

RESEÑAS

Johann G. FICHTE. *Lecciones de Filosofía Aplicada. Doctrina del Estado*. Edición de Salvi Turró. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2017, 288 pp.

Óscar Cubo Ugarte*

La publicación de las *Lecciones de Filosofía Aplicada. Doctrina del Estado* (a partir de ahora *LFA*) de J. G. Fichte es motivo de una doble satisfacción. Por un lado, por su inestimable contribución al estudio de la filosofía tardía de Fichte en el mundo hispanohablante, ya que ofrece una primera y cuidadosa traducción de dicho texto en castellano. Por otro lado, por el excelente estudio preliminar de Salvi Turró, gracias al cual el lector obtiene una valiosa visión de conjunto de la producción filosófica de Fichte y del papel sistemático que tienen las *LFA* dentro de la filosofía práctica, política y jurídica del último Fichte. Este estudio preliminar ofrece un punto de partida óptimo, tanto a los conocedores de la obra del filósofo alemán como al público en general, para adentrarse en la apasionante y hasta ahora poco conocida *Doctrina del Estado* de Fichte.

Conviene mencionar que las *Lecciones de Filosofía Aplicada* se dictaron entre “el 26 de abril y el 13 de agosto de 1813, y por la muerte del filósofo a causa del tifus el 29 de enero de 1814, constituyen su último curso académico completo” (pp. 37-38). Es decir, el texto traducido por Salvi Turró directamente del alemán a partir de la edición crítica de las obras del filósofo: *J. G. Fichtes Gesamtausgabe* [GA] nos ofrece los últimos pensamientos del autor acerca del derecho y del Estado. Algunos de estos pensamientos entroncan y amplían un buen número de cuestiones iusfilosóficas tratadas por Fichte en el *Fundamento del Derecho Natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia* (a partir de ahora *FDN*) en 1796.

La estructura de las *LFA* es la siguiente: en primer lugar, contiene una introducción a la filosofía bajo el marco de la *Doctrina de la Ciencia*, para, a continuación, ocuparse del concepto de guerra verdadera, del establecimiento del reino de la razón, de la deducción del objeto de la historia humana y del mundo

* Profesor Ayudante Doctor del Departamento de Filosofía de la Universitat de València.
E-mail: oscar.cubo@uv.es

antiguo y nuevo. Estas subdivisiones añadidas al texto por Salvi Turró permiten al lector identificar con facilidad las cuestiones abordadas por Fichte a lo largo de sus lecciones y al mismo tiempo obtener una clara visión de conjunto del hilo argumental del texto (véase a este respecto la aclaración del editor y traductor en las páginas 54-55).

A lo largo de las *LFA* Fichte reflexiona sobre numerosos temas iusfilosóficos acerca del derecho y del Estado, entre los que destacan la posibilidad de emprender una guerra justa o lo que él llama una guerra verdadera, la idea de un *Zwingherr* (señor de la coacción) entendido como el soberano último que debe hacerse innecesario en la medida en que se va haciendo igualmente innecesaria la coacción misma del derecho y del Estado, o la tesis teológico-política según la cual a la base de la idea de la desaparición final de la coacción jurídica y de la efectuación concomitante de la paz perpetua en la tierra se hallaría secularizado el proyecto cristiano de fundar un reino de Dios sobre la tierra.

En este sucinto comentario, me gustaría detenerme en dos tesis centrales de las lecciones, a saber, la tesis de la disolución del Estado y la tesis de la complementariedad del derecho y la moral. Fichte tematiza ambas cuestiones sobre todo al final de texto. Estas tesis hay que entenderlas dentro de la justificación normativa que ofrece Fichte del derecho y del Estado. Como indica en su estudio preliminar Salvi Turró, el hilo argumental de Fichte es el siguiente: “[s]i la universalidad de la ley –en principio puramente moral e interior– ha de efectuarse en la naturaleza, necesita, al menos, de una coacción exterior, [lo cual] nos sitúa en el ámbito de la potencia coactiva del Estado. Pero si este Estado ha de ser compatible con la moral, no puede coaccionar arbitrariamente ni puede organizarse de cualquier modo: es necesario un Estado de derecho” (p. 38).

El argumento que presenta Fichte se desarrolla, pues, en dos pasos: el primero, anuncia la necesidad de una coacción exterior para efectuar lo que prescribe la ley moral en el mundo exterior y conduce a una legitimación del poder coactivo del Estado en general. El segundo, va más allá de la legitimación normativa del poder coactivo del Estado y pone un límite normativo al ejercicio de su coacción, a saber, su conformidad con lo que dicta la ley moral, de tal modo que cualquier forma de coacción que no sea conforme a la misma resulta por ello mismo insuficiente en términos normativos.

Fichte concluye a través de sus reflexiones que el poder coactivo del Estado sólo es provisionalmente necesario en la historia de la humanidad. La meta última del género humano es la moralidad, esto es, las acciones emanadas del deber y de la convicción interna derivada del mismo y para alcanzar dicho fin último resulta indispensable la fuerza coactiva del Estado. Pero una vez que dicho fin se haya alcanzado y la moralidad se haya instalado en el corazón de los seres humanos, el Estado y su fuerza coactiva dejarán de funcionar como una motivación externa para cumplir las leyes intersubjetivamente válidas de la razón en el mundo de los sentidos. Si quisiéramos enmarcar la posición iusfilosófica de Fichte en las *LFA* dentro de los debates contemporáneos sobre la relación del derecho y la moral podríamos caracterizarla, siempre salvando las distancias, como un moralismo jurídico (véase al respecto O. Höffe: *Politische Gerechtigkeit*, 1989, pp. 122-123), esto es, como una versión radical del no-positivismo jurídico.

La tesis de la disolución expresa, pues, que bajo ciertas condiciones históricas el Estado y el derecho (positivo) están destinados a perecer y desaparecer como elementos motivacionales del comportamiento humano. Esta idea recorre casi la entera filosofía política de Fichte. Un pasaje muy prominente al respecto se encuentra en *Algunas lecciones sobre el destino del sabio* (1794) donde Fichte afirma lo siguiente: “[a] pesar de lo que ha dicho un gran pensador, la vida en el Estado no es uno de los fines absolutos del hombre; sino que es un medio, que se presenta sólo bajo determinadas condiciones, para fundar una sociedad perfecta. El Estado, como todas las instituciones humanas que son meros medios, tiende a su propia abolición. El fin de todo el gobierno es hacer superfluo al gobierno” y con ello al propio Estado (J. G. Fichte, *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, Akal. p. 75).

En las *LFA* el concepto de educación juega un papel central a la hora de pensar el tránsito de la coacción heterónoma del derecho a la libre intelección de la moralidad. Una educación extendida y presente entre todos los miembros de la sociedad es lo que promueve la disolución del Estado como factor coactivo regulador de las interacciones humanas. Una vez alcanzada dicha educación devendrá indiscernible la dicotomía entre el educador y los educados y entonces resultará superflua la propia tarea educativa (cf. p. 42). Al final de las *LFA* Fichte ofrece una imagen detallada del fin final de la historia: “[e]n esta época, donde sólo será posible una coacción interna [moral], surgirá por vez primera la clara percepción de que no es necesaria ninguna otra [jurídico-externa], de modo que quienes coaccionan y gobiernan se quedarán sin ocupación ya que, por la

fuerza de la educación universal, encontrarán realizado todo lo que hubieran ordenado, y omitido todo lo que hubieran prohibido” (p. 280). De este modo, los funcionarios del Estado, así como los poderes coactivos del mismo, incluidos el poder legislativo, ejecutivo y judicial, languidecerán paulatinamente sin visos de continuidad, “pues no encontrarán nada que hacer” (p. 281). Se alcanzará una situación donde el derecho se hará superfluo en virtud de la moralidad de sus ciudadanos.

Precisamente esto es lo que expresa la tesis de la complementariedad: el contenido sustantivo de la moralidad y del derecho es el mismo, por eso resultan complementarios extensionalmente, aunque su forma de encauzar las acciones humanas sea diferente (por vía de la coacción externa en el caso del derecho o por vía de la libre intelección en el caso de la moralidad). Es el progreso educativo, esto es, el progreso moral lo que finalmente hará innecesaria la fuerza coactiva del Estado una vez esté arraigada la moralidad en los corazones humanos.

Este proyecto educativo no es para Fichte algo meramente utópico, sino que se encuentra ya parcialmente realizado en nuestro mundo histórico como se hace patente entre aquellos que viven con bondad y honestidad. Así lo afirma al final de las *LFA*: “[l]o que un hombre bueno y honesto ahora ya puede hacer y de lo cual no faltan ejemplos entre nosotros –no tener ningún asunto pendiente con un juez, con la policía o con cualquier poder coercitivo–, lo harán entonces todos, y así la autoridad año tras año no encontrará asuntos que ejecutar. Los funcionarios buscarán, pues, otra ocupación, [...] y [a]sí, el actual Estado coactivo, al no manifestarse ninguna fuerza en su contra y por su propia futilidad, fallará sosegadamente a lo largo del tiempo, y el último heredero de la soberanía, en caso de existir, habrá de integrarse en la igualdad universal” (pp. 281-282).

De este modo Fichte cierra sus *LFA* con la tesis de la necesaria disolución del Estado que, como señala Salvi Turró en la nota 217 de la traducción del texto, recorre de principio a fin todo su pensamiento político. Un año antes, su *Doctrina del Derecho* de 1812 Fichte señala que “el principal desarrollo de la libertad consiste en que el Estado, como principio motor de la voluntad, desaparezca. El Estado se encamina, pues, a su supresión, pues su meta última es la moralidad” (GA II/13, 53). Por este motivo añade que “la ley del derecho ignora a la ley moral, mientras que la ley moral suprime la ley del derecho” (GA II/13, 206). Para expresarlo en términos kantianos, si bien la legalidad no exige la moralidad, en la moralidad ya está incluida la legalidad, por lo que su realización

completa suprime y hace superflua la ley del derecho y la fuerza coactiva del Estado. En definitiva y para concluir, gracias a la elaborada traducción que aquí se presenta se pueden retomar y ampliar las líneas de fuerza fundamentales de la filosofía política de Fichte que constituye sin lugar a duda una pieza clave de la filosofía clásica alemana.

Referencias bibliográficas

FICHTE, J. G. (2002): *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, trad. Faustino Oncina, Madrid: Akal.

HÖFFE, O. (1989): *Politische Gerechtigkeit: Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Frankfurt: Suhrkamp.

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0



Salvador MAS TORRES. *Pensamiento romano II. Once estudios sobre teoría de la historia, política y estética*, Valencia, Tirant Humanidades, 2017, 328 pp.

*Iker Martínez Fernández**

En ocasiones, la especialización de los saberes facilita enormemente la comprensión de un periodo histórico concreto. En otras, en cambio, puede resultar nociva y favorecer la aparición de sesgos arraigados en el presente que se proyectan sobre el objeto de estudio, ocultando elementos básicos que dificultan su comprensión global. Este último es el caso del lapso comprendido entre la muerte de Aristóteles y el siglo III de nuestra era, el llamado periodo helenístico e imperial, donde la parcelación de los saberes no se hallaba definida con los límites con los que nosotros operamos habitualmente por convención. De ahí que en toda aproximación al mismo resulte complicado y, en gran medida, artificial establecer una neta distinción entre textos que recogen enseñanzas estrictamente filosóficas de una determinada escuela y otros que se corresponderían con géneros literarios como la historia o la poesía. Por no hablar de la retórica, que no era entonces simplemente un saber concreto, sino una suerte de lenguaje común que facilitaba y, en ocasiones, incluso habilitaba la comprensión de muchas de las manifestaciones literarias y artísticas del momento.

En su tarea investigadora, el historiador de la filosofía de este periodo debe en consecuencia avanzar evitando el riesgo de excluir ciertos textos que habitualmente no han sido considerados de la especialidad. La única manera de hacerlo consiste en no desechar ningún testimonio escrito conservado hasta no comprobar si se halla fundamentado por una idea filosófica, o si esta se encuentra desarrollada desde una perspectiva histórica, poética o dramática que le otorga mayor visibilidad. La filosofía era en aquel momento un ejercicio, una suerte de aprendizaje para afrontar los avatares de la vida que inspiraba diversas formas de escritura. Pues bien, la obra que va a reseñarse evita dicho riesgo abordando el estudio de la filosofía de esta época más allá de los textos que tradicionalmente

* Investigador posdoctoral. Departamento de Filosofía. UNED. E-mail: iker.martinez@fsf.uned.es

han sido calificados como filosóficos. De ahí que el autor opte, como ya hizo en una obra anterior (*Pensamiento romano*, Valencia, Tirant Lo Blanch, 2006), por la denominación «pensamiento romano» y no filosofía romana, cuyas connotaciones serían académicamente más estrictas.

En realidad, por el título, podría parecer que *Pensamiento romano II* se presenta como una continuación de este *Pensamiento romano* al que acabo de aludir. Sin embargo, estamos ante dos obras de muy distinto carácter, lo cual no quiere decir, como señalaré más adelante, que no puedan o, más aun, que no deban leerse conjuntamente. Ocurre que, si la primera pretendía hacer debutar el pensamiento romano en los términos que acabo de señalar estableciendo las líneas generales que informan el mismo ordenadas cronológicamente, *Pensamiento romano II* asume el reto de dibujar el paisaje en el que se insertan las obras más notables de la cultura romana y las relaciones, intersecciones y líneas tangenciales que las vinculan con el pensamiento griego clásico. Utilizando las palabras del autor, se dilucida aquí el «espacio intelectual» (p. 11) en el que cohabitan los autores romanos, ya sean filósofos, oradores o historiadores. Un espacio en el que, obviamente, se superponen distintos estratos que a su vez se conectan entre sí.

El libro se divide en once estudios que en conjunto describen las líneas generales del ambiente cultural localizado entre los siglos I a. C. y II d.C. El epílogo traspasa esta barrera cronológica para adentrarse en ese ámbito liminar que permite el encuentro del mundo grecorromano con el pensamiento cristiano emergente y en el que no se puede hablar de ruptura -tampoco de continuidad- sino, más precisamente, de entrecruzamiento de estratos culturales que forman tradiciones polimórficas.

El primer estudio, «Ciclos, azar y decadencia: *Aurea aetas*», trata de dilucidar el alcance y los matices de la concepción estoica del tiempo histórico como una repetición eterna de distintos ciclos. Más que una repetición de lo mismo -señala el autor- se aprecia en Roma la conciencia de que existe un espacio en el que puede hallarse una continuidad entre pasado y presente que no tiene tanto que ver con la reiteración fiel de episodios en el tiempo, al modo en que se repiten las estaciones cada año, sino con la sucesión de situaciones concretas. Este espacio no es otro que la propia naturaleza humana, que ofrece un sentido al acontecer histórico. Para comprender este importante matiz, Mas apela a la forma de hacer historia en la época helenística e imperial -tema sobre el que va a volver en los estudios sucesivos-, que solo puede ser comprendida teniendo en cuenta que

su función consiste en nutrir a la comunidad de *exempla uirtutis* atemporales vinculados con los *mores maiorum*. La historia que se escribe en este periodo es, por tanto, independiente del tiempo cronológico: si el pasado interesa es porque resulta superior en el plano axiológico –y, en consecuencia, también en el moral– al actual y su preservación en la memoria, necesaria en tanto que han de conocerse las causas por las que fue posible tal degeneración, cumple un papel fundamental en la definición estable de los valores de la comunidad.

Puede observarse una variante interesante del rol que juega esta idea de naturaleza humana en el segundo estudio de la obra, «Cosmopolitismo, imperio y derecho natural», que afronta la relación entre los conceptos de imperialismo y derecho natural a partir de la obra de Cicerón. En realidad, la idea de ley natural se encuentra muy vinculada a la de imperialismo en la medida en que explica la dominación de unos pueblos sobre otros sin recurrir a la coacción: el imperio se justifica en tanto que garante de las leyes naturales, que son universales. Se trata, como es sabido, de una idea estoica en la que, sin embargo, Cicerón va a introducir algunos matices. Para el Arpinate, el principio básico del derecho natural consiste en no causar daño a otro únicamente para obtener un beneficio personal. De ahí que el criterio de distinción entre bárbaro y civilizado no pueda residir ya, como en Grecia, en el lugar en el que se ha tenido en suerte nacer, sino en vivir conforme a las normas que se derivan de dicho principio. Como en Cicerón estas normas se especifican en los *mores maiorum*, ha de concluirse que será romano todo ser humano que se comporte de acuerdo con la tradición (romana).

El tercer estudio, «*Otium*: sobre la vida teórica y la vida práctica», se adentra en los caracteres diferenciales que adopta el ocio romano frente al griego, tema que presenta de nuevo un fuerte tono moralizante. Por razones que tienen que ver sobre todo con su propia experiencia vital, Cicerón analiza con bastante precisión el *otium* para distinguir entre el ocio buscado y el que se «disfruta» por una ausencia forzada de obligaciones. Como es natural, Cicerón atribuye a este último un papel muy especial: mientras el primero es más bien egoísta (epicúreo), el segundo, accesible solo a unos pocos, consistiría en una reflexión sobre la acción (política) y, en consecuencia, se constituiría en un momento de la misma. Teniendo en cuenta este esquema, Mas trata de dilucidar, desde la perspectiva del debate con *los filósofos del Jardín*, el significado de la expresión *cum dignitate otium*, presente en varios pasajes de la obra ciceroniana.

«Tragedia e historia en Tácito: el aprendizaje de la decepción», cuarto estudio del libro, plantea la cuestión del estatuto del historiador frente a su objeto de estudio. Y lo hace a través de una de las figuras más interesantes de la historiografía romana: Tácito. El debate, que viene de lejos, obliga a plantear cuál es la concepción tacitea de la historia, que Mas sitúa en el plano moral, lo que refuerza la visión expuesta en el primer estudio. Tanto las *Historias* como los *Anales* representarían así la narración de un *exemplum* de degeneración moral y no tanto el relato de los sucesos acaecidos en Roma durante el periodo estudiado. Resulta interesante a este respecto la comparación que realiza el autor entre Séneca y Tácito con base en el rigorismo estoico, que defiende más el primero que el segundo, al menos en el plano de las palabras. Y es que Tácito sabe que la «conciencia moral solo puede ser desentrañada históricamente» (p. 97). Dicho de otra forma: el sujeto es producto de los acontecimientos a la vez que actor. De ahí que pensar en una suerte de visión de la realidad como observador objetivo nos convierta a nosotros, lectores de Tácito, en víctimas de una ingenuidad que nos impide plantearnos las preguntas adecuadas para la comprensión de los textos conservados.

Los cuatro estudios siguientes muestran con claridad la indisoluble conexión entre las cuestiones éticas y estéticas en el mundo grecorromano. Siendo este el objetivo, no es extraño que el autor dedique su quinto estudio, «Sobre el ideal ático y el decoro: afeminamiento y esteticismo», a analizar la relación entre estoicismo y aticismo a partir del conjunto de debates que se dan en el periodo en torno al ideal del discurso y al papel del orador como hombre público. Desde Panecio, las relaciones entre ética y estética se vuelven en este ámbito tan estrechas y evidentes que cabría identificar sobriedad estilística y corrección moral. Los pensadores romanos se hicieron cada vez más conscientes de que la corrupción moral individual podía derivar, como de hecho sucede, en corrupción colectiva; y, de la misma manera, el estilo de un autor puede ser consecuencia de un gusto estético totalmente corrompido.

Este debate remite necesariamente a la recurrente y extremadamente compleja cuestión de la *mímēsis*, cuya funcionalidad en la cultura helenística e imperial Mas aborda en su sexto estudio, «*Mímesis*, fantasía, alegoría y etimología». Ha de tenerse en cuenta que *mímēsis* –o *imitatio* para los romanos– no significa aquí tan solo imitación, sino, por ejemplo, el hecho de verter al latín un texto que se encuentra escrito en griego o de insertar en un poema versos de poetas anteriores y, en general, todo aquello que Giorgio Pasquali denominó, en sus

Pagine stravaganti di un filologo, «arte allusiva». Pues bien, Mas sostiene que a partir de estas dinámicas imitativas Roma llegó a generar un cierto sentido de la tradición, por lo que su estudio en este momento, desde la configuración de los modelos hasta el análisis del hecho imitativo como tal, ha de abarcar todos aquellos aspectos que guardan relación con «lo semejante» que permite formar unidades de sentido, como lo alegórico o lo metafórico. La *mímēsis* y sus derivados cumplirían la función de definir e incluso constituir la tradición, no entendida como compartimento estanco, sino como pluralidad de ámbitos abiertos a la apropiación de los autores del periodo.

Esta aproximación resulta muy útil para situar *Sobre lo sublime*, que Mas examina en el séptimo estudio, «Lo sublime», como un texto hecho de imitaciones que tiene por objeto ser imitado. Por un lado, la obra del Pseudo-Longino trataría de confeccionar un canon de autores clásicos; por otro, se toma a sí misma como referencia o paradigma de lo que ha de ser una obra clásica. De esta manera, «lo sublime» ya no es tratado cual mera categoría retórica, como había ocurrido hasta el momento, sino como un producto derivado de la síntesis de ciertas categorías estoicas y la teoría platónica de la inspiración, sin desatender, en buena tradición aristotélica, determinados requisitos técnicos. Retórica y filosofía vuelven a darse la mano.

A modo de segunda secuela de los estudios quinto y sexto –recuerde el lector: imitación entre ética y estética–, Mas regresa en su octavo estudio, «Más sobre Tácito y más sobre la alegoría: cuestiones de estilo», a la cuestión del estilo, pero ahora desde su consideración como elemento atribuible al género. Tácito vuelve a ser un buen *exemplum*, tanto de las posibilidades como de las limitaciones de un género determinado, en este caso, el histórico. Transponiendo a las narraciones históricas taciteas la espléndida obra de Angus Fletcher, *Alegoría. Teoría de un modo simbólico* (Akal, 2002), los personajes de los *Anales* se presentan como figuras histórico-alegóricas. Lo sugerente de esta interpretación reside en considerar la alegoría entendida como representación de lo relatado en la propia narración histórica. Los personajes de Tácito serían así versiones obsesivas de los conceptos que representan y prestan un servicio político-moral más que histórico. Entre líneas, de nuevo, se observa aquí la cuestión de la objetividad del relato histórico que ha sido impugnada en los últimos cuatro estudios. El vínculo entre estética, historia y política se torna así más que evidente en todas las manifestaciones culturales del mundo romano.

Los tres últimos estudios se encuentran dedicados al humor, tema más complejo de lo que podría suponerse a primera vista. A juicio del autor, al abordar este tema el investigador ha de adoptar algunas precauciones con objeto de no adherirse a mensajes del pasado que actualmente podrían resultar ofensivos, evitando a su vez hablar más de nosotros como estudiosos que del objeto de investigación. En el noveno estudio, «*Satura quidem tota nostra est*: sobre la libertad de palabra», se analiza la tensión -que se produce en la Antigüedad tanto como en la actualidad- entre humor y libertad de palabra (*parrésia*). Para los romanos, el límite de lo que hoy denominaríamos libertad de expresión es tenue y podría resumirse en la posibilidad de proporcionar *exempla* morales negativos. De esta fuente brota un género tan específicamente romano como la sátira, cuyas manifestaciones pueden hallarse no solo en la literatura sino también en las artes gráficas y escénicas.

«Cicerón: retórica y política del humor», décimo estudio de la obra, aborda la «retórica ciceroniana de la risa» (p. 231): ¿cómo y cuándo utilizar el humor en el discurso? Se trata, de nuevo, de cuestiones que hacen referencia al estilo y, por tanto, a las dimensiones moral y estética del orador. El humor en la Antigüedad es cruel: se burla de lo feo y lo grotesco, hace mofa de las debilidades y discapacidades humanas, y esto se paga, cuando recae sobre personajes poderosos, incluso con la muerte. La reflexión sobre el humor, tan a menudo vinculada a la reflexión sobre el *decorum*, se convierte una vez más en el lienzo sobre el que perfilar con trazos muy finos los valores morales y políticos imperantes.

La trilogía sobre el humor se cierra con una indagación sobre lo que Mas denomina «estética de lo obsceno» (p. 253), a la que dedica su undécimo y último estudio, «Lo obsceno y lo cruel». La cuestión que sobrevuela toda lectura actual de este tipo de escritura es si resulta posible, o incluso deseable, su reproche moral. Dicho en forma positiva: ¿podemos aprender algo de aquello que produce rechazo social pero incita a la risa o al placer? Existe un tipo de humor, muy apreciado en la Antigüedad, que guarda relación con la fascinación ante lo cruel o ante el límite entre lo humano y lo inhumano, ya se trate de caracteres físicos (un pene de enormes dimensiones) o acciones y situaciones crueles o denigrantes. Aunque esta fascinación no es exclusiva de las culturas grecorromanas, no sería erróneo afirmar que alcanza su mayoría de edad en este periodo. Y lo cierto es que el cristianismo posterior no sabrá prescindir ya de ella. A este respecto, resulta sumamente interesante la aproximación que el autor realiza al relato de la pasión de Cristo según Mateo como una charada fatal o la sustitución

que se llevará a cabo paulatinamente de los *exempla uirtutis* romanos, a los que se hace referencia en varias ocasiones en la obra, por los mártires y los santos –casi siempre sometidos a condiciones inhumanas o de extrema crueldad– que pasarán a convertirse en los nuevos modelos dignos de ser imitados por los cristianos.

La obra concluye con «Un apunte sobre filosofía y cristianismo» en el que, a modo de epílogo, se lanzan una serie de hilos que podrían explicar la apropiación, siempre compleja y polivalente, del patrimonio grecorromano por los primeros filósofos cristianos. Desde luego, resulta del máximo interés que esta intersección entre dos mundos que son, en principio, tan diversos se sitúe en el contexto cultural del apogeo de la Segunda Sofística, un periodo tan difuso en cuanto a sus límites y temas, donde la escritura intertextual, el uso de *exempla* y otro tipo de dinámicas imitativas resultan definitivos para nuestra comprensión actual del mundo clásico. Como sugiere el autor, quizá sea en esta operación de apropiación donde el cristianismo mejor entendió la increíble pluralidad del mundo grecorromano, permitiendo así su afortunada continuidad.

Como se ha dicho al comienzo de esta reseña, *Pensamiento romano II* posee una naturaleza diversa a la obra anterior, *Pensamiento romano*, pero conjuntamente constituyen un punto de vista original y muy productivo del que los estudios sobre filosofía helenística e imperial no deberían prescindir. Ambas obras abren una nueva aproximación al pensamiento que se da entre los siglos I a. C. y II d. C. A mi juicio, este es el vínculo existente entre las dos obras y lo que les confiere un interés tan especial para los estudios de filosofía romana. Más concretamente, *Pensamiento romano II* cuestiona en profundidad el concepto de filosofía helenística e imperial generando un ámbito en el que las identidades griega y romana, así como los límites entre las distintas tradiciones que las integran, se disuelven ante los ojos del lector. La aproximación que a este se le ofrece, velada entre líneas pero presente a vuelta de página, es la siguiente: que el pensamiento romano es lo suficientemente complejo como para que no pueda ser abordado solo desde la perspectiva de una especialidad académica. Las palabras de cada uno de los textos que se traen a colación aquí poseen una carga semántica que cada época posterior ha desbridado y seleccionado de acuerdo con sus propias necesidades. Este libro nos da el alto y solicita mirar de un modo más incisivo, como el cirujano que va seccionando capas con el bisturí, pues estamos ante un pensamiento misceláneo que no se acomoda bien a nuestros géneros. A este respecto, toda precaución es bienvenida. Ahora bien, creo que la obra asume un riesgo, que se deriva fundamentalmente de su difícil clasificación académica. Dicho riesgo es, por todo lo

señalado, por fidelidad misma al objeto de estudio, en gran medida ineludible. No hay alternativa a esta asunción, salvo que sigamos viendo en el pensamiento romano una etapa epigonal del pensamiento griego.

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0



Álvaro CASTRO SÁNCHEZ, *La utopía reaccionaria de José Pemartín y Sanjuán (1888-1954). Una historia de la derecha española*, Cádiz, Editorial Universidad de Cádiz, 2018, 217 pp.

*Manuel Suances Marcos**

Esta obra de Álvaro Castro es una profunda y serena revisión de la derecha reaccionaria española que cubrió sobre todo la etapa de la dictadura franquista. Desde una óptica objetiva y distanciada de posturas extremistas de un lado y de otro, obviando tópicos e intereses, ha llevado una investigación impecable. Y, para ello, ha hecho un trabajo exhaustivo de análisis de fuentes y trabajos de campo que han cubierto hasta los últimos detalles.

El desarrollo de la obra consiste en descubrir la genealogía del proyecto utópico del nacional-catolicismo centrado en la etapa del franquismo. En ese contexto, aborda los diversos cambios y matices que van configurando esa derecha, algunos de cuyos flecos llegan hasta nuestros días.

El hilo conductor del libro en torno al cual se van decantando posturas y cambios, es una figura bastante representativa: José Pemartín y Sanjuán. Es un “señorito andaluz”, por tanto, con medios abundantes, pero de notable formación intelectual y filosófica: culto, escritor y activista. Hizo de catalizador de las diversas corrientes ideológicas y políticas del momento. Precisamente, su formación amplia y al corriente de los movimientos filosóficos, científicos y políticos de Europa, fue lo que, al final, le hizo enfrentarse al franquismo y luchar contra la permanencia del dictador.

Los factores que dieron a Pemartín fisonomía propia fueron éstos. En primer lugar, su catolicismo tridentino que le llevó a rechazar la ideología de la Ilustración con sus consecuencias de libertad, igualitarismo, democracia, etc. Pero esto le llevó también a rechazar el absolutismo del Estado que se imponía en el fascismo.

* Profesor Emérito de la Facultad de Filosofía de la UNED.

En segundo lugar, su inalterable convicción de que la monarquía era la forma definitiva del Estado. Esto le llevó paradójicamente a enfrentarse con el carlismo porque éste postulaba una monarquía ciegamente tradicionalista y trasnochada, incapaz de evolucionar y adaptarse a los tiempos modernos. Pero esa misma convicción le llevó, lógicamente, a rechazar la permanencia de Franco en el poder. Para él la forma definitiva del Estado era la monarquía cuya imagen más valiosa fue la de los Austrias.

En tercer lugar, su relativa apertura intelectual que le llevó a conectar con la filosofía y las corrientes intelectuales de Europa: el vitalismo de Bergson, la fenomenología, la neoescolástica de Lovaina y, sobre todo, la filosofía de la ciencia y la sociología. Todos estos elementos eran la base ideológica que traían prosperidad y orden a Europa y que era preciso inyectar en España. Aunque también, en este orden de cosas, se enfrentó al positivismo y materialismo, tan en boga en Europa, que negaban la trascendencia y, en consecuencia, dejaban inerte al hombre y a la sociedad. Precisamente esa exaltación del materialismo, la técnica y el positivismo, negando los valores trascendentes, fue lo que abocó a Europa a la estrechez de los nacionalismos reaccionarios y, en consecuencia, a las guerras mundiales.

Uno de los valores que más destacan en esta obra de Castro es que supera esa visión del franquismo como algo cerrado sobre sí mismo sin relación a los fenómenos sociales e históricos que le rodearon. Y así, descubre las raíces y relaciones de éste, primero, con la inmediata etapa anterior de la historia de España; y segundo, con los movimientos intelectuales y políticos de la Europa en ese momento.

Respecto al primer punto, las ideas políticas, económicas y educativas del franquismo fueron plasmándose ya en la dictadura de Primo de Rivera, por cierto, pariente lejano de Pemartín. Incluso esas ideas venían gestándose desde comienzos del siglo anterior. El conjunto de esas ideas conjugaba tradicionalismo y modernidad, reaccionando contra la racionalidad crítica, heredera de la Ilustración. Pero reivindicaba, a su vez, una racionalidad instrumental, en términos de eficacia, que hacía compatible con una interiorización de los valores religiosos del catolicismo. Y así construía el cauce adecuado del progreso de España.

Con esta apertura a la racionalidad instrumental y admitiendo por tanto las conquistas tecnocientíficas del mundo moderno, no era posible volver al Antiguo Régimen. Por eso Pemartín desechó el carlismo y las posturas intransigentes como la del Cardenal Segura. Pemartín promovió la síntesis entre una defensa

de la razón instrumental inherente a los avances de la técnica y del capitalismo y su subordinación a los contenidos y fines marcados por el catolicismo tradicional, tales como el caballero cristiano, la familia tradicional, etc. Justamente, en esta misma postura, coincidirán luego tanto la mentalidad del Opus Dei, como también la de Acción Católica de los Propagandistas. Eran distintos matices en una mentalidad común.

Con respecto al segundo punto que es la relación de la configuración de la derecha reaccionaria con los movimientos afines europeos, cabe distinguir dos planos, el político y el intelectual y científico. En el primero, hay que destacar el punto de mira con que el nuevo Estado miraba al fascismo como modelo a imitar, porque imponía una concepción unilateral y suprema del Estado. Este hacía frente así a los desmanes del igualitarismo, democratismo y comunismo. Pero con algunos retoques por parte de España. La Falange trató de encarnar un “fascismo católico” que aceptaba los postulados del fascismo italiano, pero con una salvedad. Que el Estado no tenía la suprema autoridad, sino que ésta debiera estar inspirada en el catolicismo como supremo referente que mantenía la jerarquía y el orden de las instituciones.

Esto le daba pie a Pemartín a abrirse al autoritarismo moderno representado por el fascismo. El catolicismo, de fondo, impedía la sacralización del Estado, contra el fascismo puro. Pero a ese catolicismo, Pemartín no le dio el último valor, porque su obra principal *¿Qué es lo nuevo?* no es una defensa del derecho público cristiano y de los valores humanos frente a los totalitarismos. Más bien utilizó el catolicismo como instrumento para domesticar en cierto modo al fascismo; y así, hacer de éste una técnica adecuada para defender los valores de la patria.

En definitiva, para Pemartín, en la línea de sus afines Pemán, Maeztu, Calvo Sotelo, etc., el ideal político de España, en ese momento, era dar cobertura ideológica al proyecto de consolidación de un Estado contrarrevolucionario que se miraba en el espejo del fascismo italiano y cuyos objetivos eran: defender el corporativismo, movilizar las masas por vía del nacionalismo y mantener un ejecutivo fuerte, como dice el propio Castro.

Punto importante a tratar en esta configuración del pensamiento de Pemartín es su filosofía y el papel que esta juega tanto en su idiosincrasia, como en su proyección política. La actividad filosófica de Pemartín estuvo abierta no solo a los filósofos de la Escuela de Madrid, como Ortega, Zubiri, Marías, etc., sino

que empatizó igualmente con la filosofía europea que conocía “in situ” por haber estudiado en centros europeos. Y así el vitalismo de Bergson, la fenomenología y la neoescolástica de Lovaina, los conocía perfectamente. Pero sobre todo compartió y estuvo al día en las reflexiones de la ciencia, en especial, la física contemporánea en diálogo con la modernidad y en el progreso de las ciencias sociales y la epistemología histórica de Bachelard. Conociendo todo esto, tomó lo necesario para afianzar tanto el proyecto reaccionario interno de la España Franquista como la visión de la sociedad y la proyección española de la Hispanidad. Este último punto lo desarrolló en armonía con el pensamiento socialista del primer Maeztu.

Pemartín intentó captar los adelantos científicos, técnicos y económicos de la modernidad ilustrada haciéndolos compatibles y fundamentándolos en una concepción católica conservadora y con base escolástica. De este modo, optaba por el primado de la realidad frente al primado del conocimiento que había venido imponiéndose desde Descartes. Esta posición se avenía mejor con los hallazgos de la física cuántica.

Justamente su citado libro más importante *¿Qué es lo nuevo?*, es una ontología influida por Bergson y la filosofía de la ciencia. Lleva en ella una línea ofensiva contra el positivismo ciego que permanece a nivel de los puros hechos sin levantar el vuelo. Y, precisamente en este punto, defiende también la fundamentación ontológica de la ciencia y el desarrollo científico desde bases aristotélico-tomistas y en contra una vez más de la modernidad cartesiana e ilustrada.

Su punto de partida es una consideración dinámica de la realidad que trata de superar la ontología estática y dualista, buscando en la temporalidad una salida hacia la trascendencia y la intervención divina de la historia. Y, al mismo tiempo, rescata a la persona humana de la deshumanización y el cientificismo modernos. A su vez, en esa ontología del tiempo, funda su alta política de configuración del nacional-catolicismo español inserto en el nacionalismo reaccionario europeo, en especial en el fascismo italiano. Todo este pensamiento, de relativo alto vuelo y política consecuente, no le impidió ser el brazo derecho del franquismo para la depuración del profesorado universitario y de enseñanza media. Aunque también es verdad que el plan de filosofía del Bachillerato lo supo poner a la altura de los tiempos.

En síntesis, Álvaro Castro aborda con toda solvencia la gestación de la ideología nacional-católica de Pemartín en el contexto de la España franquista. Profundiza en la crisis de la razón moderna y la legitimación de la dictadura franquista.

Después, sitúa a Pemartín en el espacio contrarrevolucionario de la derecha española y su enfrentamiento con la Segunda República. A continuación, describe largo y tendido la guerra civil y el fascismo intensivo. Y, por último, aborda la postura de Pemartín en el monarquismo antifranquista de la postguerra en el contexto de la reinvencción nacional-católica.

Es esta una obra excelente que aporta una nueva y enriquecedora perspectiva de ese período convulsivo y trascendental de la historia de España y ello desde una escrupulosa objetividad y un tratamiento exhaustivo de las fuentes.

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0



Carlos GÓMEZ SÁNCHEZ. *Freud y su obra. Génesis y constitución de la Teoría Psicoanalítica*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2015, 384 pp.

Yashiro Díaz Rivera*

Es preciso rescatar en un texto la historia de la génesis y constitución del psicoanálisis. Esta obra recoge datos historiográficos, interpretativos y filosóficos que cimentaron el edificio psicoanalítico desde sus orígenes. Para ello, el autor no hace mero uso de una lista cronológica de hechos; más bien redacta y, a la vez, permite que el lector construya el escenario propicio de los sucesos que llevaron a esta construcción del psicoanálisis. Esto se logra a través del exquisito uso de la prosa literaria.

El primer capítulo, *Los años de formación y el nacimiento del Psicoanálisis (1856-1900)*, más que una reseña biográfica de Sigmund Freud, es una descripción e interpretación de los eventos imprescindibles en la vida de Freud que repercutieron, de una u otra forma, en la construcción del edificio psicoanalítico. Estos eventos de su primera infancia que quedaron impresos en Freud fueron: la peculiaridad de su genograma familiar, su vinculación al judaísmo y su separación de su pueblo natal. Luego, el autor narra el período de formación profesional y su dicotomía entre dos paradigmas: el positivista y el humanista. En cuanto a su vida profesional, hubo dos grandes eventos que marcaron al padre del psicoanálisis: por un lado, su estudio con la cocaína marcó un revés a su carrera; por el otro lado, su encuentro con Jean-Martin Charcot le permitió desarrollar su método diagnóstico y terapéutico centrado en la asociación libre de las ideas. Este último lo logra describir en *Estudios sobre la Histeria* (1985). El apartado que trata sobre esta obra detalla cómo Freud fue desarrollando la génesis de conceptos que permanecen en la actualidad: histeria de conversión, mecanismo de defensa, el trauma psíquico. En este primer capítulo se narra la experiencia de Freud con pacientes que rememoran la edificación del psicoanálisis: el caso de Ana O. y el caso de Elizabeth von R.

* Estudiante del Máster en Filosofía Teórica y Práctica, UNED, Madrid. E-mail: ydiaz102@alumno.uned.es. Apdo. postal 0819-04801 Ciudad de Panamá

Los pilares del edificio psicoanalítico (1900-1914) es el segundo capítulo de la obra del doctor Gómez. Este capítulo muestra cómo se fundamenta la macroestructura del psicoanálisis, una corriente que se abre paso en medio del fuerte influjo del positivismo lógico. Dos obras cimentan la arquitectura de este “edificio psicoanalítico”: *La interpretación de los sueños (1900)* y *Tres ensayos para una teoría sexual (1905)*. Es preciso remontarnos a este segundo capítulo que explica, desde su peculiar narrativa literaria, la tesis del contenido manifiesto como deformación del contenido latente del sueño en fases procesales. También, nos aproxima a la descripción del aparato psíquico y su división en los sistemas preconsciente-consciente e inconsciente. Más que un tratado psicoanalítico, esta obra construye el origen de la teoría psicoanalítica desde una narrativa de aspectos fundamentales en la vida de Freud, incluyendo sueños que fueron develados por el mismo Freud, en su momento: El sueño del tío José, la inyección de Irma, con Wagner en la ópera. Luego, concede todo un apartado del segundo capítulo para *Tres ensayos para una teoría sexual (1905)*, obra que fundamenta conceptos imprescindibles en la teoría psicoanalítica, y que le valieron a Freud un rechazo por parte de la comunidad científica y civil de su época. Aquí se detalla la primera teoría de las pulsiones que brota de la sexualidad infantil. También relata en este apartado las fases de la evolución libidinal en el niño y su vínculo con pulsiones de autoconservación y pulsiones sexuales. Termina este capítulo con los historiales clínicos que cimentaron esta teorías de las pulsiones.

El tercer capítulo trata sobre la *Reformulación de la teoría de las pulsiones y de la tópica (1914-1924)*. Este capítulo se va desarrollando a través de apartados que comprenden densas obras de Freud: el concepto de narcisismo y sublimación se detalla en el apartado que hace alusión a la obra de Freud, la *Introducción al narcisismo (1914)*; en *Duelo y Melancolía (1915)* precisa lo concerniente a la identificación, la pérdida del objeto con que se identifica, el autoreproche y la génesis de la melancolía que podría llevar al suicidio; *Más allá del principio de placer (1920)* retoma una segunda teoría de las pulsiones en aquellas de conservación (Eros) y la de destrucción (Tánatos); en el apartado sobre *El Yo y el Ello (1923)*, el autor rescata el desarrollo de temas importantes en el psicoanálisis freudiano, interpretados en el desarrollo de obras de Freud: las instancias de la segunda tópica (el Id, el Yo y el Superyó), el sentimiento de culpabilidad expreso en el carácter punitivo del superyó que se observa en la *Disolución del complejo de Edipo (1924)* y la angustia de castración. Termina este apartado con la descripción del masoquismo del Superyó, a través de la de-sexualización, superación del Edipo y sublimación, y del el masoquismo del Yo a través de la

re-sexualización y despertar del Edipo, todo ello en un apartado del capítulo III que refiere la obra de Freud: *El Problema económico del masoquismo* (1924).

El cuarto capítulo detalla un período de la vida de Freud entre 1924 a 1939, donde vuelve la mirada hacia las explicaciones culturales, apartando la vista de la clínica. Sin embargo, realiza aportes al psicoanálisis, tales como la teoría de la sexualidad femenina, la nueva teoría de la angustia y la revisión de las relaciones psicosis-neurosis-perversiones. Manteniendo la metodología del autor, se describe este capítulo IV denominado *Revisiones y recapitulaciones (1924-1939)* a través de la descripción y referencia a obras de Freud: *Inhibición, síntoma y angustia* (1925), *Lo siniestro* (1919), *La pérdida de la realidad en la neurosis y en la psicosis* (1924), *Fetichismo* (1927) y la *Escisión del yo en el proceso de defensa* (1938). Termina este capítulo con aspectos relacionados al método analítico y sus repercusiones epistemológicas.

El quinto y último capítulo sigue el modelo de narración biográfico y fundacional del edificio psicoanalítico, esta vez con una correspondencia socio-cultural. Se extrapola toda explicación psicoanalítica de un individuo, a la sociedad. Es una condensación descriptiva de las obras de Freud que refieren aspectos relacionados a *El Malestar en la Cultura* (1930) y crítica a la religión en *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas* (1907) y *Tótem y Tabú* (1913).

Encontramos en la obra de Carlos Gómez un interesante método narrativo que condensa algunas obras de Freud en aras de describir la génesis y construcción de la teoría psicoanalítica, precisando la vida de Sigmund Freud, más allá de una biografía.

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0



Francisco LEÓN FLORIDO, *1277: La condena de la filosofía. Edición del Syllabus del obispo Tempier en la Universidad de París*, Madrid, Guillermo Escolar editor, 2018, 125 pp.

*Leopoldo José Prieto López**

No es la primera vez que Francisco León, profesor titular de Historia de la filosofía medieval de la UCM, escribe sobre las condenas teológicas de la filosofía en el siglo XIII. León es, sin duda, uno de los especialistas en lengua española más reconocidos hoy en filosofía medieval, sobre todo en el periodo bajomedieval y más en particular en aquellas tensiones doctrinales surgidas entre los teólogos de orientación agustiniana y franciscana y aquellos inquietantes *philosophi* aristotelizantes que reivindicaban para la naciente disciplina filosófica (nacida en realidad tras la recepción del aristotelismo físico y metafísico) una creciente autonomía. Como dice el propio León, a una inicial recepción de los textos aristotélicos en las universidades bajomedievales, que permitió a los teólogos elaborar explicaciones racionales tanto del mundo natural como de la realidad divina, «siguieron una serie de enfrentamientos, inicialmente larvados, a lo largo del siglo XIII entre teólogos y maestros en artes, filósofos agustinianos y naturalistas aristotélico-averroístas o las órdenes mendicantes dominica y franciscana» (2018: 7). Tales enfrentamientos condujeron a una serie de pronunciamientos magisteriales y a las condenas de determinadas tesis más o menos aristotélicas (o, más exactamente, *aristotelizantes*). Entre dichas condenas fue paradigmática la del obispo de París, Étienne Tempier, el 7 de marzo de 1277, que León estudia con detenimiento en este libro. En esta coyuntura de crecientes tensiones doctrinales, «después de la condenación de 1277, los teólogos del final de siglo experimentaron las dificultades a las que había conducido la aceptación de Aristóteles» (2018: 12). En otras palabras, podemos decir con Gilson que «tras una corta luna de miel, teología y filosofía creen advertir que su boda había sido un error» (2018: 12).

* Departamento de Humanidades, Universidad Francisco de Vitoria (UFV). Ctra. M-515 Pozuelo-Majadahonda Km 1.800, 28223, Pozuelo de Alarcón (Madrid) leopoldojose.prieto@ufv.es. <https://orcid.org/0000-0002-0990-6445>

La competencia de Francisco León en este campo de investigación está acreditada, entre otras, por las siguientes obras: «La controversia entre filósofos y teólogos, en el pensamiento de Duns Escoto» (2008a: 53-77); «La influencia de la condena universitaria de 1277 en el pensamiento de Juan Duns Escoto» (2008b: 143-176); «La censura académica y los límites de la libertad en la universidad medieval. En torno a las consecuencias de la condena de 1277» (2014: 121-146).

La estructura de la obra que reseñamos consta de dos partes. La primera es un detallado *Estudio introductorio* en el que, además de algunas cuestiones historiográficas, se informa de las cuestiones en litigio entre los teólogos agustinianos y los *philosophi* o maestros en artes. En concreto, el *Estudio introductorio* aborda las siguientes cuestiones: 1. La historiografía de la condena de 1277 (2018: 9-16); 2. Los límites de la censura (2018: 17-24); 3. Algunas conclusiones sobre el debate (2018: 24-30), donde, a su vez, se trata de: a) La persistencia del aristotelismo, b) El papel de los teólogos, c) Los maestros en artes y la represión eclesial, d) La influencia estructural y filosófica de las doctrinas de los artistas; 4. De los dialécticos a los aristotélicos (2018: 30-34); 5. Primeras condenas de Aristóteles (2018: 34-40); 6. Los decretos del obispo Tempier de 1270 y 1277 (2018: 40-46); 7. El uso metódico de la doctrina de la doble verdad (2018: 46-50); 8. La unidad del intelecto y la inmortalidad del alma (2018: 50-52); 9. La cuestión del poder de Dios (2018: 52-53); 10. La nueva filosofía natural (2018: 53-59); 11. La ética de la vida filosófica (2018: 60-63); 12. Después de la condena (2018: 63-67); 13. Actitud de la escuela franciscana (2018: 68-71); 13. Reacciones contrarias a la condena (2018: 71-76). El *Estudio introductorio* se cierra con una bibliografía detallada y al día (2018: 76-81), aunque incluyendo obras clásicas de referencia inexcusable, como las de Heinrich Denifle, Pierre Duhem, Pierre Mandonnet, Ferdinand van Steenberghen, etc.

La segunda parte del libro, más breve, contiene el *texto bilingüe latino-español de las condenas* (2018: 83-123), integrado, a su vez, por la carta del obispo Étienne Tempier de justificación de las mismas (*Epistola scripta a Stephano Episcopo Parisiensi anno 1277* / Epístola escrita por el obispo Esteban de París en 1277, 2018: 83-87) y la relación en segundo lugar de las 219 tesis condenadas (*Explicit Epistola. Sequuntur errores annotati in rotulo* / Artículos condenados por el obispo Esteban de París en 1277, 2018: 88-123).

Creemos que esta obra que reseñamos constituye un valioso trabajo científico que, como tal, resultará fundamental para las futuras investigaciones de aquel momento crucial de 1277 en el que, a la vez que se ponía de manifiesto

una profunda crisis teológica, se impulsaba el pensamiento bajomedieval por los caminos del *nominalismo* (una nueva noética), del *voluntarismo* (una nueva antropología y ética), de una *nueva ciencia natural*, del *fideísmo* y *misticismo* (una nueva orientación de la relación razón-fe); en definitiva, por aquellos caminos que en un lento pero imparable movimiento conducirán a la modernidad filosófica.

Como resulta de una atenta lectura, la edición del libro ha sido muy cuidada. Quien escribe estas líneas solo ha podido detectar una errata en una palabra por lo demás extranjera (en concreto, un vocablo italiano que incluye una doble consonante, en 2018: 40, nota 57, diciendo Quarachi, donde debería decir Quaracchi) y la omisión del deseable espacio en la expresión latina *preterneccessarie* (en lugar de *preter neccessarie*, en 2018: 90, nota 1, aunque es posible que en este caso se trate de una expresión tomada literalmente de la edición de D. Piché a la que se refiere León) (cf. Piché, 1999).

Un breve comentario merece el léxico latino del texto de las condenas. Sobre la fuente latina de las condenas advierte León que «por nuestra parte, hemos preferido remitirnos a la versión clásica del *Chartularium*» (2018: 8). Se trata, en efecto, del *Chartularium Universitatis Parisiensis* (Denifle-Châtelain, 1889: 543-558), que León sigue fielmente, aunque «señalando en las notas las variaciones significativas introducidas en la edición de Piché» (2018: 8). En cualquier caso, creemos importante indicar que el léxico latino del *Chartularium Universitatis Parisiensis* se caracteriza por un aspecto vulgar, en clara evolución a la lengua vernácula correspondiente, como se constata en otros textos latinos de la Baja Edad Media. Este estilo vulgar del *Chartularium* fue corregido por Pierre Mandonnet con un latín más clásico, sintácticamente impecable, en su edición de las condenas de 1277 (Mandonnet, 1908: 175-191). León, en cambio, ha preferido el rigor crítico-textual, que le ha llevado a reproducir el tenor literal del *Chartularium*, en lugar de reproducir el texto latino de la edición de Mandonnet. Algunos ejemplos de estas expresiones latinas populares del *Chartularium* que León reproduce con rigor crítico en la segunda parte del libro son los siguientes: *condempnati* (en lugar de *condemnati*), *dampnatos* (en lugar de *damnatos*); *sompnus* (en lugar de *somnus*); *nichil* (en vez de *nihil*); *fantasmatibus* (en lugar de *phantasmatibus*); *eternitatis* (en lugar de *aeternitatis*) y en general todas las palabras que incluyen el grupo vocálico *ae*, que ahora se contrae en *e* (así, *materie* en lugar de *materiae*, *hereticum* en lugar de *haereticum*, *intelligentie* en lugar de *intelligentiae*, *adhesionis* en lugar de *adhaesionis*; *equalitatem* en lugar de *aequalitatem*; *preter* en lugar de *praeter*; *evum* en lugar de *aevum*; *questionis* en lugar de *quaestionis*, etc.); *celum* (en lugar de *coelum*) e igualmente todos los grupos *oe* se simplifican en *e* (así,

celesti en lugar de *coelesti*, *celestia* y *celestibus* en lugar de *coelestia* y *coelestibus*); *diffinitione* (en lugar de *definitione*); *defformitatem* (en lugar de *deformitatem*), etc., etc.

Desde el punto de vista del contenido resulta mejorable quizás la referencia al motivo de discordancia entre griegos y latinos a propósito de la procesión de la tercera Persona de Trinidad, el Espíritu Santo. El texto afirma, en efecto: «que el Espíritu Santo no procede del Hijo, sino del Padre (frente la tesis ortodoxa del *Filioque*)» (2018: 34). En realidad el motivo de controversia está en que mientras los griegos afirmaban que el Espíritu Santo procede «del Padre y del Hijo» (*a Patre Filioque*), los latinos, siempre más lógicos, afirmaban que la procesión del Espíritu Santo es del Padre *por medio del Hijo* (*a Patre per Filium*). Pero pasemos ahora a hacer una sucinta exposición de algunos aspectos del contenido del libro.

Limitándonos ya al *Estudio introductorio*, querríamos comentar algunos elementos de las controversias teológicas que provocaron las condenas del arzobispo de París, sobre los que León ha llamado oportunamente la atención. En particular, querríamos referirnos a las cuestiones de: 1) el conflicto de las Facultades de teología y artes (filosofía); 2) la unidad del intelecto e inmortalidad del alma; 3) la omnipotencia divina (absoluta y ordenada); 4) y, finalmente, la nueva filosofía natural y *el impetus*.

1) Sobre el conflicto entre las Facultades de Teología y de Artes (filosofía), León recoge dos interesantes opiniones que contrastan entre sí. Por un lado, J. E. Murdoch (Murdoch, 1975: 271-348) llama la atención sobre el carácter unitario de la actividad intelectual medieval en dos sentidos: a) entre teología y filosofía se da una cierta unidad, porque en la Edad Media ambas ciencias «partían de un tronco común, que es la enseñanza en artes, que impregna filosóficamente todas las disciplinas», a la vez que «los métodos de enseñanza [...] son comunes a todas ellas», de manera que «hay muchos factores que corroboran la naturaleza filosófica que tenía la teología en la Edad Media tardía» (2018: 20). Así, «mucho de la mejor –de hecho la mejor– filosofía fue hecha por teólogos y en sus obras teológicas (Escoto, Ockham y Roberto Holkot), por ejemplo» (Murdoch, 1975: 274). De otro, J. Domanski afirma que

durante la Edad Media filosofía y teología se van separando, pero hay que distinguir entre una teología de lo sobrenatural, que se enseñaba en las facultades de teología bajo el nombre de *sacra pagina*, y una teología natural que remite a la teología aristotélica, una de las ciencias teóricas, junto a la

física y la matemática, y que, por tanto, puede identificarse con la metafísica (2018: 21).

La separación aludida por Domanski es más la pretensión de una creciente autonomización de la filosofía frente a la teología sobrenatural que una ruptura. En realidad, una ruptura propiamente dicha solo aparece a mediados del siglo XIV de la mano de Ockham, en quien el *credo* y el *scio* están llegando a una disociación, intensificada en el interior de la escuela ockamista con el *credo quia absurdum* de Lutero, que se inspira en una expresión del autor eclesiástico Tertuliano, y que de algún modo resulta ratificada por el desarrollo del fideísmo y misticismo que se insinúan en no pocos autores de la llamada devotio moderna.

2) En cuanto a la unidad del intelecto y la inmortalidad del alma el syllabus de Tempier creía ver en algunas tesis condenadas un *monopsiquismo* que afirmaría «la unidad del intelecto para toda la humanidad» (2018: 50), lo que pondría en peligro las verdades de la individualidad del alma, de su inmortalidad y de la responsabilidad moral de la persona humana por sus acciones (2018: 51). Una confusa interpretación desde Alejandro de Afrodisia, que hizo fortuna entre los árabes, llevó a la confusión de la doctrina aristotélica del intelecto agente (*nous poietikós*) y del paciente (*nous pathetikós*) y a su indebida interpretación en clave no ya antropológica, sino teológica. Así, Avicena afirmó la existencia de un único intelecto agente, identificado con el divino, del que participarían los hombres por medio de una suerte de iluminación. Posteriormente, Averroes, parece haber sostenido la existencia de un único intelecto paciente para todos los hombres, lo que comprometería la existencia del alma individual. Contra estas ideas se había pronunciado ya Tomás de Aquino en su *De unitate intellectus* contra *averroistas*. Las tesis 130 (*Quod intellectus humanus est aeternus, quia est a causa eodem modo semper se habente, et quia non habet materiam, per quam prius sit in potentiaquam in actu*) y 131 (*Quod intellectus speculativus simpliciter est aeternus et incorruptibilis; respectu vero huius hominis corrumpitur corruptis phantasmatis in eo*), según la numeración de Mandonnet, dan buena idea tanto de las extrapolaciones árabes (eternidad del intelecto humano así como mortalidad de aquel intelecto relacionado con las imágenes, es decir, del intelecto paciente) como del grado de confusión reinante en el siglo XIII sobre las interpretaciones de la doctrina aristotélica del intelecto agente y paciente.

3) Uno de los elementos doctrinales que surgen con más fuerza a partir del decreto de Tempier es el del poder de Dios o del alcance de la omnipotencia divina. Sin embargo, dice León,

la defensa de la omnipotencia divina que se trasluce a través de un buen número de artículos no tiene más que forma negativa, lo que le da cierto aire superficial. Se trata, en efecto, no de definir positivamente la esencia del poder de Dios, sino de rechazar que se cuestione que Dios pueda hacer eso o aquello», de manera que «la simple expresión ‘Dios no puede’ (*Deus non potest*) parece resultar herética por sí misma para los teólogos, que tenían probablemente buenas razones para temer que la metafísica necesarista pretendiera presentarse como un sistema autosuficiente sin precisar de la intervención de la voluntad divina (2018: 52).

De este modo, «los teólogos se opusieron a cualquier restricción al poder de Dios para intervenir en el orden de las causas naturales» (2018: 52). Más aún, exaltando la eficacia de la omnipotencia divina, terminaron reivindicado para Dios, Causa primera, la virtualidad propia de las causas segundas, como parece desprenderse de la tesis 63 (según Mandonnet): «Dios no puede producir el efecto de una causa segunda sin la causa segunda misma». En ella se apoya Ockham cuando afirma: «en este artículo (a saber, creo en Dios Padre omnipotente) se funda aquella famosa proposición de los teólogos: lo que Dios puede mediante las causas segundas, puede también producirlo y conservarlo inmediatamente sin ellas» (*In illo articulo, scilicet, credo in Deum Patrem omnipotentem, fundatur illa propositio famosa theologorum: Quicquid Deus producit mediantibus causis secundis, potest immediate sine illis producere et conservare*) (2018: 53).

De aquí, como los estudiosos han mostrado, solo hay un paso a la idea del genio maligno cartesiano. En efecto, según Ockham Dios puede causar inmediatamente un conocimiento en ausencia del objeto (e incluso no existiendo este) que de ordinario produce en el cognoscente la percepción de dicho objeto. Ockham afirmará, por ello, que «el conocimiento intuitivo, tanto sensitivo como intelectual, puede ser de la cosa no existente». De este modo, esta peculiar teología de la omnipotencia divina hace posible que

se pase del *objeto existente y presente* al *objeto simplemente existente, pero ausente* y de ahí, finalmente, al *objeto no existente* en un movimiento de transición de la eficiencia del objeto (causa segunda) sobre el sujeto cognoscente a la eficiencia inmediata de la omnipotente voluntad divina (Causa primera) sin la existencia del objeto (Prieto, 2016: 54-55).

La idea de la *deceptio* de la cual de algún modo el mismo Dios puede ser causa, deviniendo así un Deus *deceptor*, está a las puertas.

4) Finalmente, uno de los campos donde el argumento de *potentia Dei absoluta* tuvo un efecto mayor fue en la filosofía natural, donde ciertas nociones (particularmente las de *vacío* y de *infinito*), consideradas insostenibles o contradictorias en el marco conceptual aristotélico precedente, fueron reconsideradas y admitidas a la luz de la nueva teología de la omnipotencia divina. León afirma que «pese a la ausencia de intención de intervenir en el debate científico, no cabe duda de que la condena parisina supuso un fuerte respaldo para los críticos de ciertos aspectos de la física aristotélica» (2018: 54). En cualquier caso, podemos afirmar que la victoria sobre Aristóteles al readmitir las ideas de *vacío* e *infinito* fue en buena medida posibilitada apelando al argumento de *potentia Dei absoluta*, de manera que las condenas de Tempier tuvieron un efecto cierto en este sentido. En particular, las tesis 34 (referida indirectamente al infinito) y la 49 (sobre el vacío) transformaban profundamente la física aristotélica y obligaban a los *philosophi* parisienses a fundar sobre nuevas bases la filosofía del lugar y del movimiento local, a la vez que posibilitaban un concepto de movimiento, más en consonancia con las ideas antiaristotélicas entonces en boga, lo que conducirá posteriormente al concepto de *impetus* como *cualidad impresa* en el móvil que perdura (incluso perpetuamente en el caso de los cuerpos celestes) en su movimiento de translación.

En resumen, el libro de Francisco León constituye un trabajo de indudable calidad científica tanto por el acercamiento crítico-literario al argumento de las condenas parisinas de 1277, como por la competencia demostrada por el autor en el tratamiento de las grandes cuestiones suscitadas en aquellas condenas eclesíásticas, paradigma de las crecientes dificultades surgidas en la relación entre filosofía y teología en el contexto de la nueva orientación nominalista de la filosofía y de la ciencia en la baja Edad Media.

Referencias bibliográficas

- DENIFLE, H.-CHÂTELAIN, E. (1889). *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. I, Parisiis: ex typis Fratrum Delalain.
- LEÓN, F. (2008a). «La controversia entre filósofos y teólogos, en el pensamiento de Duns Escoto», *Augustinus*, 200-201, 53-77.
- LEÓN, F. (2008b). «La influencia de la condena universitaria de 1277 en el pensamiento de Juan Duns Escoto», *Verdad y vida*, 251-252, 143-176.
- LEÓN, F. (2014). «La censura académica y los límites de la libertad en la universidad medieval. En torno a las consecuencias de la condena de 1277», *Ciencia Tomista*, 53, 121-146.
- MANDONNET, P. (1908). *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, vol. II, Louvain: Institut Supérieur de Philosophie de l'Université, 175-191.
- MURDOCH, J. E. (1975). «From Social into Intellectual Factors: An Aspect of the Unitary Character of Late Medieval Learning», en J. E. Murdoch-E. D. Sylla (eds.), *The Cultural Context of Medieval Learning. Proceedings of the First International Colloquium on Philosophy, Science, and Theology in the Middle Ages*, Dordrecht: Reidel, 271-348.
- PICHÉ, D. (1999). *La condamnation parisienne de 1277*. Nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire par D. Piché, avec la collaboration de Claude Lafleur, Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
- PRIETO, L. (2016). «Ockham, Suárez y Descartes: transición de las noéticas tardomedievales a la filosofía moderna». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 33/1, 33-57.
- Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0



Urbano FERRER y Sergio SÁNCHEZ-MIGALLÓN, *La ética de Edmund Husserl*, Sevilla, Thémata, 2018 (2ª ed.), 272 pp.

*Adrian Bueno Junquero**

La indisponibilidad de muchos de los textos escritos de Edmund Husserl puede tildarse ya de fenómeno histórico. El creciente interés en editar y traducir aquellos escritos que permanecieron en la sombra durante el siglo XX sustituye el estereotipo solipsista y reduccionista sobre la fenomenología de Husserl por una intención encaminada a mostrar la naturaleza de los problemas filosóficos que dieron lugar a la prometida fenomenología genética. No cabe duda alguna que la obra reseñada cumple cabalmente con los caracteres de este último tipo de aportaciones. A propósito de la edición del volumen XLII de la *Husserliana* sobre la fenomenología de la ética tardía (*die späte Ethik*) y debido al considerable éxito de la primera edición publicada en 2011, ciertamente se ha pretendido enfatizar a lo largo de la segunda versión en «la continuidad entre unos y otros análisis» (p. 11), dentro del marco de seis capítulos y un apéndice final dedicado a las relaciones entre la fenomenología y el apriorismo en la ética.

Tras dos escasas páginas dedicadas al prólogo de la nueva edición se inicia la investigación que vertebra el primer capítulo titulado «Introducción a la Filosofía de Husserl» (pp. 17-50). A través de un recorrido temático por la denominada *aventura intelectual* de Husserl –caracterizada por los rasgos socráticos de la «modestia y la radicalidad» (p. 17) que hallan su transformación en el afán «de no descansar hasta dar con los conocimientos que ante la propia mirada se presenten como seguros» (p. 19)–, se logra exponer con un rigor ineludible el itinerario material de los elementos nucleares del quehacer fenomenológico. Algunos ejemplos destacables son la definición de constitución en términos de «la formación del sentido de una verdad en nuestra conciencia» (p. 19) en términos de una tarea encaminada a «fijarse en la pura intencionalidad y en su objeto solo como dado a la vivencia» (p. 20), y sobre todo, el esclarecimiento del lugar de la

* Doctorando de Filosofía UNED, 70559, Stuttgart, Alemania. E-Mail: adrian.buenojunquero@gmail.com. Financiación: Beca Movilidad Santander (2018-2019)

subjetividad que sirva «para asegurar la verdad de los conocimientos» (p. 22). A través de las consideraciones más elementales que afectan al proceder metodológico de la fenomenología como descripción originaria se expone el *suelo* (*der Boden*) que servirá de fundamento a la reflexión sobre la ética. Y no generando una reflexión paralela, aislada de la *oeuvre* de Husserl, desconectada de la pretensión fundamental de su filosofía, sino más bien co-constituida en el denominado imperativo de una filosofía que se haga absolutamente responsable (pp. 21-22).

Con ánimo de cartografiar el imperativo ético de la fenomenología se muestra con una precisión íntegra, al mismo tiempo que con carácter divulgativo, el problema fundamental de la *intencionalidad* en la fenomenología temprana de Husserl (pp. 23-24). Ello sin olvidar la huida «de todo saber prestado, de toda asunción no probada» (p. 24) adquirida tras la actitud y reducción fenomenológicas. Frente a la tendencia moderna de ampararse en las interpretaciones que están *contenidas* en la conciencia, se muestra una interpretación de la conocida *reducción eidética* en términos de una penetración en la realidad, es decir, «una preocupada y esforzada búsqueda de su comprensión» (p. 27). A través de una serie de ejemplos se ofrece a el/la lector/a una visión ejemplar de las relaciones entre reducción eidética, intencionalidad y visión de esencias o visión esencial (*die Wesensschau*). Ello sin obviar la importancia para Husserl de combatir una lectura cimentada en el «subjetivismo en general» (p. 29), recordando la pretensión socrática de asumir la importancia de la radicalidad filosófica, ahora reconvertida en términos fenomenológicos, es decir, a través del carácter *leibhaftig* (*en persona*) como el único plano en el que «se vive la verdad en persona» (p. 31). A continuación se detallan algunos aspectos fundamentales relativos a los actos (pp. 34-35) en el seno de la evolución *eidética* que sufre la fenomenología temprana de las *Investigaciones Lógicas* hasta la denominada lógica *noético-noemática* (pp. 37-38) donde se expone el conocido «subsuelo genético y pasivo de la vida intencional» (pp. 40-49).

Una vez presentado el armazón material y terminológico que se ocupa de la constitución fenomenológica de la vivencia general del *conocer* (*das Erkennen*) en todas sus manifestaciones –intencionalidad, reducciones, estructura de los actos, etc.–, se presenta en un segundo capítulo titulado «El ideal de racionalidad práctica y la posibilidad de la ética objetiva» (pp. 51-84) una visión panorámica de la tarea fundamental de la ética fenomenológica: «alcanzar una comprensión radical de la vida humana y su mundo» (p. 51). A través de las consideraciones realizadas en el primer capítulo introductorio se incide en la elaboración de la denominada filosofía práctica desde las preocupaciones que atañen a las diferentes capas de

la racionalidad humana: «la estimativa y la práctica, y tanto individual como colectiva» (p. 52). Sin lugar a dudas nos hallamos ante el primero de los bloques fundamentales de la obra encaminado a mostrar la verdad racional como *telos* de «la vida humana auténtica y verdadera» (p. 54). Prueba de ello son los pormenorizados análisis de vida y razón (pp. 54-55) o los detallados problemas sobre la *ética como ciencia normativa y práctica* (pp. 57-58), siempre dentro de necesaria analogía entre la ética y la lógica pura –ampliamente desarrollada por Husserl en *Ética y teoría del valor* (1908-1914)–. En este contexto se hace plausible la necesidad de sugerir una fundamentación objetiva de las cuestiones éticas que permita mostrar la «racionalidad propia e intrínseca» (p. 56) de los actos estimativos y volitivos. Todo ello sin olvidar la parte formal y material de la axiología (p. 62) donde se visibilizan los predicados de valor y las denominadas situaciones de motivación (p. 75).

Como nos recuerdan los autores, es cierto que la propedéutica analógica permite trazar paralelismos entre la fundamentación de la lógica y la axiología dentro de la fenomenología de Husserl. Ello es posible en gran medida por los paralelismos existentes entre los principios axiológicos formales y los principios lógicos (pp. 75-80), a excepción de aquellas leyes relativas a las proposiciones axiológicas que entrañan «relaciones de altura entre valores o –en la versión noética– leyes formales de los actos del preferir y postergar» (p. 80). Tal y como se expone a continuación, su origen es sustancialmente sentimental «sin análogo ninguno en el dominio de los juicios» (p. 80). Ello es ostensible por ejemplo en las denominadas «leyes de adición» (p. 82) y su encaje psicológico en la propuesta de Franz Brentano ampliamente criticada por Husserl: «le reprocha el no haber distinguido los órdenes noético y óntico, es decir, el dominio de los actos y el de sus correlatos ontológicos» (p. 81).

Una consecuencia fundamental de la superación del principio de adición y en general de la influencia psicologista en la propuesta ética de Husserl es el desarrollo de un tercer capítulo titulado «Los actos valorativos y las cualidades de valor» (pp. 85-110). Tras el reconocimiento de la influencia brentaniana en la «unificación de todos los fenómenos de amor y odio» (p. 86) se muestra el carácter intencional de los actos valorativos o sentimentales (p. 87). Vale decir que no es una postura completamente afín a la de su maestro sino que mantiene una cierta distancia en la medida en que Brentano no reconoce la objetividad «del correlato de las vivencias tanto intelectivas como sentimentales» (p. 88). Debe reconocérseles a los autores el mérito de haber logrado incorporar a Max Scheler y su propuesta material de los valores como interlocutor principal en el

contexto de la tesis sobre «los actos valorativos como fundados en actos intelectivos» (pp. 90-92). A diferencia de Scheler, la propuesta de Husserl atribuye un papel importante a la constitución de los valores «como propiedades objetivas» (p. 89) desde sus principales componentes: actos sentimentales y «actos intelectivos que colaboren con ellos» (p. 89).

A través del hilo conductor que conecta las diferentes concepciones de Husserl sobre los actos valorativos es posible atender a su innegable evolución. La concepción primaria es de corte psicológico y se encuentra desarrollada en la obra de las *Investigaciones Lógicas*, según la cual, dicen los autores –en la línea de U. Melle–, «al acto sentimental no objetivante le falta un correlato propio» (p. 100). A continuación le sigue una posible segunda versión basada en los actos valorativos en términos de «apercepciones de diversos datos *hyléticos* en sí mismos no intencionales» (p. 101). Tal y como se muestra a continuación conviene añadir a esta visión que Husserl desarrolla en su texto *Ética y Teoría del Valor* una tercera concepción trascendental presentada en el proyecto de *Ideas I*, según la cual «los actos valorativos son tomas de posición no dóxicas» (p. 101). En las páginas que siguen el/la lector/a encontrará unas detalladas y cuidadas precisiones terminológicas en el epígrafe «La racionalidad axiológica como teleología de cumplimiento» (pp. 105-110), donde cuestiones como el cumplimiento de los «actos axiológicos y prácticos» (p. 106) o bien la «continuidad entre todos los actos» (p. 106) responsable de la mencionada analogía serán atendidas con una precisión única y una exposición holística que permitirá comprender sus vínculos con la «noción genérica de razón» (p. 108), esto es, con «la teleología de la razón en su alcance general y común» (p. 109).

Una vez completadas las reflexiones sobre los actos valorativos y estimativos se desarrolla un cuarto capítulo titulado «El querer práctico y el fin debido de la mejor vida posible» (pp. 111-130). En las primeras páginas se advierte del *telos* de las reflexiones allí planteadas: «Primero, desarrollar una axiología material formal; y, en segundo lugar, abrir el específico camino de la ética sobre el campo de la axiología» (p. 111). Frente a las escasas referencias de Husserl sobre la primera de las cuestiones, encontrará el/la lector/a en el presente capítulo unas detalladas investigaciones centradas en «las clases de actos sentimentales» (p. 112) –«actos simples (de amor y odio, diría su maestro)– y los actos de preferir y postergar» (p. 112)– o bien en «los actos de estimar existencial» (p. 113), sin olvidar, naturalmente, cómo «se fundan en sendos tipos de actos intelectivos» (p. 114). Le seguirán unas precisas reflexiones sobre «los actos del desear y los actos del querer» (pp. 116-118) que terminarán dando lugar a las «leyes práctico-formales

y la constitución de fines» (pp. 118-122). Es comprensible que los autores introduzcan un último epígrafe titulado «la ley moral fundamental y la mejor vida posible» (pp. 122-130), teniendo en cuenta que las leyes formales de los actos del querer y de los bienes prácticos deben hallarse complementadas por la dificultosa aunque loable tarea de aventurarse sobre «la ética (o práctica) material» (p. 131).

A propósito de una cita del Profesor Rodríguez Duplá se muestran algunos de los elementos propios de la reflexión ética que tildamos de *deberes*, como la responsabilidad de un hecho, la promesa o la potestad, y que se constituyen, no en los mismos valores, sino en determinados aspectos de la realidad misma (p. 130). Ello permite indagar en los fundamentos de la persona moral y su carácter «mayúsculo» (p. 131) siempre en el marco de su comparecencia «como dato fenomenológico y [...] en el ámbito y planteamiento precisamente moral» (p. 131). Así se inicia el capítulo más extenso de la obra titulado «Hacia la persona como sujeto libre y digno» (pp. 131-184). Para dar cuenta de esta dimensión fundamental de la constitución de la moralidad en el marco de la subjetividad se plantea un análisis sobre la concepción del yo en el itinerario de la fenomenología de Husserl (pp. 131-134). En este proceso tan complejo de «caracterización del yo» (p. 134) se halla una «estabilización que lo hace reconocible en su singularidad» (p. 134). Aquí interfiere directamente la noción de habitualidad y sus relaciones con «el yo-puedo como esfera de posibilidad de acciones» (pp. 137-146), donde inevitablemente debe atenderse, como señalan los autores, no solamente al yo-puedo como «consciente de las sensaciones que integran el cuerpo» (p. 138) —las conocidas «cinestesis» (p. 138)—, sino también al yo-puedo voluntario que remite en última instancia a la «atención» (p. 143), a la «libertad» (p. 144), y en definitiva, al «querer voluntario» (p. 145) a través de las capas activa y pasiva.

Encontrará el/la lector/a en este apartado una destacable heterogeneidad de elementos interconectados en reflexiones desplegadas sobre planos de actividad y pasividad que no rehúyen, en ningún caso, de la constatación que «el yo que es ya propiamente personal y libre» (p. 146). Acerca de los análisis sobre la libertad y el denominado «examen fenomenológico de la motivación» (pp. 146-147) debemos subrayar los precisos y acertados enfoques desplegados sobre la compleja cuestión de la «fuerza motivante» (p. 150) que nos empuja a orientarnos al mundo. Tal y como se sostiene en la obra, el sujeto libre no se relaciona con los objetos libremente a través de la causalidad sino de la motivación (p. 151). Más allá de las diferencias constatables entre la causalidad de la actitud naturalista y aquella relativa a la actitud personalista se pone especial énfasis en la *acuñación* de la noción de *motivación*, referida a este último tipo de causalidades, y erigida,

sobre «referencias intencionales de toda índole» (p. 153). Finalmente se presenta un último apartado sobre las diferencias entre «motivación activa y motivación pasiva» (pp. 157-166) que darán lugar al denominado «momento culminante de la motivación libre: la decisión» (p. 166). En las últimas páginas se encuentra ampliamente desarrollado el horizonte activo del querer en relación con el «pre-querer» (pp. 167-169), los elementos nucleares de la decisión (pp. 169-173), y en definitiva, para concluir, una exploración sucinta de «la persona en el centro temático de la acción» (pp. 173-184), donde se desarrollará la posibilidad del «fin ético universal» (p. 176) a través de «la motivación por un fin unitario omnicomprehensivo» (p. 176). No ha de olvidarse la ligera modificación sobre la conocida distinción diltheyiana entre el comprender (*verstehen*) y el explicar (*erklären*), erigida sobre una concepción de la comprensión que se adentra «directamente en lo singular como signo de la persona que se conduce por motivos» (p. 178), desde donde se tornan comprensibles los análisis sobre el «carácter y la personalidad» (p. 181) que configuran el ideal ético como general y también como «personal e individual» (p. 184).

Finalmente se desarrolla un sexto y último capítulo titulado «El ideal moral individual y la dimensión moral de la comunidad» (pp. 185-232), motivado por la necesidad de vincular la investigación sobre la fenomenología de la persona como sujeto moral con «la individualidad del ideal moral [...] la respectiva tarea moral; y el papel moral de lo comunitario» (p. 185). A diferencia de la concepción kantiana que sostiene una concepción universalista del deber moral, propone Husserl tomar en consideración el entramado biográfico que constituye la «estructura tendencial del propio carácter en todas sus facetas» (p. 186). En este punto no solamente se sitúan como interlocutores Kant y el neokantismo sino también advierten los autores del peligro de las «posibles intencionalidades que como horizonte o subsuelo –como vivencias inactuales– acaso le influyen inconscientemente» (p. 188). Así, adquirirá importancia el papel de la rectificación de dichas vivencias inactuales y deberá tener lugar, por consiguiente, una renovación interior que se concibe como «la tarea suprema de la ética» (p. 188) y que se sabe «tanto individual como colectiva» (p. 189), aunque siempre «personal» (p. 189). Ello se encuentra íntimamente conectado a la necesidad de establecerse en una moralidad verdadera a partir del «ideal y el deber individuales» (p. 190), dado que «en todo deber es necesaria la referencia al yo concreto como su sujeto» (p. 191). Ahora bien, naturalmente sería un error interpretar de esta afirmación que lo general debe desprenderse únicamente de lo individual. Por esta razón, se advierte a continuación que dicha concepción individual del deber encuentra

su auténtica expresión en la definición de la ética como «auténtica vocación de vida» (p. 192).

No cabe duda alguna que esta ruptura con la arbitrariedad o discrecionalidad de lo individual por encima de lo colectivo supone un distanciamiento considerable con respecto a la ética derivada del neokantismo. Precisamente porque la loable tarea de fundamentar una ética debe tomar en consideración el imperativo moral –el «haz tu mejor en sentido radical y omnicompreensivo» (p. 193)– también debe diseñarse en relación con el «verdadero y mejor yo de cada uno» (p. 193). A propósito del esclarecimiento moral del fundamento de la vocación auténtica de vida se traza un itinerario temático dirigido a esclarecer el rol que juega la intersubjetividad y las comunidades resultantes, teniendo en cuenta que «el mundo precede a los objetos presentes al conocimiento como horizonte común y fuente de sus referencias» (p. 195). Una de las consecuencias fundamentales que se derivan de la concepción husserliana de la subjetividad en términos de intersubjetividad trascendental es precisamente el carácter de alteridad que la diferencia de la noción del *mundo* (p. 195); únicamente cobra sentido para un yo que designa una alteridad y su *telos* es precisamente la tarea de «cómo en el yo puede constituirse un yo ajeno a su vez constituyente de sentido» (p. 196). Debido al riesgo de incurrir en un solipsismo insalvable resulta necesario destacar cuáles son los pasos que presenta Husserl para librarnos de esta constitución del yo otro en términos egológicos: «el llamado emparejamiento (*Parung*) con el propio yo, la modificación intencional de lo vivido, y la percepción del yo ajeno» (p. 202).

Tras la exposición de estos tres momentos se presenta una reflexión en trono a «La constitución de las unidades comunitarias como sujetos morales» (pp. 202-212), donde adquieren especial protagonismo las cuestiones de las «formaciones unitarias» (pp. 202-203), el sujeto comunitario en cuanto poseedor de «características de una auténtica persona moral» (p. 204) y el carácter axiológico de la comunidad, es decir, «su personalidad moral típica y peculiar» (p. 205). A todas estas cuestiones hay que sumarle las reflexiones finales sobre los actos comunicativos como elementos constitutivos de las «comunidades humanas como verdaderos sujetos morales» (p. 207), el papel que juegan el «amor» (p. 208) y la «comunidad familiar» (p. 209) en el complejo entramado de los actos «máximamente personalizados» (p. 210), sin olvidar «el origen y el desarrollo moral de las comunidades nacional y universal» (pp. 212-232). Todas ellas terminan por conformar el último capítulo de la obra e introducen el apéndice titulado «Visión panorámica y crítica de diversas doctrinas éticas» (pp. 233-250),

donde se desarrollan algunas reflexiones auxiliares relativas a la aprioridad de la ética en la historicidad de diversas propuestas filosóficas como el hedonismo (pp. 233-241) o bien la concepción matematizada de la ética (pp. 241-244), entre otras cuestiones relativas al empirismo extremo de Hume (pp. 244-246) o el apriorismo formal kantiano (pp. 246-250).

En suma, no cabe duda alguna que estas últimas cuestiones no solamente otorgan continuidad temática a las investigaciones previas sino que llenan de contenido muchos de los interrogantes presentes en las incógnitas previas al esclarecimiento activo y pasivo de la ética fenomenológica y su relación con la génesis histórica de las experiencias, tanto individuales como colectivas. Por ello se recomienda encarecidamente la lectura de uno de los libros referentes en habla hispana para comprender la ética fenomenológica de Husserl, vinculado, sin lugar a dudas, con aquellas aportaciones que han propiciado el surgimiento de una imagen nueva de la fenomenología y que preceden a las nuevas investigaciones que todavía están por llegar.

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0



César RUIZ SANJUÁN, *Historia y sistema en Marx. Hacia una teoría crítica del capitalismo*, Madrid: Siglo XXI, 2019, 400 pp.

*Ricardo Cueva Fernández**

La literatura existente sobre Marx, y no digamos acerca del marxismo, es casi imposible de abarcar. Me atrevería a sugerir que, de hecho, se ha producido una paulatina segmentación en el estudio de este campo y que ahora existen, sobre todo, investigaciones muy delimitadas. Asimismo, dichas indagaciones se han volcado más o menos en ciertos aspectos de la obra marxiana, dependiendo mucho de las coordenadas geográficas y temporales del autor que asumiera la empresa. Así, mientras que en algún instante predominaron los volúmenes y artículos sobre Lukács o la dialéctica, después otros giraron alrededor de los estudios culturales, y no han faltado quienes prefirieron detenerse en temas como la ideología.

Ruiz Sanjuán acomete en su libro, pues, un desafío difícil, en el que probablemente se ve acompañado, en cuanto a línea de apertura e instante de publicación, por otra obra también de la editorial Siglo XXI, como es la de Fetiche y mistificación capitalistas, de la profesora Clara Ramas. Ambos siguen muy de cerca los títulos de Michel Heinrich, erudito alemán a quien tuvimos oportunidad de escuchar en la Jornada sobre Marx en el bicentenario de su nacimiento, celebrada hace poco más de un año en la Universidad Carlos III de Madrid, y que representa a una generación de pensadores que lleva trabajando ya unos cuantos años en la recuperación de un Marx desprovisto de las etiquetas ortodoxas. Y más en concreto, intentando prescindir de los supuestos materialismos dialéctico e histórico atribuidos tradicionalmente al pensador de Tréveris.

* Profesor contratado doctor del área de Filosofía del Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid. E-mail: ricardo.cueva@uam.es

Historia y sistema en Marx es, pues, un trabajo que se dirige a tal fin muy bien pertrechado y que se enfrenta con poderosas corrientes previas, con arrojo, pero al mismo tiempo sin perder su correspondiente rigor, que en manos de Ruiz Sanjuán resulta sobresaliente a todas luces.

El libro se divide de manera principal en dos partes. La primera se centra en lo que denomina “Génesis de una concepción histórica de la realidad social”, y la segunda, en “La exposición sistemática como crítica de las categorías”. A nadie que lea el volumen se le escapará que la inicial, aunque para nada menos sólida, es menos extensa que la segunda, y ello obedece, como luego se verá, a la propia propuesta académica de Ruiz Sanjuán.

Comenzando, pues, por aquella primera parte, la intención del autor es la de exponer con toda la claridad posible qué tipo de materialismo acogía realmente Marx en su obra y cómo fue modificándolo y readaptándolo a sus propios descubrimientos a lo largo de su biografía intelectual. Así, y en un primer momento, Ruiz Sanjuán señala su afinidad con la antropología de Feuerbach y su correspondiente distanciamiento del idealismo hegeliano; de esta forma, conceptos como esencia genérica y enajenación tienen relevancia en los primeros escritos marxianos (25, 72 y 73). En la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* (1843), de este modo, Marx indica que la esfera política está separada de la vida real de los individuos humanos, provocándose que el hombre se halle enajenado en su esencia genérica (40), lo cual supone una clara oposición a las instituciones de tal cuño presentes en la Alemania de la época, por insuficientemente democráticas. Para Marx, en su filosofía del derecho, Hegel “convierte en todas partes la idea en sujeto y el sujeto verdadero, real, en predicado” (40). En su opinión, el modo de operar hegeliano no es verdaderamente crítico “porque su deducción del objeto a partir de las determinaciones abstractas lleva a la asunción acrítica de lo empírico”, afirma Ruiz Sanjuán (44).

Sin embargo, Marx ya muestra desde el principio de su trayectoria intelectual marcadas diferencias con Feuerbach, pese a seguirle en distintos aspectos, siendo la mayor de ellas que su antecesor “solo concibe la praxis abstractamente como opuesta a la teoría”, puesto que “el conocimiento para él se deriva de la percepción sensible, que deja ser a los objetos naturales como son en sí, fuera del pensamiento”. Sin embargo, en sus *Manuscritos económico-filosóficos* (1844) “Marx acepta solo parcialmente el sensualismo de Feuerbach, rechazando su carácter contemplativo, al que opone el concepto de praxis como actividad transformadora” (37). Así, y como Feuerbach en su materialismo, también entiende

que el hombre forma parte intrínsecamente de la naturaleza, pero la relación con ella quedaría establecida para Marx a través del trabajo. El hombre solo puede conservar su relación con la naturaleza en la sociedad (37). Para Marx, “el trabajo es el medio a través del cual el hombre objetiva sus fuerzas y potencialidades esenciales en los productos que elabora”, y esto hace que su concepto de enajenación sea distinto al de Feuerbach, ya que ésta “se produce cuando dichas fuerzas esenciales se exteriorizan en un producto que permanece extraño a hombre, tal y como ocurre en la sociedad burguesa, en la que el trabajo adopta la forma de trabajo asalariado, convirtiéndose así en una mercancía que se compra y se vende en el mercado” (66).

Esa conclusión se vuelve más radical y le separa aún más de Feuerbach en los escritos de 1844 (*La cuestión judía y la Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*), puesto que ahí llega a entender que, mientras que sea la sociedad civil la que determina por completo la esfera política, y dadas sus connotaciones negativas (recordemos que abarca una dimensión de individuos que buscan su propio interés), la enajenación humana no quedaría superada, cualquiera que fuese la forma que revistiese el Estado, ya que siempre sería de carácter burgués (50). El proletariado aparece así en la segunda obra citada como el poder histórico universal emancipador (53). Hay una crítica de la libertad abstracta propia de la sociedad burguesa, que le conduce directamente a Marx a propugnar la transformación radical de las condiciones materiales de vida, aun presuponiendo todavía, al modo de Feuerbach, una contraposición entre existencia y esencia, la segunda conocida a través de una razón que ayudaría a criticar la realidad (55). Deben abolirse todas las relaciones en las que el hombre resulte “un ser humillado, sometido, abandonado, despreciable” (cit. de Marx, 56), relaciones que son, asimismo, de carácter material (55, 135).

Tal comprensión hace que Marx se dirija, tras esta etapa “juvenil” y que incluiría todas las obras citadas, así como *La sagrada familia* (1844), a una posición “empirista”, tal y como la denomina Ruiz Sanjuán, aun con matices (151), y que ocuparía su “fase de transición” ubicada entre 1845 y 1857 (157) y a la que corresponderían, entre otras, *La ideología alemana* (1845) y *la Miseria de la filosofía* (1847). “En la fase de transición que va de 1845 a 1857, la crítica de Marx a la economía burguesa se dirige al hecho de que esta utilice las categorías económicas para explicar todas las formas históricas de sociedad, pero no le critica aún su concepción teórica de las categorías” (157). Para ello, y siempre según el autor de *Historia y sistema en Marx*, el de Tréveris tendrá que recuperar a Hegel. Tal extremo va a suceder en un proyecto teórico que le ocupará hasta el final

de su existencia, y que sería el de “llevar a cabo la exposición de las relaciones económicas de la sociedad burguesa al mismo tiempo que desarrolla la crítica de las categorías fundamentales a través de las que la economía política sistematiza teóricamente dichas relaciones” (163). Para Marx la sociedad no consiste en individuos, sino que expresa el conjunto de relaciones y condiciones en las que aquéllos se encuentran ubicados, sucediendo que además ese conglomerado no puede constatarse empíricamente, sino que su exposición debe ser resultado de un desarrollo conceptual, lo cual empuja a Marx a redefinir su fuente hegeliana (164). Así, frente a su predecesor en la dialéctica, va a subrayar que las categorías deben referirse a una realidad exterior, pero frente a los economistas clásicos sostiene que aquéllas no existen en la realidad en la forma aislada que tienen en el pensamiento (167). Marx, así, no pretende solo elaborar una teoría económica más, sino también realizar una crítica de los presupuestos de la economía política clásica que sirviera asimismo como “ciencia” (169), y una que lo fuera al mismo tiempo del capitalismo (171). Estas intenciones las consigue plasmar en el libro primero de *El capital: crítica de la economía política*, publicado en vida, pese a que los anteriores que nos constan de la etapa, desde la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859) hasta los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (conocido como *Grundrisse*, 1857-1858), puedan darnos idea de la evolución y modificaciones que tuvo que introducir en su obra para llegar a aquel título, inconcluso por otra parte (175 y 176).

Así, y tras una exposición prolija sobre la teoría del valor en Marx (y que, según el propio Ruiz Sanjuán, no llegaría a articular del todo satisfactoriamente: 181), el autor de *Historia y sistema* se lanza a señalar la tesis esencial que constituye el núcleo de su trabajo: “lo que pretende reflejar la exposición sistemática de Marx es la estructura desarrollada de la sociedad burguesa, y el método adecuado para ello, definido por Marx como ascensión de lo más abstracto a lo más concreto, no tiene por qué ser congruente con el desarrollo histórico. La expresión conceptual de la organización interna del sistema capitalista es una construcción ideal que reproduce teóricamente las relaciones tipificadas de dicho sistema” (204), “la organización interna del modo de producción capitalista (...) en su media ideal” (205, cit. de Marx). Pues, y de nuevo según el propio autor de Tréveris, “para desarrollar las leyes de la economía burguesa no es necesario escribir la historia real de las relaciones de producción” (idem). Así, y nos dice Ruiz Sanjuán, “es precisamente la comprensión teórica del sistema capitalista lo que ha permitido establecer que la condición histórica fundamental para su surgimiento es la escisión de los productores directos de sus medios de producción y no, por ejemplo, la acumulación de grandes masas de dinero, por lo que será el

proceso histórico de expropiación de los trabajadores lo que habrá que investigar para comprender la génesis histórica del capitalismo” (205 y 206). Dicha investigación serviría para completar la exposición teórica allí donde la misma “no puede llevar a cabo la deducción de las relaciones históricamente constituidas”. Se trataría, pues, de extraer los presupuestos fácticos sin los cuales no se puede instalar todo el edificio teórico (207).

Por lo demás, el concepto “capital” emerge a partir del “valor”, y es el primero a partir del cual se desarrollan el resto de categorías del modo de producción capitalista (208), con lo cual Ruiz Sanjuán en las páginas que restan, casi la mitad de su volumen, va a buscar la exposición más clara posible de ese hilo conductor, con diversos jalones que van mostrando los hallazgos marxianos frente a la economía clásica, a saber: 1) la separación entre la esfera de la circulación, en la cual navega la mercancía, y la de la producción, con la consiguiente escisión entre quienes son propietarios de los medios de producción y quienes carecen de ellos (220), 2) la identificación de la fuerza de trabajo como mercancía (240), 3) el descubrimiento del plusvalor, obtenido por el dueño de aquellos medios cuando compra esta última (248). La exposición de Ruiz Sanjuán resulta detallada y culmina con una aproximación a las tradicionales teorías marxistas sobre las crisis económicas, y que según el autor no hallarían fundamento en supuestas afirmaciones rotunda o marcadamente deterministas del pensador alemán (270 y ss.), para quien en realidad habría una “contingencia irreductible” en la evolución histórica, a juicio de su expositor (265).

Ruiz Sanjuán da sus últimas pinceladas a Historia y sistema con el análisis de la citada “recuperación” de Hegel emprendida por Marx en la etapa final de su obra. Su nueva postura queda expuesta en *El capital*, con el antecedente de la Introducción de 1857 a los *Grundrisse*, al sostener que su “método dialéctico” no es contrario al de Hegel en su fundamento, sino su “contrario directo”. Para Hegel el proceso del pensar no es, bajo el nombre de idea, un “sujeto autónomo” que es demiurgo de lo real, sino “lo material traspuesto y traducido en la mente humana” (cit. 285). El materialismo no es el mero reflejo especular de lo material (valga decir, lo empírico, siguiendo la disertación de Ruiz Sanjuán). Y tampoco lo lógico equivale a lo ontológico (285). La citada “traducción” de la realidad exterior por el pensamiento surge a través de “abstracciones simples obtenidas analíticamente a partir de la intuición y la representación referidas a esa realidad exterior” (284). “El concepto permanece ligado a la conciencia cognoscente y finita” (cit. de Schmidt, 286). El nivel del pensamiento y el de lo real permanecen separados, pero el primero tiene siempre como presupuesto al

segundo (287). Tal es el sentido de la dialéctica marxiana, distinta a la de Hegel porque este autor fundía al final planos en una misma dimensión; para él había un único todo concreto en el que, en todo caso, lo sensible era uno más de sus momentos. Marx mantiene en cambio que existen dos concretos irreductibles el uno al otro, lo concreto real y lo concreto del pensamiento: no hay reducción de lo sensible o material al pensamiento (287). Y es en el plano de la exposición, que refleja idealmente el objeto una vez terminada la investigación del mismo, el ámbito en el que Marx sitúa la perspectiva dialéctica de su método (312). El de Tréveris realizaría con su exposición de las categorías de la economía política una crítica inmanente de la economía burguesa (315) y que implicaría que forma y contenido en esta dialéctica fueran inseparables (317). Una exposición, asimismo, que desvelaría las mediaciones de lo que en apariencia se presenta como inmediato y autónomo (316).

Una vez examinados los principales puntos del trabajo aquí reseñado, pues, resulta evidente que Ruiz Sanjuán apuesta por una interpretación de Marx sumamente arriesgada. De una parte, su intención de depurar todos aquellos elementos que considera que no son suyos le conduce a obviar cualquier rastro de filosofía de la Historia en él. Y de otra, la indicación de que su crítica al modo de producción capitalista es inmanente a la exposición que realiza en su fase madura, parece eliminar la posibilidad de reconstruir algún tipo de alternativa económica socialista en su pensamiento. Bien es cierto que gracias a esta operación consigue delimitar su objeto de estudio de forma estricta (la crítica a la economía política), con nitidez y sin elementos distorsionadores. Me atrevería a subrayar, incluso, que la línea que sigue no conoce precedentes apenas en la bibliografía en castellano (salvando a F. Martínez Marzoa, con su *Filosofía de El capital*, 1983), y pocos en las de otras lenguas. Y de más está añadir que el profesor Ruiz Sanjuán conoce perfectamente todas las principales interpretaciones de los escritos redactados por Karl Marx y muy bien los originales. Además, la primera parte de su obra se introduce en un tema muy complicado con gran habilidad y expurgándolo de las discusiones tan estériles sobre el joven Marx que a menudo nos han hurtado muchos debates reales a lo largo de los años. Todo ello, así, parece suficiente para excusar que no presente un Marx más arrojado, más activo políticamente, y que rechace entrar por tanto en esos temas enjundiosos que son recurrentes en su obra, como son los de la ideología, el comunismo, la revolución y el sujeto transformador, y ello sin contar los que podríamos descartar a priori por encontrarse precisamente solo en su rincón juvenil, como los de praxis o alienación. Pero como todo ello lo hace en aras de procurar una exégesis, que aunque parcelada, resulta innovadora y atenta, su volumen no puede por menos que leerse con

grandísimo interés y provecho. En realidad, lo que me aventuro a pensar es que su operación de expurgo pretende dejar el poso de una serie de elementos en la obra de Marx que, con demasiada frecuencia, o se han arrinconado, o bien han sido señalados de forma insuficiente.

Bibliografía

- HEINRICH, M. (2011). *¿Cómo leer El capital de Marx?* Trad. César Ruiz Sanjuán, Madrid: Escolar y Mayo.
- HEINRICH, M. (2018). *Crítica de la economía política. Una Introducción a El capital de Marx*. Trad. y estudio introductorio de César Ruiz Sanjuán, Madrid: Guillermo Escolar Editor.
- MARTÍNEZ MARZOA, F. (2018). *La filosofía de El capital*, Madrid: Abada.
- RAMAS, C. (2018). *Fetichismo y mistificación capitalistas. La crítica de la economía política de Marx*, Madrid: Siglo XXI.

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0



Julio SEOANE PINILLA, *Canallas ilustrados*, Barcelona, Gedisa, 2019, 166 pp.

*Guillem Sales Vilalta**

En el marco de *Canallas ilustrados*, Julio Seoane Pinilla lleva a cabo un ejercicio valioso en cuanto a la historiografía del pensamiento ilustrado se refiere. Según puntualiza inicialmente al determinar los objetivos de su obra, “lo que viene a continuación quisiera recordar a algunos pensadores calificados habitualmente de crueles, locos, sinsustancia y tontos” (Seoane Pinilla, 2019: 13). El recuerdo de figuras ilustradas típicamente estigmatizadas resulta beneficioso en dos sentidos harto relevantes.

En primer lugar, dar protagonismo a figuras olvidadas permite recuperar voces y opiniones susceptibles de resultarnos útiles para comprender más ricamente el mundo presente. Para Seoane Pinilla, de hecho, este esfuerzo por ensanchar los horizontes de nuestra comprensión acaba mostrándose capital: “mirar lo que se sale de nuestra comprensión del mundo, escuchar un lenguaje que no entendemos, es el objetivo de este libro” (Seoane Pinilla, 2019: 14). En segundo término, y más allá del objetivo primordial que vehicula el trabajo, las lecturas que el autor ofrece de Mandeville, Sade, Fougeret de Monbron, Diderot, Hutcheson y Hume acusan otro mérito a destacar. Poniendo el acento sobre doctrinas heterodoxas y evidenciando la plausibilidad de interpretarlas sin denostarlas por defecto, Seoane Pinilla nos ayuda a abandonar las caracterizaciones historiográficas más burdas y simplificadoras de la Ilustración. Al fin y al cabo, la singularidad y heterodoxia de los autores trabajados pone de relieve la complejidad y diversidad propias de este período histórico, que ni admite ser definido de manera unívoca ni, en fin, debe contraponerse maniqueamente a otras etapas históricas (Barroco, Romanticismo...).

* Investigador predoctoral (FI) de la Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona. Correo: guillem.sales@ub.edu

A efectos de recordar “pensadores calificados habitualmente de locos” y, así, “mirar lo que se sale de nuestra comprensión del mundo”, Seoane Pinilla divide su obra en tres grandes partes: la primera, dedicada a Mandeville y Sade; la segunda, consagrada a Monbron y Diderot; la última, a Hutcheson y Hume. Previamente a la articulación del conjunto, sin embargo, el autor nos brinda una presentación imprescindible para entender en qué consistirá “mirar lo que se sale de nuestra comprensión del mundo”. Seoane Pinilla parte atinadamente de dos ejemplos referidos a la exclusión de lo femenino (sin duda, caso paradigmático de “alterización” y opresión de lo diferente): uno, el de la Marguérite Gérard, pintora floreciente durante el período posterior a la Revolución Francesa que, aun gozando de reconocimiento, rehusó formar parte de la Academia Francesa; otro, el de Choderlos de Laclos, intelectual que, ante un concurso académico en el que se demandaba qué estrategia resultaría óptima en vistas a la emancipación de la mujer, decide no responder al ser precisamente un hombre partícipe y responsable de la opresión de la mujer¹. Dado el silencio que afecta a lo femenino-diferente en ambos casos, la pregunta emergente es tan clara como urgente: “¿nada podríamos decir nunca de lo ajeno? ¿no podemos compartir vida con quién es diferente?” (Seoane Pinilla, 2019: 20). De un modo más bien literario e inconcreto, Seoane Pinilla sugiere que tal escollo sólo se superará tratando de empatizar emotivamente con el otro a qué nos referimos: “pretender ser otro, sentir como se siente el otro, es una locura. [...] Pero sin esa locura, las mujeres dejan de existir” (Seoane Pinilla, 2019: 25).

He aquí, pues, el fundamento hermenéutico que justifica la lectura de Mandeville, Sade, Fougeret de Monbron, Diderot, Hutcheson y Hume: desde la perspectiva del autor, cada uno de los intelectuales en juego nos ayudará en cierta medida “a sentir como se siente el otro”, esto es, a adquirir una postura empática y constructiva a la hora de comprender lo ajeno y diferente. Ciñéndonos a la estructura del trabajo en tres partes, el primer momento de este “aprendizaje en la locura” nos lleva a Mandeville y su ingeniosa *Fable of the bees* (“La fábula de las abejas”, publicada por primera vez en 1705 bajo el título de *The grumbling hive*, “La colmena refunfuñona”). Según el parecer de Seoane Pinilla, la obra de Mandeville se alza sobre unos cimientos divertidamente paradójicos: aquello que genera bienestar y riqueza en el seno de las sociedades mercantiles modernas es, ni más ni menos, el egoísmo o interés privado. Mandevillianamente, cabe decir,

¹ Por lo que respecta a esta cuestión, Seoane Pinilla debería haber recalcado más que su descripción de la acción de Laclos constituye una interpretación personal sugestiva pero seguramente anacrónica.

el susodicho interés acabaría siendo funcional porque la organización política y social permite anular las pasiones más dañinas. Para Mandeville, pues, “somos seres culturales, y a través de los artificios morales, económicos, estéticos, religiosos... componemos una sociedad en la que se refinan [...] nuestros deseos [...], devienen algo más complejo que la mera autopreservación” (Seoane Pinilla, 2019, p. 45). Llegados a este punto, la paradoja inicial quedaría triunfalmente culminada: el supuesto egoísmo radical termina dando pie a la intersubjetividad como condición indefectible de la vida humana. La constitutiva dependencia respecto al otro, en fin, hace imposible todo intento por definir una identidad sólida e inquebrantable: “no soy yo, sino a la merced de lo que los demás vean. Y esta pérdida supone que soy un inconsistente, que no hay nadie con algún cuerpo determinado. Que soy un loco” (Seoane Pinilla, 2019: 48-49).

La toma de conciencia de esta radical intersubjetividad esgrimida por Mandeville queda reforzada con el paso al segundo “maestro de locura”. Las palabras de Seoane Pinilla al respecto son más claras: “Sade vendrá aquí a interpretar un papel similar y, a través de su recuerdo quisiera que un egoísta cruel y malvado nos mostrara la identidad que se esfuma [...] en un juego social de miradas” (Seoane Pinilla, 2019: 54). Conforme al Sade presentado por Seoane Pinilla, la negación de Dios nos sitúa ante un mundo sin orden ni providencia algunos: la Naturaleza se define como fuerza infinita y salvaje, desposeída de benevolencia y totalmente indiferente a las nimias preocupaciones humanas. El ser humano, de hecho, ha de reconocerse como parte integrante de esta totalidad abrumadora, esto es, como mero esclavo de los deseos y apetencias que la Naturaleza le infunde. Asumido este marco, el libertino sadeano no puede sino abandonarse a la obtención sistemática y egoísta de placer: la vida del libertino se alza como sublimación del placer instantáneo, como inmersión total en el solo presente y en el placer que reporta y que nos une con quienes lo comparten. Por todo ello, la construcción de una identidad personal en la que pasado constituye tanto lo que somos en el presente como el futuro por venir deviene imposible de nuevo: “la biografía libertina [...] prefiere considerar que todos los sucesos deben ser relatados no porque me cuenten en toda mi extensión autobiográfica, sino porque *soy en todo lo que me pasa*” (Seoane Pinilla, 2019: 71).

Con el paso a la segunda parte, Seoane Pinilla se centra en dos personalidades representativas de la “subversiva” noción de identidad forjada con la referencia a Mandeville y Sade. El diderotiano sobrino de Rameau constituye el primer “loco archiloco” (por tomar el título de la segunda parte susodicha) que se aborda. En el marco de la obra intitulada con el nombre del mismo personaje (*Le neveu de*

Rameau, 1762), el sobrino de Rameau ejerce como interlocutor de Yo, supuesto *alter ego* de Diderot. A ojos de Seoane Pinilla, su significación es verdaderamente ingente. A merced de la sucesión de intervenciones caóticas e imprevisibles que encadena, el sobrino de Rameau consigue sorprender a un Yo que, aunque fastidiado por tal locura, se ve impelido a escucharle: en el “diálogo” que se teje “funciona [...] la empatía, el dejar aparecer la diferencia incluso cuando no se entiende” (Seoane Pinilla, 2019: 103). Ciñéndonos a la lectura de Seoane Pinilla, pues, Diderot no aspiraría sino a mostrarnos la necesidad de estar abierto a lo diferente por muy ajeno e ignoto que se antoje: un tal ejercicio de apertura y predisposición para con lo extraño, en suma, vuelve a acarrear la imposibilidad de pensar un Yo de identidad marmórea e inamovible.

Fougeret de Monbron, autor de *Le Cosmopolite (El cosmopolita, 1750)* y segundo “loco archiloco” presentado, sirve a Seoane Pinilla para reflexionar sobre la vida en sociedad desarrollable a partir de una identidad personal disuelta por lo diferente. Desde la perspectiva del autor, el ciudadano del mundo retratado en *El cosmopolita*, “considerado como el punto inicial desde el que construir la realidad, es un ser aislado, una mónada, y su comunidad se ha de constituir como una sociedad donde la vida de tales mónadas sea factible” (Seoane Pinilla, 2019: 119). A la luz de esta exigencia egoísta, el cosmopolitismo de Monbron tomaría todo su sentido: sólo en un mundo sin fronteras fijas, en que las mónadas se desplazan sin restricción y se nutren a voluntad de las rarezas y novedades halladas a cada paso, el *desiderátum* egoísta de Monbron se ve satisfecho. A fin de cuentas, la brevísima tercera parte del libro parece destinada a matizar y enriquecer la dimensión social esbozada con Monbron; cabe decir que su excesiva concisión desequilibra un tanto la estructura global del libro. Sea como fuere, Hutcheson y Hume son sacados a colación en esta última sección con ánimo de discutir el concepto de sentido moral. Más allá del ingenuo sentido moral hutchesoniano –según el cual experimentamos sentimientos de placer para con todas aquellas acciones que conllevan el bien público y, de este modo, tendemos por defecto a ser virtuosos–, Seoane Pinilla aboga por la versión humeana: la simpatía, esto es, la capacidad de sentir como propio aquello que acontece a nuestro semejante, termina dando la clave de la sociabilidad humana, habilitándonos a trascender el egoísmo más básico sin, a su vez, hacernos ingenuamente virtuosos.

Por todo lo visto, *Canallas ilustrados* ofrece un recorrido hermenéutico hábil y fresco. Marcada por el objetivo motriz de recordar “pensadores calificados habitualmente de locos” y, así, “mirar lo que se sale de nuestra comprensión del mundo”, la obra se nutre con interpretaciones dinámicas que, sin renunciar

plenamente el rigor histórico, aspiran sobre todo a convertirse en instrumentos útiles para entender el mundo presente. A nuestro parecer, la realización de ejercicios historiográficos consagrados a acentuar la utilidad potencialmente inherente a la *praxis* historiográfica se alza como parte importantísima de la *praxis* misma: mostrando en qué medida nos enriquece y plenifica, la historia del pensamiento se gana la legitimidad que le corresponde y, por consiguiente, adquiere una base sólida sobre la que asentar su ardua y pertinente tarea. Regido por un espíritu desenfadado y risueño, *Canallas ilustrados* acaba alzándose como ejemplo arquetípico de ejercicio historiográfico con voluntad de ser útil: recordando personajes y doctrinas heterodoxos y, en este sentido, sugiriendo implícitamente la complejidad del mundo ilustrado, Seoane Pinilla pretende contribuir a un tratamiento sutil y sensible de lo diferente. Mal que sea en un nivel abstracto y especulativo, la aceptación de lo diferente y de la singularidad que lo caracteriza parece un gesto indispensable para construir un mundo menos hostil: un mundo en el que, asumiendo sin complejos la diversidad, aprendamos a dialogar cordialmente con todo lo extraño y sus valiosos secretos:

Pensar que admito lo que el otro hace, incluso aunque no lo entienda o me cause un perjuicio [...] resulta lo más estúpido del mundo, pero si damos este paso bajo la convicción de que el otro hará lo mismo conmigo, quizá no sea mala manera de comenzar a entender nuestra misma democracia. No un conflicto, no una negociación continua, sino simplemente un deseo de disfrutar con los demás para disfrutar conmigo mismo. El amor, que era concepto no muy extraño hasta hace poco, tenía este mismo cometido (Seoane Pinilla, 2019: 161).

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0



Giordano BRUNO, *Del infinito: el universo y los mundos*. Traducción, introducción y notas de Miguel Ángel Granada, Madrid: Tecnos, 2019, 262 pp.

Pablo Montosa*

La editorial Tecnos presenta una nueva versión de la traducción castellana del *Del infinito* de Giordano Bruno realizada por Miguel Ángel Granada y publicada en 1993 en Alianza Editorial, ahora en el marco inédito de una edición completa en castellano de la obra italiana de Bruno que comprenderá el *Candelaio* y los seis diálogos italianos, de los cuales ya se han publicado la *Cena* y la *Causa* en 2015 y en 2018, respectivamente. Este proyecto editorial resulta absolutamente decisivo para la cabal comprensión del autor, dado que el conjunto de los seis diálogos, desde la *Cena* hasta los *Heroicos furores*, es en realidad una única obra unitaria en seis entregas.

Partiendo de una asunción realista del heliocentrismo copernicano, Bruno elimina las esferas, tanto las planetarias como la estelar, del cosmos aristotélico-ptolemaico, extendiendo el nuevo cosmos al universo infinito. Ello supone, en primer lugar, la impugnación y la enmienda de la física aristotélica, así como la elaboración de los principios teológicos y metafísicos compatibles con esta nueva cosmología, que constituye la materia de los tres primeros diálogos; y, en segundo lugar, el desarrollo de las consecuencias morales, éticas y políticas que se desprenden de ella y a las que se destinan los tres últimos.

*Investigador predoctoral (FPU). Departamento de Filosofía, Universidad de Barcelona.
E-mail: montosa@ub.edu

La obra que nos ocupa, *Del infinito*, se encuentra, pues, a medio camino entre los diálogos cosmológicos y los morales, y en ese sentido, pavimenta el terreno que permitirá realizar el tránsito de uno a otro ámbito –transición ya anunciada, por otra parte, aunque de manera puntual, en los diálogos anteriores–. El diálogo imita la estructura clásica de la *quaestio* empleada en las disputas escolásticas: después de una epístola proemial en la que, junto a la reivindicación de los anteriores diálogos, se resume el contenido de la obra y se concluye (25-35) con un impresionante manifiesto que reivindica los puntos centrales de la filosofía bruniana, se presentan, en la primera parte, los argumentos a favor de la existencia del infinito actual y de la absoluta potencia activa y pasiva del universo, de la que se sigue la concepción del espacio como receptáculo infinito, homogéneo e indiferente de los cuerpos; en la segunda, se esgrimen algunas objeciones hacia dicha concepción que a continuación son refutadas; en la tercera, la infinitud del universo se extrapola a la pluralidad infinita de mundos innumerables; en la cuarta, encontraremos las objeciones a lo sostenido en la parte anterior junto a sus correspondientes refutaciones; y, finalmente, en la quinta y última parte del diálogo asistiremos a un prodigioso *tour de force* entre Filoteo, alter ego de Bruno, y Albertino, representante particularmente perspicaz de la filosofía aristotélica y escolástica, cuyas incisivas preguntas y objeciones permitirán a Bruno refinar y desarrollar sus argumentos, ofreciendo al lector una recapitulación de lo dicho anteriormente y, en general, una formidable síntesis del conjunto de su filosofía.

El texto de Granada, consagrado traductor al castellano de numerosas obras filosóficas y científicas de la cultura renacentista, ofrece una versión moderna y fluida a la vez que rigurosamente fiel del original italiano, modificando ocasionalmente la puntuación en aras de una mayor claridad y conservando la vivacidad y la exuberancia de la prosa bruniana. En ese sentido, una de las incuestionables ventajas que presenta esta edición conjunta de los diálogos es la unificación terminológica resultado del trabajo de la pluma de un solo traductor. A ello debe añadirse que la coherencia interna de los textos queda notablemente reforzada por el hecho de disponer ya de la edición crítica completa de las obras italianas publicada en la editorial parisina Les Belles Lettres, y a la que Granada ha contribuido con importantes introducciones y anotaciones críticas a diversos volúmenes, disponiendo así de una paginación de referencia que permite remitir a otros diálogos, tanto anteriores como posteriores a la obra en cuestión, y facilitando asimismo al lector interesado el cotejo con el texto original.

La traducción es precedida por una extensa Introducción a cargo del mismo Granada en la que se abordan algunos de los motivos fundamentales de la obra,

como el contexto polémico en el que se enmarca el diálogo frente a los ataques recibidos por el autor tanto por parte de los académicos oxonienses como del vulgo londinense; la reivindicación del “sentido regulado” por el entendimiento frente a la apelación aristotélica al sentido común e inmediato; la asunción y superación de Copérnico en la dirección de un universo infinito y homogéneo; la eliminación de la distinción escolástica entre la potencia absoluta y la potencia ordenada de Dios, fruto de una decisión selectiva de su voluntad; o la sustitución de la teoría aristotélica de los elementos, que da cuenta de sus respectivos movimientos en virtud de su lugar natural, por una concepción animista en la que el movimiento de los astros es producido por el alma inteligente como causa intrínseca y donde el movimiento circular corresponde al movimiento del cuerpo entero y el rectilíneo al de sus partes. A todo ello se añade, a modo de epílogo, una breve recensión de algunas de las críticas que esta nueva cosmología suscitó en sus más acérrimos detractores, que detectaron en ella el destronamiento de la teología de la cúspide del ordenamiento jerárquico de las disciplinas o la herejía de una infinita pluralidad de “cristos” que se sigue de la afirmación de una infinita pluralidad de mundos habitados –cuestiones todas ellas que, sin duda, contribuyeron decisivamente al fatídico desenlace del proceso inquisitorial al que fue sometido Bruno y que acabó por llevarlo a la hoguera–.

A este respecto, una de las novedades más interesantes que podemos encontrar en esta Introducción es la profundización en las implicaciones que la distinción entre la potencia absoluta y la potencia ordenada divinas adquiere en manos de algunos teólogos, posteriores a Duns Scoto, al traspasarse al ámbito jurídico-político, de forma que la voluntad divina, que limita su potencia absoluta de crear una infinitud de mundos posibles para decidirse por la creación de un mundo en detrimento de los otros, se equipara a la posibilidad que tiene el hombre, en virtud de su libre arbitrio, de secundar o transgredir el imperio de la ley, haciéndose meritorio de premio o de castigo. En otro apartado de la Introducción, Granada argumenta su decisión de consignar el título completo de la obra como “Del infinito: el universo y los mundos”, en vez de “De l’infinito universo e mondi”, es decir, tomando el “infinito” como sustantivo y no como adjetivo, en la medida en que esa lectura del título pone más de manifiesto la confrontación con la obra antagonista de Aristóteles: *De caelo et mundo*. Frente a la obra aristotélica, la demostración inicial de la existencia del infinito en acto llevará tanto a la afirmación de la infinitud del universo como de los mundos innumerables. También cabe destacar la atención dedicada al problema de la posible disolución efectiva de los mundos –por naturaleza disolubles, y que, pese a las ambigüedades presentes en la obra de Bruno, Granada rechaza, apoyándose

en evidencias textuales— y al paralelismo establecido en la argumentación de Bruno, agudamente señalado por Granada, entre la necesidad de que los mundos mantengan una óptima distancia entre sí, en vistas a su equilibrio y perpetuación, y la crítica a la colonización y al comercio internacional, que eliminan la distancia natural entre los pueblos y fomentan su corrupción, al añadir a los de una nación los vicios de las otras. Por último, no podemos dejar de mencionar la polémica que Granada sostiene con John Bossy en el primer apartado de la Introducción. Según Bossy, durante su estancia en la embajada francesa en Londres, Bruno llevó una doble vida como espía a sueldo del ministro de Isabel I, Francis Walsingham bajo el *alias* de Henri Fagot, cuya actividad se habría prolongado hasta finales de 1586 (Bossy, 1994). La hipótesis, que en un primer momento no resulta del todo inverosímil si tenemos en cuenta la profunda simpatía que sentía Bruno hacia el proyecto teológico-político de Isabel I, presenta, sin embargo, numerosos problemas que llevan a Granada a rechazarla y a estimar que la reconstrucción de Bossy es, en su mayor parte, fantástica. De hecho, las objeciones de Granada, compartidas por otros estudiosos, se han visto definitivamente confirmadas con la reciente publicación del artículo de Candida Carella “Henry Fagot: il nome della spia” (Carella, 2018), artículo que Granada no estuvo a tiempo de incluir en su Introducción. La estudiosa italiana ha demostrado de forma prácticamente inequívoca, basándose en evidencia documental, que Henri Robin *alias* Fagot fue palafrenero pontífice en la Corte de Roma al servicio del Cardenal Ciarletti (y que, en cuanto tal, gozaba de la patente de confesor); que fue nombrado Decano general el 19 de Diciembre de 1569, convirtiéndose, poco después, en Prefecto de la Biblioteca Vaticana; y que, más tarde, residió en calidad de clérigo en la embajada francesa en Londres bajo el amparo de Michel de Castelnau, donde coincidió con Bruno, trabajando secretamente como espía a favor de la causa inglesa, tarea facilitada por sus atribuciones como confesor. Así pues, Fagot era una persona de carne y hueso que existió realmente, y que nada tuvo que ver con Bruno.

Las preciosas indicaciones que nos ofrece la Introducción, la cual podría constituir una monografía por derecho propio, se ven complementadas con la generosa profusión de notas que acompañan al texto de Bruno y que recogen la prolija producción científica que tanto Granada como otros estudiosos han venido publicando en el curso de los últimos años. Ello permite al profano orientarse en el complejo pensamiento de Giordano Bruno a la vez que proporciona numerosos materiales al investigador que quiera profundizar en el conocimiento de su obra.

No podemos más que celebrar el acierto de este importante proyecto editorial y quedar a la espera de la publicación de los restantes diálogos.

Referencias bibliográficas:

BOSSY, JOHN (1994). *Giordano Bruno y el caso de la embajada*, traducción de José Manuel Álvarez Flórez y Ana Pérez, Madrid: Anaya & Mario Muchnik.

CARELLA, CANDIDA (2018). “Henry Fagot: il nome della spia”, *Bruniana & Campanelliana*, XXIV, 2, pp. 527-535.

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0



Fina BIRULÉS, Hannah ARENDT: *Llibertat política i totalitarisme*. Barcelona, Gedisa, 2019, 123 pp.

Martí Clua Torres*

El libro que reseñamos puede entenderse como la cúspide de un trabajo de recepción, comprensión y transmisión que se remonta a 1990, con la creación del *Seminari de Filosofia i Gènere* en la Universitat de Barcelona. Fina Birulés y otras reconocidas profesoras de dicha universidad (como por ejemplo Rosa Rius Gatell o Carmen Revilla Guzmán) emprendieron la tarea de investigar el pensamiento femenino europeo bajo una premisa: las filósofas han existido, si bien la transmisión de su pensamiento ha sido velada. Investigar, editar, traducir y difundir sin las barandillas de la influencia o de sus maestros; otorgar la dignidad que le es propia a la singularidad de toda reflexión. En el marco de esta experiencia autogestionada y común que fue y es el *Seminari*, la perplejidad de un primer contacto con Hannah Arendt obligó a nuestra autora a detenerse en su pensamiento (Fuster 2019: 49). Dicha perplejidad se ha volcado en cursos, conferencias, números monográficos en revistas, compilaciones, traducciones y libros, entre los que cabe destacar *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt* Herder editorial (2007). El texto que nos ocupa, *Hannah Arendt: Llibertat política i totalitarisme* (bajo la colección *Pensament polític postfundacional* dirigida por Laura Llevadot), constituye una verdadera tarea de síntesis y concreción de la peculiar mirada teórica de Arendt acerca del auge del totalitarismo, la libertad política y la tradición del pensamiento filosófico.

* Contratado FPU en la Universitat de València. La elaboración de esta reseña ha sido posible gracias a un contrato FPU 18/00359 del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte y forma parte de las actividades en el Proyecto Historia Conceptual y Crítica de la Modernidad (FFI2017-8195-D) en el marco del grupo Historia Conceptual y crítica de la modernidad. Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación. Av. de Blasco Ibáñez, 20, 46010. E-mail: marti.clua@uv.es

Birulés apuesta por tomarse en serio la protesta de Arendt frente a la etiqueta de filósofa que Günter Gauss le atribuyó en 1964. Si no aceptó tal título fue por su necesidad de comprender las experiencias políticas que determinaron su vida y la de una época entera. La tradición del pensamiento filosófico político, desde Platón hasta Marx, habría sido incapaz de recoger en sus conceptos aquellas experiencias que determinaron la *res publica*, dada su estrecha jerarquía entre *vita activa* y *vita contemplativa*; entre la contemplación inmóvil de la verdad y la actividad de la vida humana. La fundación de la ciudad, el perdón, la revolución o el mismo totalitarismo serían fenómenos clave que el pensamiento filosófico tradicional no lograría aprehender en su concreción. Criticando la noción filosófica de verdad, Arendt trabaja sobre la «cualidad de apertura (revelación)» de las palabras (Arendt 1995: 157). Así, en *La vida del espíritu* (1978), los conceptos se conciben como metáforas congeladas que trazan un puente entre pensamiento y realidad, la cual no se detiene ante la rigidez del conocimiento (Arendt 2002: 124-127). La incapacidad de los conceptos para con nuevas experiencias sería síntoma de un pensamiento estanco. Como dijo Birulés en otra ocasión, la mirada de Arendt al pasado consiste en descongelar estas metáforas «de manera que, en sus manos, el acto de teorizar tiene algo que ver con reencontrar, recuperar y destilar un sentido que se ha evaporado» (Birulés en Arendt 2018a: 11). Su mirada al presente bebe de esta crítica, permitiendo que sea el mundo el que mueva sus textos y no a la inversa (Birulés 2019: 19-20).

La negativa de Arendt frente a la sistematicidad no impide que Birulés trace (con una claridad encomiable) arcos temáticos transversales a toda su obra. El libro está estructurado en dos bloques temáticos que coinciden con los *shocks* determinantes de la vida de la teórica política (Birulés 2019: 30): la relación entre vida y pensamiento (primer capítulo, pp. 21-54) y el totalitarismo (segundo y tercer capítulo, pp. 55-102). Los distintos temas tratados toman una configuración orgánica en la medida que se sitúa la “comprensión” como núcleo. El carácter breve y conciso del libro lo transforma en una aproximación inmejorable al corazón de un pensamiento incómodo y difícilmente encasillable.

Tanto *La condición humana* (1958) como *Los orígenes del totalitarismo* (1951) son fruto (valga la diversidad de las reflexiones que contienen) de un necesario replanteamiento de nuestra forma de aproximarnos al pasado (Birulés 2019: 51). Volver a la pregunta por la naturaleza, ya sea de la acción, de la política o del totalitarismo, se concreta ahora en la pregunta por sus *condiciones* o *elementos*. Comprender será el fruto de una actividad sin fin que busca reconciliarse con un mundo que dio lugar a los regímenes totalitaristas.

El análisis de Arendt sobre las condiciones de la existencia humana (vida, mundanidad y pluralidad) terminan por poner la natalidad y no la mortalidad como la categoría central del pensamiento político (Arendt 2005: 23). Es la posibilidad de irrumpir, provocando una acción de imprevisibles consecuencias en el espacio entre los humanos, aquello a que da pie la política. Trazando un vínculo entre acción y libertad, se reivindica la dignidad particular de la política des de la contingencia de sus experiencias: el ser de la política se encuentra en la apariencia, la cual presupone un mundo en el que los demás ya estaban antes que nosotros (Birulés 2019: 38).

Birulés expone la lectura arendtiana del totalitarismo partiendo de su originalidad. Por un lado, la pensadora política descarta la posibilidad de comprender el fenómeno en cuestión des de las ciencias sociales, la disciplina histórica o la misma filosofía de la historia. Es crucial que el auge del nacionalsocialismo no sea abordado meramente des de su facticidad, i.e., explicando el régimen por vía de analogías o como la consecuencia necesaria de unas causas (sean sociales, económicas o el imparable motor de la historia). Tales métodos no harían más que justificar aquello que Arendt quiere comprender, actividad que, más bien, consiste en «examinar y soportar conscientemente la carga que nuestro siglo ha colocado sobre nosotros –y no negar su existencia ni someterse mansamente a su peso» (Arendt 2006: p. 26).

Los orígenes del totalitarismo sería una obra singular por sus fuentes, si bien los distintos títulos de sus versiones muestran la originalidad de su perspectiva. Como sugiere la edición alemana (*Elemente und Ursprünge totale Herrschaft*), por orígenes hay que entender aquellos elementos o problemáticas que cristalizaron y conformaron la amalgama del totalitarismo (Birulés 2019: 59-61). Uno de estos elementos, el antisemitismo, es estudiado en el libro de Birulés des de la tensión entre la figura del paria y la del asimilado (*parvenu*) para explicar como tal elemento se convirtió en el origen de la cohesión nacionalsocialista, así como para distinguirlo de otras formas de persecución a los judíos (Birulés 2019: 68-70). Hay que resaltar el hecho que Birulés enfoque estas cuestiones desde *Rahel Varnhagen: vida de una mujer judía* (1958), el segundo libro que Arendt escribió y muchas veces ignorado.

En el análisis del imperialismo como elemento se pone de relieve la porosidad de las categorías arendtianas de la *vita activa*. El imperialismo colonial europeo (diferenciado del imperialismo continental intraeuropeo) se caracterizaría por una progresiva invasión de la economía en el campo de la política (Birulés, 2019: 77), dando preeminencia a la labor (actividad focalizada en el sostenimiento biológico del individuo o la especie y, por tanto, cíclica) por encima acción. La expansión económica no conoce límites; la política los necesita (*ídem*).

Y precisamente esta cuestión del límite es crucial respecto a la comprensión de la originalidad, no ya de la interpretación de Arendt, sino del mismo totalitarismo. El evento ilumina sus sedimentos (Birulés 2019: 58), pero su singularidad no puede diluirse bajo la concepción de otras formas políticas (dictadura, tiranía, monarquía...). Basándose en las últimas partes de un manuscrito titulado “Sobre la naturaleza del totalitarismo” (1954?), Fina Birulés esclarece cómo tal régimen rompe con el mismo criterio de distinción que hubiera servido para definir formas de gobierno: la distinción entre gobierno legal o constitucional y gobierno ilegal o arbitrario. En el totalitarismo, la ley deja de ser un marco positivo (y por lo tanto variable) fundado en la Naturaleza o la Historia; deja de ser el límite dentro del que los humanos pueden actuar (imprevisiblemente) (Birulés 2019: 83-92). El totalitarismo invierte esta relación, haciendo de la misma Naturaleza o Historia movimiento y transformando a toda persona en ejecutora de la ley o víctima (Birulés 2019: 87). No existe punto medio o especio en el que mediar. El terror consiste, precisamente, en substituir «los límites y los canales de comunicación entre los hombres individuales por una cinta de hierro que aprieta a los unos contra los otros tan estrechamente que es como si los fundiese en un solo hombre» (Arendt 2018b: 491).

La supresión de este espacio “entre” los humanos que es la política va de la mano de la ideología. Esta no sería sino un discurso que, imperativamente, pretende dar cuenta de todo lo que ha sucedido, sucede y sucederá por medio del despliegue lógico de una idea (Birulés 2019: 88). Consecuentemente, cualquier acción, en tanto que imprevisible, será apuntada como una amenaza. Ni la tiranía puede compararse al totalitarismo pese a sus puntos en común. Según Montesquieu, la tiranía tomaría por principio de acción el miedo, y pese a que este se funde en el aislamiento y el rechazo a la acción concertada, el miedo «es un principio de acción y, como tal, tiene consecuencias impredecibles» (Arendt 2018b: 482-483 y 493). Si el poder tiránico se estructura según una jerarquía piramidal, Birulés puede servirse de aquella metáfora que ya usó Günter Grass en su autobiografía, *Pelando la cebolla* (2006): el poder totalitario se propaga

en sucesivas capas inseparables, las cuales se permean todas entre todas (Birulés 2019: 91).

El último capítulo del libro amplía esta reflexión exponiendo el proceso por el que, según Arendt, el totalitarismo se establece y realiza. La destrucción de la persona jurídica, de la moral y, finalmente, de toda autonomía, realizan el fin del régimen por excelencia: hacer de los humanos seres superfluos (Birulés 2019: 97-99). La atomización, expulsión y aniquilación contrastan con el éxito de las carreras de aquellos auspiciados por el partido, pero la fuente de este horrible contraste es el mismo terror. Tal modo de vida da por supuesta la absoluta impotencia del individuo, quien, independientemente de sus acciones, puede tener éxito profesional o ser deportado en un campo de concentración. El totalitarismo logra combinar el más absoluto aislamiento con la presencia aplastante de las multitudes; «funde juntas a las personas en un desierto de aislamiento y atomización y después introduce un gigantesco movimiento en la paz del cementerio» (Arendt 2018b: 499).

El libro muestra el amplio conocimiento que la autora tiene del pensamiento de Arendt y de las principales personas que la han estudiado. Sin voluntad de entrar en discusiones exegéticas o hacer gala de un dominio erudito, Fina Birulés moldea su voz con la de la pensadora política; se sumerge en el océano que es su obra para sacar a la luz las cuestiones más esclarecedoras, tejer constelaciones y recordarnos la importancia del relato como forma de dar sentido a nuestro quehacer, así como a nuestro dolor (Birulés 2019: 105).

Referencias bibliográficas

- ARENDR, HANNAH (1995). *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós.
- (2002). *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós.
- (2005). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- (2006). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- (2018a). *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós.
- (2018b). *Ensayos de comprensión 1930-1954. Formación, exilio y totalitarismo*. Barcelona: Página Indómita.

BIRULÉS, FINA (2019). *Hannah Arendt: Llibertat política i totalitarisme*. Barcelona: Gedisa.

FUSTER, LORENA (2019). “Entrevista a Fina Birulés. Teixir espais de pensament feminista”, en *Barcelona Metròpolis*, n° 112, 45-54 (<https://www.barcelona.cat/metropolis/ca/continguts/teixir-espais-de-pensament-feminista>).

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0

