17) que ensayarán al modo experimental nietzscheano el modelo de un nuevo estilo de vida. Si Nietzsche fue siempre la gran víctima de las contradicciones de su pensamiento, también dedicó todos sus esfuerzos y energía a superar ese estado. Esta obra es la larga historia de una curación, así lo indica en el Prefacio donde deja explícitas sus intenciones: «un exceso de fuerzas plásticas, curativas, y reproductivas» nacen para formular un nuevo presente. La voluntad redentora de Nietzsche es la voz sabia de su maduración. Sus evoluciones transcurren en este ritmo intempestivo de crisis emocionales. Si alguna vez dijo que para conocer bien la obra de todo autor había que conocer primero su biografía porque ambas son indisolubles, es aquí uno de los lugares en los que mejor se corrobora esta afirmación. Este libro ocupa una de las crisis más definitivas, que lleva consigo un vuelco radical a su vida. Se le ha llamado «el monumento de una crisis», una gran obra que hizo frente a una gran experiencia personal.

Esta obra nace como voluntad de representar lo más humano de la naturaleza, se trata de un nuevo tipo humano: el librepensador, que Nietzsche irá caracterizando a lo largo de la obra. Este propósito se despliega en una crítica detallada a todos los elementos que constituyen el discurso cultural en Occidente. Empezando con un planteamiento metafísico y profundo sobre las cuestiones últimas. Trata de iniciar su hermenéutica desde unos planteamientos primeros que pongan la base a su discurso crítico desplegado posteriormente. Diversas cuestiones: el nuevo estilo de pensamiento «química de conceptos y sentimientos», la censura a las pretensiones filosóficas «Pecado original de los filósofos», el lenguaje como instrumento más útil en la comprensión de la cultura, la propuesta del sueño como nueva fuente del conocimiento..., son las cuestiones iniciales que asientan las bases de su discurso. Empezando con la pregunta inagural: ¿Quién sabe hoy qué es la soledad? (Prefacio, p. 38). Investigará por qué no es posible hoy darle respuesta. Este es el presupuesto para inagurar una nueva conciencia, que haga responsable al hombre de definir su propia naturaleza. La cultura superior debería de ir encaminada a educar al hombre para

asumir su soledad: «poco a poco se me ha ido haciendo patente cuál es la deficiencia más genérica de todo nuestro tipo de formación y educación: nadie aprende, nadie aspira, nadie enseña a soportar la soledad» p. 23. ¿Quién tiene el valor de experimentar la libertad y dejar de refugiarse en los espíritus gregarios de una cultura muerta, de todas aquellas ataduras que petrifican la espontaneidad esencial de lo humano?: «El Espíritu libre, volatiliza sus pasiones en un espacio azaroso, libre de inercias y movimientos repetitivos. Decide vivir sus fuerzas vitales sin petrificarlas en vanas objetivaciones» (p. 266). La cultura inferior constituida por esclavos y espíritus gregarios regidos por un intelecto servil, se contrapone a la cultura superior de los librepensadores, cuyo pensamiento no se rige por hábitos o cuestiones de fe, sino por el simple placer de conocer. Es la actividad sublime de estos librepensadores que se resisten a someterse a la estúpida mecánica de ser una mera repetición más. Esta es la línea argumentativa que une los puntos esenciales de esta obra. Desde la segunda parte «Historia de los sentimientos morales», donde analiza el tema de la moral, considerándolo un estadio en la evolución del hombre: «Mentira necesaria a la bestia», contrapuesta a la moral sabia de la inocencia propia de los librepensadores. Consigue Nietzsche un detallado análisis del origen de los sentimientos morales y los conceptos fundamentales: vanidad, costumbre, hábito, justicia... que han ido ligados a él. Siguiendo esta argumentación en la tercera parte «La vida religiosa», en la quinta «Indicios de la cultura superior e inferior», «Una ojeada al Estado»... en cuyas partes son discutidos todos los obstáculos y prejuicios que hacen imposible un total desasimiento y liberación de la naturaleza humana hasta alcanzar su más absoluta soledad.

En estos escritos se vive la metamorfosis del espíritu de la Modernidad que Nietzsche como precursor ya diagnostica. La experiencia histórica del hombre moderno es ésta: el desprendimiento y la llegada de la nada más absoluta: el nihilismo. Se trata de renovar las energías de esta cultura que ha llegado a su ocaso, «Una quimera de la subversión, una nueva fuente de energía a esta humanidad fatigada» (p. 224). «Humano Demasiado Humano»

inaugura la crítica demoledora que Nietzsche emprenderá posteriormente sobre todo el cuerpo de ideas de occidente. El nuevo tono positivista nietzscheano es otra de las características que hacen a esta obra peculiar; «El estilo químico: química de conceptos y de sentimientos» (p. 43) frente a la estructura dual del juicio, ahora todas las percepciones se relacionarán mediante una «resonancia simpática». La síntesis arte/ciencia que permanece a lo largo de su obra y que logra una perfecta expresión. La hazaña superadora de un pesimismo romántico, toma como relevo otros ideales románticos que se atrevan a afirmar el valor intrínseco a la vida. Es la *Lebenskunst* de la tradi-

ción *Frühromantik*, la que trata de cumplir uno de sus básicos preceptos «ver la ciencia con la óptica del artista, y el arte con la de la vida». Guiado con este propósito inicial y conforme a los criterios del positivismo, «Humano demasiado humano», trata de llevar a cabo con toda la fuerza retroactiva que posee la mirada del genio, un balance de todos los sentimientos que componen la consciencia histórica de la humanidad. Nietzsche se esfuerza en transformar la moral de la humanidad, traer el «sol de un nuevo evangelio».

Ángeles Roda Ortin

RATTO, Franco (comp.). *All'ombra di Vico. Testimonianze e saggi vichiani in ricordo di Giorgio Tagliacozzo*, Ripatransone, Sestante, 1999, 363 pp.

Luego de publicar la primera edición de su principal obra filosófica (*Principi di una Scienza Nuova intorno alla natura delle nazioni*, 1725), Giambattista Vico (1668-1744) sufrió la falta del reconocimiento que esperaba de sus contemporáneos. Después de su muerte, sus tesis comenzaron a ser citadas, cada vez con mayor frecuencia y ganaron una influencia considerable. Durante el siglo XIX sus obras fueron traducidas a distintos idiomas y llamaron la atención de destacados filósofos, historiadores y literatos. A comienzos de nuestro siglo se le atribuyó a Vico el título de «precursor» del idealismo y del romanticismo alemanes. Hoy, después de arduas investigaciones historiográficas, es posible considerar su pensamiento en el contexto del debate filosófico del XVIII y, a la vez, evaluar la vigencia de sus tesis centrales en el campo actual de la filosofía y de las humanidades.

Giorgio Tagliacozzo (1909-1996) ha trabajado durante más de tres décadas sobre el pensamiento de Giambattista Vico. Su trabajo ha tenido dos vertientes. Por un lado, Tagliacozzo postuló, a fines de los años cincuenta, un programa epistemológico tendente a presentar la unidad del conocimiento humano bajo la forma tradicional de un arbor scientiae. Desde comienzos de los '60, comenzó a

reformular sus tesis «bajo la sombra» del árbol vichiano de la sapienza poética, diseñado en la última edición de la *Scienza Nuova* (1744, § 367). Por otro lado, Tagliacozzo se dedicó a difundir y a promover la investigación de la obra del filósofo napolitano en el campo cultural anglosajón. Desde los años sesenta, Tagliacozzo dirigió la compilación de una serie de volúmenes sobre el pensamiento de Giambattista Vico: *Giambattista Vico: An International Symposium* (1969); *Giambattista Vico's Science of Humanity* (1976); *Vico and Contemporary Thought* (1979); *Vico: Past and Present* (1981); *Vico and Marx. Affinities and Contrasts* (1983). Desde 1983 hasta su fallecimiento, Tagliacozzo editó la revista anual «New Vico Studies». Actualmente tanto los volúmenes como la revista editados por Giorgio Tagliacozzo son bibliografía imprescindible para estudiar el pensamiento del filósofo napolitano.

En *All'ombra di Vico*, el profesor Franco Ratto de la Università di Roma «La Sapienza» ha compilado una serie de artículos dedicados a la memoria de Giorgio Tagliacozzo. El prefacio del compilador presenta un volumen dividido en tres partes. En la primera parte, titulada «la vita», se compone de notas testimoniales de Isaiah Berlin, Federico Coen, Giuliano Crifò, Renzo Morchio,

Mario Papini, Giorgio Pinton y Mino Vianello. Estas notas biográficas presentan distintos aspectos de la figura de Tagliacozzo y permiten al lector acercarse a la personalidad del investigador viquiano.

En la segunda parte, titulada «la opera», destacados estudiosos de la obra de Giambattista Vico evalúan las dos vertientes del trabajo viquiano de Tagliacozzo. Esta parte se compone de los siguientes artículos: Andrea Battistini, «Giorgio Tagliacozzo: homo sum: Viciani nil a me puto»; Gianfranco Cantelli, «Giorgio Tagliacozzo: The Arbor Scientiae Reconceived and the History of Vico's Resurrection»; Tullio De Mauro, «Tra i viali della Sapienza»; Eugenio Garin, «Giorgio Tagliacozzo e gli studi vichiani»; Vittorio Mathieu, «Vico abita in Fifth Avenue»; Michael Mooney, «Una lettera»; Giuseppe Patella, «Un Vico post-moderno? In margine al Vico americano di Giorgio Tagliacozzo»; Alain Pons, «Un grand 'agent philosophique', Giorgio Tagliacozzo»; Franco Ratto, «Vico e Marx. Una tappa dell'attività vichiana di G. Tagliacozzo»; Tom Rockmore, «Giorgio Tagliacozzo and the Vico Machine»; José M. Sevilla, «Vivitur ingenio. La razón vital de G. Tagliacozzo»; Jürgen Trabant, «Amerika durch Vico - Vico durch Amerika»; Cesare Vasoli, «Ricordo di Giorgio Tagliacozzo»; Antonio Verri, «Il volume del 1993» y Giuseppe Cacciatore, «Ricordo di Giorgio Tagliacozzo».

La tercera parte del libro, titulada «studi vichiani», contiene una serie de artículos sobre el pensamiento del filósofo napolitano. Esta parte del volumen compilado por Franco Ratto se asemeja a los volúmenes compilados por el propio Tagliacozzo mencionados más arriba, en cuanto refleja las diversas perspectivas desarrolladas en los estudios viquianos de la segunda mitad de nuestro siglo. Los artículos contenidos en la tercera parte del volumen pueden dividirse en tres grupos: el primero referente al contexto histórico-filosófico del pensamiento viquiano y a la recepción de Vico en los siglos XIX y XX, el segundo referente a la obra de Vico como objeto de diversas disciplinas filosóficas (filosofía de la historia, antropología filosófica, filosofía política, filosofía del lenguaje, poética) y un tercer grupo interesado por fragmen-

tos puntuales de distintas obras del filósofo napolitano.

Si se atiende al primer grupo de artículos mencionado, puede encontrarse que la conexión del pensamiento de Vico con la cultura (europea y napolitana) de su época es analizada rigurosamente en los artículos de Mario Agrimi («Le polemiche antifrancesi di Vico»), Giulia Belgioioso («Una polemica a Napoli sulla teoria cartesiana della distinzione mente/corpo: 1724/1733 Paolo M. Doria - Francesco M. Spinelli») Nicola Siciliani De Cumis («Una breve nota sul Vico dei giornali») y Maurizio Torrini («La discussione sulla scienza nella Napoli del giovane Vico»). Por otra parte, el trabajo de Maurizio Martirano («Brevi osservazioni sul vichismo del giovane Ferrari») aborda un momento determinante de la recepción de Vico en el pensamiento napolitano de comienzos del siglo XIX, y el artículo de Peter Carravetta («Reflectios on Rhetorics and hermeneutics in Vico and Heidegger») conecta las tesis del napolitano con la filosofía de nuestro siglo.

El interés de distintas disciplinas filosóficas por la obra de Vico puede advertirse en un segundo grupo de artículos de la tercera parte del volumen. Las contribuciones de Nicola Badaloni («Tempo e sincronia nel pensiero vichiano») y de Leon Pompa («The Diachronic and the Synchronic») presentan herramientas imprescindibles para la interpretación de la filosofía viquiana de los cor- si históricos. El artículo de Gaetano Calabrò («L'uomo nuovo di Vico») tiene por objeto la concepción antropológica de Vico. El pensamiento político del filósofo napolitano es tratado en los interesantes trabajos de Giuseppe Cacciatore («Giambattista Vico: L'ordine della «comunità» e il senso comune della «differenza»») y de Bruce Haddock («Vico and the Limits of Political Philosophy»). La concepción viquiana del lenguaje es analizada en los artículos de Marcel Danesi («Educazione linguistica e metafora: verso un approccio vichiano»), Alessandro Giuliani, («Il binomio retorica-procedura giudiziaria nella filosofia retorica di Giambattista Vico») y Stephan Otto («Sprachzeichen, geometrische Zeiche, Metaphysik. Vicos neue Wissenschaft des Anfänglichen»). La idea viquiana de sabiduría poética es examinada en los

trabajos de Hayden White («Vico and the Production of Genres: from Ignorance to Bliss»), de Angela M. Isoldi Jacobelli («L'eroicità del linguaggio poetico»), de Giuseppe Mazzotta («L'Albero enciclopedico e la poesia nella *Scienza nuova*») y en mi artículo «Sabiduría poética y naturaleza humana en Giambattista Vico».

Por último, tres artículos se ocupan de problemas de análisis textual referentes a dos obras de Giambattista Vico: el trabajo de Attila Faj («Due ripensamenti dell'ultimo Vico. Diis manibus Georgii») se ocupa de dos fragmentos de la edición de 1730 de la *Scienza Nuova* que no aparecen en la versión de 1744. Los trabajos de Mario Papini («Buon viatico per il *De Antiquissima*») y de Paolo Rossi («Dimenticare Zenone?») se ocupan de

determinar los alcances de la metafísica viquiana de 1710 como criterio de interpretación de la obra madura del filósofo napolitano.

El volumen compilado por el profesor Franco Ratto brinda al lector un amplio y actualizado panorama de las recientes investigaciones sobre la filosofía de Vico, realizadas por estudiosos de distintos países. Este volumen cumple con su propósito de recordar a Giorgio Tagliacozzo de la mejor manera posible: continuando su incansable labor de difusión y promoción de las discusiones histórico-filosóficas en torno a la obra de Giambattista Vico.

Alberto Mario Damiani

VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis: *La nación y la guerra. Confederación y hegemonía como formas de concebir Europa*, Murcia, Res publica, 1999, 221 pp.

La nación y la guerra pretende demostrar las ventajas del modelo federal y los inconvenientes del modelo nacionalista. Aunque los protagonistas de este libro, Kant, Fichte, Clausewitz, Ludendorff, Rathenau, Weber, Jünger, entre otros, pertenezcan al pasado, el objeto de sus reflexiones (*federalismo* y *nacionalismo*) continúa siendo uno de los motivos principales del debate político contemporáneo. José Luis Villacañas no se acerca a la filosofía alemana de los últimos siglos con un propósito historicista, sino, por el contrario, con el fin de iluminar el presente. Esta aproximación al tema se complementa con una insuperable exposición de la teoría internacional de dos autores, Kant y Fichte, a los cuales ya ha consagrado Villacañas un número elevado de monografías y artículos.

En cierto modo, el primer capítulo de *La nación y la guerra*, dedicado a explicar la política internacional de Kant, pone término a las cuestiones desarrolladas por el mismo Villacañas en *Res publica. Los fundamentos normativos de la política* (Akal, Madrid, 1999). Ambos libros nos proporcionan la clave para entender por qué el republicanism del filósofo de Königsberg todavía sigue siendo válido en nuestros días. La razón de su for-

tuna radica en el equilibrio alcanzado entre *ratio* y *natura*, entre su discurso normativo y su conocimiento de la naturaleza de las cosas, entre «el irenismo del *telos* de la razón y el realismo natural de los medios». Su política normativa respeta, conoce y usa favorablemente la realidad natural, social e histórica.

En el orden de la política internacional, sus propuestas racionales, su proyecto de paz perpetua, no degeneraron en una mera fantasía o utopía porque se realizaron después de un atinado análisis del sistema clásico de Estados. Kant no se limitó a exponer el ideal; trazó el camino que debía permitir el lento tránsito desde el sistema internacional clásico, compuesto por Estados patrimoniales, absolutos y guiados únicamente por sus intereses, hasta el nuevo orden fundado en la cooperación o confederación de Estados. En su opinión, este federalismo de Estados libres sólo podía triunfar en una Europa homogénea e integrada por regímenes republicanos. Dicha exigencia de homogeneidad no significaba que el pacto federal fuera análogo al proceso constituyente interno. Su objetivo no era la constitución de un único soberano o de un Estado de pueblos, sino la creación de una sociedad coo-

perativa entre los Estados. El filósofo alemán era realista y, por eso, respetaba las diferencias históricas y naturales que separan a los pueblos. Por lo demás, tampoco sublimaba esta diversidad natural o histórica de las naciones, ya que, según el derecho racional kantiano, todos los pueblos son formalmente iguales.

Sin embargo, las previsiones kantianas tardaron en cumplirse. El fruto de la Revolución francesa no fue el esperado: en lugar de una Europa republicana y homogénea, surgió un continente poblado por naciones ontológicamente heterogéneas y entregadas a la lógica de la hegemonía. Sólo después de la segunda guerra mundial, consumado el trágico destino de Alemania, volvió a aparecer en el horizonte el proyecto kantiano bajo los rasgos de la Unión Europea.

La apuesta de José Luis Villacañas por el modelo cosmopolita kantiano implica al mismo tiempo una severa crítica del idealismo alemán, especialmente el de Fichte y Hegel. Son estos filósofos quienes pervierten el proyecto ilustrado e influyen de manera significativa en la sustitución del clásico *ius gentium europaeum*, basado en un tipo de guerra formal donde se enfrentaban Estados considerados como *iusti hostes*, por un concepto de guerra nacional que lleva al orden interestatal el *pathos* religioso de las guerras civiles de los siglos XVI y XVII. El nuevo sujeto de este derecho internacional, sin el cual no hubiera sido posible el tránsito desde la *guerra absoluta* (Clausewitz) del XIX a la *guerra total* del XX, es una nación sublimada y esencialmente heterogénea, en cuya definición el republicano Fichte ha desempeñado un papel básico.

Los capítulos centrales del libro de Villacañas contienen una fascinante reconstrucción del pensamiento de Fichte en torno a la nación y al Estado. Desde la obra *Fundamento del derecho Natural* hasta la inconclusa *La República de los Alemanes*, el filósofo alemán diseña las bases del futuro Estado nación. Las constantes contradicciones en las cuales incurre se debe a la tensión irresoluble que existe entre su nacionalismo y sus firmes creencias republicanas o democráticas. Dos ideas fundamentales podemos extraer, tras la lectura de *La nación y la guerra*, del pensamiento de Fichte. En primer

lugar, su política especulativa o racional adolece de la ligereza del aficionado, de la ceguera del filósofo incapaz de apreciar la realidad estatal dentro de la cual deben aplicarse sus teorías. En segundo lugar, define la nación de tal forma, como una mónada cerrada, que hace prácticamente imposible el proceso kantiano de confederación. El cierre de la nación se produce en cada una de las esferas de acción social: primero en el plano jurídico y legislativo (*Fundamento del derecho natural*), luego en el económico o comercial (*El Estado comercial cerrado*), en el cultural (*Discursos a la nación alemana*), en el militar (sus escritos sobre Maquiavelo) y, finalmente, en el plano político o constitucional (*La república de los alemanes*).

Pero este complejo sistema político permanecerá opaco mientras no contestemos a la pregunta decisiva: ¿quién debía asumir en la Alemania de principios del siglo XIX la tarea de la educación nacional, sin la cual no se podía lograr el ansiado Estado nacional? Fichte —nos indica Villacañas—, no albergaba la menor duda: esta misión debía ser afrontada por el Estado realmente existente, por Prusia, el mayor Estado alemán de su época, pero ajeno a la legitimidad democrática. Villacañas sostiene que la tragedia alemana se remonta a este *pacto con el diablo*, a este trato con el Estado patrimonial y despótico. El filósofo pensaba, con la ingenuidad propia de quien sólo hace política especulativa, que primero debía crearse la nación desde ese Estado absoluto; al cual, indudablemente, debía interesarle la formación de un ejército y de una estructura jurídico-administrativa de carácter nacional, dado el mayor ahorro y eficacia que proporcionaban. Sólo después, una vez constituida la nación, se podría levantar el Estado ideal de carácter republicano.

Mas Fichte falló clamorosamente en sus pronósticos: ante todo por dar prioridad a la cohesión nacional sobre los valores estrictamente republicanos. Su desconocimiento de las relaciones de poder, de la razón estatal clásica, le impidió advertir que el Estado salido del Antiguo Régimen podía nacionalizarse sin modificar sus bases políticas. La culpa, la responsabilidad del filósofo fue muy grave: fue él quien separó de manera imprudente nacionalismo y republicanismo, pues pensaba que en

una nación el pueblo siempre es soberano. Alemania acabó heredando de Fichte lo peor de su obra: una Europa compuesta por naciones heterogéneas, sordas a la propuesta kantiana de confederación y volcadas a una política de expansión. Por eso resulta una insensatez remontar el origen del totalitarismo hasta las aporías de la Ilustración. *La nación y la guerra* deja muy claro este origen: fue

el idealismo alemán quien introdujo la semilla del mal, el nacionalismo sin republicanismo, y quien posibilitó la aparición de una nación en perpetua autoafirmación y en constante lucha por la hegemonía.

Antonio Rivera García

VILLACAÑAS, José Luis: *Ramiro de Maeztu y el ideal de la burguesía en España*, Madrid, Espasa, 2000, 490 pp.

José Luis Villacañas (Úbeda, 1955), Catedrático de Filosofía de la Universidad de Murcia, autor prolífico y de prestigio por sus trabajos sobre Kant, Idealismo alemán, República de Weimar, Weber o sus estudios sobre fundamentos normativos de la política. Este libro sobre Ramiro de Maeztu es su primera monografía sobre pensamiento español. No piense el lector que es ajeno el planteamiento de la obra del publicista vasco al atalaje teórico de los trabajos académicos de Villacañas: las claves weberianas sobre la crisis de Weimar están en el punto de partida de su estudio. Veamos brevemente, por imposición del espacio, algunas consideraciones sobre este sugerente texto.

La reconstrucción de la figura de Maeztu como «síntoma del drama español» es el hilo conductor que se nos ofrece sobre este ideólogo de la derecha española que recorre «con un hilo secreto, el camino de España desde el inicio del siglo XX hasta el final del franquismo». Que nadie espere una introducción al uso sobre el polígrafo vasco. Es un libro cuya estructura denota que en su génesis era un estudio sobre el autor de *Defensa de la Hispanidad* con la filosofía como fondo y la crisis de la sociedad española; posteriormente, el añadido del título, que conlleva necesariamente el capítulo final sobre el panorama intelectual español desde la posguerra al final del franquismo. Más que una biografía intelectual ligada a hechos señeros y figuras del pensamiento europeo, encontramos una «fundamentación» filosófica de Maeztu, a mi juicio excesiva. Y además juicios, siempre epigramáticos sobre personajes, periodos históricos,

organizaciones (Lain Entralgo, Unamuno, Ortega —denostado siempre—, Largo Caballero, Araquistain, la República, UGT, etc.). E incluso, en la conclusión, proyecciones políticas que encomiendo a que sea el lector quien saque su propio criterio.

Villacañas psicoanaliza a Maeztu (y a veces a él mismo) ofreciendo una visión de casi un siglo de la historia política e intelectual de España. Desde las primeras líneas marca sus diferencias con don Ramiro y expresa el deseo de «escribir como un extranjero», lejanía, objetividad, en definitiva, no dejarse llevar por personaje tan arrebatado y pasional. Fruto de esta perspectiva ofrece un Maeztu sin aristas, homologado al calificativo (políticamente correcto) de conservador, proyectando su sombra hasta la realidad política actual.

¿Hay una coherencia interna en la trayectoria de nuestro hombre? Se conectan las críticas a la Restauración y sus deseos de ir *Hacia otra España*, con arrastrarla a un modelo teocrático medieval. El caballero en su cruzada («El honor nos llevará posiblemente al sacrificio... es una bisectriz que separa a los hombres. A un lado, los utilitarios, los villanos; al otro, los caballeros»). Atrás ha dejado a Kierkegaard y con la lógica del caballero «lógica perversa y patológica, inevitablemente paranoica, que busca refugio en la omnipotencia de las ideas tan pronto la realidad no se ajusta a nuestras expectativas». Lo dicho, ausencia de equilibrio en su obra... y en su vida. A la vuelta de su época londinense (1919) muchas cosas ha vivido: las experiencias de la Gran Guerra (que atribuye al humanismo), la muerte de T.H. Hulme, los efectos de

la Revolución de Octubre, lo han transformado. Su proyecto va a ser ahorrar esa burguesía católica utilizando, excepcionalmente, el decisionismo dictatorial donosiano al servicio de la monarquía tradicional.

Atrás ha quedado aquel incendiario periodista, conocedor de Nietzsche, de estilo anarquizante y que en *Hacia otra España* había afirmado: «En los anhelos socialistas está el único camino». Este joven Maeztu de inspiración fabiana, compilado por Iman Fox, en su intento de buscar otra España realizó un viraje que lo llevó a lo más arcano y recóndito de nuestra tradición: la Contrarreforma. Se pretendía modernizar España con las ideas que lo impidieron, pero Maeztu sostiene que sólo este clasicismo católico va a sobrevivir a la crisis del liberalismo europeo, tal es su afán por catolizar la incipiente modernidad de la burguesía española.

Difícilmente se conjugaban su *Sentido reverencial del dinero* (entendido éste como un atributo de Dios) y el sacramental del trabajo, con su teoría contrarrevolucionaria y crítica siempre del liberalismo recogido en *La crisis del humanismo*. Ese híbrido extraído del calvinismo, tamizado weberianamente con un tradicionalismo católico integrista, tenía que conducir a que el ideal para la burguesía deviniera en el programa para una extrema derecha conspiradora; defensora de una oligarquía financiera que nunca había admirado el sistema democrático norteamericano sino sus intereses económicos, y a la garante de ellos, la monarquía tradicional (con Alfonso XII como «hombre de negocios»). Ese ideal es la conjunción de Iglesia y Ejército como avalistas y fiadores de la monarquía militar que Maeztu anhela (incluso antes del golpe del Marqués de Estella), como el único modo de solucionar los problemas de la Restauración, del 98 o de la República. La huella indeleble del último Costa.

Pocas ideas de modernidad, esa burguesía cuyo ideal ha de ser «el nervio de la vida contemporánea» no la encarnan la Iglesia, el Ejército y la Magistratura. Son estos los que van a delegar en una oligarquía (que no burguesía) que desempeñen tareas de gobierno. Católicos de toda laña, carlistas, integristas y los miembros del rancio nacionalismo español de la margen derecha del Nervión.

Ese «ideal de la burguesía» es sustituido por el regeneracionismo conservador, organicista, tradicionalista y antiparlamentario; el «recogimiento psíquico» de Londres le lleva a encontrar la palabra clave: *fe*. Donoso, Balmes, Menéndez Pelayo, Vázquez de Mella, Nocedal, Pidal y Mon, Enrique Gil Robles, etc. El caballero ha encontrado su Edad Media.

El caballero de la fe está instalado en teorizar la contrarrevolución, extramuros de la democracia, ya que el comunismo acecha por doquier (Abdel-Krim, Maciá), además del liberalismo y socialismo que deben ser debelados «por unos pocos» (Maeztu se siente élite, minoría dirigente); su ideario es el llamado eufemísticamente «clasicismo católico» (autoritarismo o integrista serían más descriptivos). Son «severas metamorfosis» donde va desapareciendo la coherencia hasta «la pérdida de su capacidad analítica hace de él un diletante, obsesionado con su causa, y ya sin posibilidad de reconocer la realidad. De ella sólo le interesa, como a los paranoicos, aquello que refuerza su lógica, que fortalece su obsesión, que le da la razón». El caballero fanático, reaccionario, militar y clerical se desmorona, como último acto de su delirio anhela la inmolación como los héroes de sus admirados Coleridge o Carlyle. La barbarie y la sinrazón de la España del 36 hará de Ramiro de Maeztu un protomártir para una derecha tradicionalista, militar y católicamente integrista (como lo será la dictadura cesarista de Franco); que aspira a una dictadura del orden social y seguidora de la Iglesia, muy lejos de esa revolución social preconizada por la Falange.

Es imposible sustraerse a cotejar como donde Ortega se para, constata su fracaso y cae enfermo de depresión; Maeztu da el paso al frente del cruzado para combatir por mor de su acendrado catolicismo y fe. El drama de Maeztu es devenir lo contrario de lo que había sido, oscilando desde posturas pseudo-anarquistas a un fabianismo que se estremece al oír hablar de lucha de clases o planificación económica, para llegar a ser el principal animador (atizador, diríamos castizamente) de los enfrentamientos inciviles clamando por una dictadura militar. Le podíamos aplicar a Maeztu las palabras de Weber: «*Es infinitamente conmovedora la actitud de un hombre maduro que siente real-*

mente y con toda su alma la responsabilidad por las consecuencias y actúa conforme a una ética de responsabilidad, y que al llegar a un cierto momento dice <no puedo hacer otra cosa, aquí me detengo>». ¿Cuándo se detuvo Maeztu? ¿No pensó a dónde conducía su postura y lo que suponía para España? Es claro que sí, su posición fundamentalista alimentaba la insurrección; prefirió dar el paso adelante como un soldado que pararse. ¡Pobre Ortega, se paró al borde del camino y tiró la toalla (a pesar de su soberbia) cuando comprobó que sus ideas y creencias no servían de guía para su proyecto de pedagogía social, encarnado en aquella República que también le defraudó. Aquí se ve dónde llevó el laicismo a Ortega y el ansia de redención a don Ramiro.

«La España actual es la realización de la idea y del proyecto de Maeztu más que ninguna otra cosa, porque su programa fue seguido con una máxima coherencia por las élites realmente poderosas bajo el franquismo». La última parte del libro está dedicada a incidir en que son los miembros del Opus Dei los albaceas del ideario de Maeztu; detentando mayor poder que la Falange (cuya «revolución social» es observada con mucha cautela). Los enfrentamientos entre estos dos bloques ideológicos que sustentan al régimen del caudillo Franco, dan a éste características propias, aunque se va metamorfoseando, pero siempre con las constantes de la falta de libertad política. Los que debelan a la Falange son los propagandistas (ACPN), aunque los debates sean protagonizados por el Opus Dei (instalados en la revista *Arbor*, el CSIC) y con López Rodó como estratega e ideólogo, en el entorno de Carrero Blanco, quien siempre gobernó con la jerarquía eclesiástica. Posteriormente Fernández de la Mora, teórico por excelencia del franquismo de los sesenta y setenta, combate los males del pensamiento español: ideologismo, utopismo, igualitarismo y el marxismo. Evidentemente, cualquier parecido con la Democracia Cristiana europea es algo burdo; unos son los que han reconstruido Europa, mientras los llamados tecnócratas intentan dar un barniz de europeísmo económico siendo integristas en lo religioso y autoritarios en lo político. Limitan su fe europeísta a la esfera de lo económico, expresada por Florentino Pérez Em-

bid: «Europeización de los medios y españolización de los fines». Pero no enarbolan el ideario de Maeztu salvo una minoría (Vicente Marrero, el propio Fernández de la Mora y pocos más). ¿Quién ha reivindicado el proyecto de Maeztu? Léase la carta de aceptación de don Juan, tras la abdicación de Alfonso XIII, loando la Monarquía Tradicional (1941). O cinco años después: *Bases Institucionales de la Monarquía Española* (Gil Robles, Sainz Rodríguez, entre otros) recoge la postura de *Acción Española* defendida por Maeztu; hasta 1957 encontramos cómo el entonces pretendiente don Juan reconoció e hizo suyos los planteamientos tradicionalistas del Conde de Rodezno; las revistas *Reino* y *Círculo* son testimonio de ello (G. Cuevas, *Historia de las derechas españolas*, 385-398).

Resumiendo, el pragmatismo de los hombres de la ACPN, las jerarquías eclesiásticas que sólo abandonaron el franquismo cuando estaba moribundo, unido al nombramiento de Arrese como Secretario General del Movimiento, (llevando a la Falange a tesis paralelas con el nacionalcatolicismo, dejando las veleidades sociales a un lado) hacen que la figura y la obra de Maeztu esté tutelada por las élites intelectuales del Opus Dei... hasta hoy.

«Pues tanto la derecha como la izquierda proceden de tradiciones que tienen sus ancestros últimos en Maeztu y sus herederos franquistas, por un lado, y en Ortega y sus discípulos católicos, por otro»; este final presupone un capítulo centrado en la polémica Lain Entralgo-Calvo Serer. No puedo estar de acuerdo, como no lo estarían Baltasar Berlanga (anarquista), José Gámez (socialista) y Julián Arillo (ugetista), admirados por el autor desde su infancia; la razón es sencilla: hay otras tradiciones que nacen del liberalismo español... y no pasan por Ortega, Lain y demás falangistas descarriados. Desde Pi i Margall a Jaime Vera, pasando por Anselmo Lorenzo, García Quejido, Fernando de los Ríos, Prieto, Azaña o Besteiro. De ahí que tampoco podamos suscribir la frase de Tocqueville que cierra el libro y Villacañas hace suya: «yo no tengo tradiciones, ni partido, ni causa alguna».

Jorge Novella Suárez