

CRÍTICA DE LLIBRES

ARISTÓTELES. *Retórica*. Introducción, traducción y notas por Quintín Racionero. Madrid, Editorial Gredos, B.C.G., 1990, 626 páginas, 3.180 pesetas.

La Biblioteca Clásica Gredos nos ofrece (vol. 412) la *Retórica* de Aristóteles, introducida y traducida con notas por Quintín Racionero. Siendo la *Retórica* y sus contenidos de gran importancia, tal obra, sin embargo, ha tenido menos éxito que otras de Aristóteles y ha sido menos editada y menos traducida. Así en castellano sólo hay la edición crítica de Antonio Tovar para la Biblioteca Clásicos Políticos, Madrid, 1953 (reimp., 1971); las traducciones castellanas son pocas y malas. Afortunadamente, el tiempo ha restaurado la justicia, valiéndose de los muchos conocimientos, enorme paciencia y dedicación de Quintín Racionero, quien ha ofrecido un regalo sin par a la ampliación del conocimiento sobre Aristóteles en nuestro país. Pretendo que esta reseña sea técnica; ni desplegaré, por tanto, un índice de los temas de la *Retórica*, ni trataré sobre los muchos e interesantes temas y problemas contenidos en la obra del Estagirita. Conocer tales cuestiones se logra leyendo la *Retórica* y, además, ya lo ha hecho Quintín de manera magistral en la *Introducción*. Me voy a referir a dos aspectos de esta publicación: a la traducción y a la introducción. Entre las páginas 145 y 148, Quintín Racionero explica los criterios que ha utilizado para su traducción. El traductor ha huido tanto de las versiones libres como del literalismo estricto. Aquéllas «falsean el código de la lengua traducida, cuyas correspondencias reales de significado dislocan a veces gravemente» (p. 146). Las versiones *ad pedem litterae* dislocan el código de la lengua a la que se traduce. Un ejemplo de lo segundo es el caso de la traducción de la *Retórica* de A. Tovar, de la cual, creo que con justicia y sin que suponga menosprecio alguno para el maestro, escribe Quintín Racionero que es «de criterios tan extrema-

damente literales que con frecuencia hacen irreconocible la lengua castellana» (p. 136).

Quintín concentra toda una teoría de la traducción y de las lenguas que le orienta para evitar los antementados peligros; así escribe (p. 146):

«En realidad, las lenguas constituyen universos cerrados, cuyos códigos comprenden, no sólo estructuras lingüísticas propias, sino también elementos psicológicos, históricos y culturales específicos. Desde esta perspectiva, las lenguas son, en rigor, incapaces de intercambiarse; pero más aún, la vulneración de sus usos comunes no puede sino introducir pregnancias semánticas o pragmáticas que no han sido pretendidas en la lengua de la que se traduce y que, sin embargo, resultan inevitables por la alteración del código de la lengua a la que se traduce. El literalismo estricto produce, así, fuertes inexactitudes, si es que no desemboca en un mar de confusiones. Y, por lo demás, no supone, las más de las veces, sino un tormento para el lector, al que desalienta a proseguir la lectura, sin por ello ofrecer a cambio ninguna ventaja constatable (puesto que, de todas formas, obtener consecuencias de la heterogeneidad lingüística implicaría atender al texto original y no a la traducción). Frente a los procedimientos de las versiones libres y del literalismo estricto, mi opinión es que la tarea de traducir debe situarse en un nivel intermedio respecto de los lenguajes en presencia; un nivel, pues, que ha de ser lo más neutral posible, pero, en todo caso, lo suficientemente apto como para poder expresar las significaciones históricas reales de la lengua traducida en el código de la lengua a la que se traduce.»

Fruto de tales cautelas, como de un muy elevado conocimiento de las lenguas griega y castellana que Quintín posee, el resultado es una estupenda traducción. Recuerda Quintín la fuerte *breviloquentia* practicada por el Estagirita; ello ha obligado al traductor a complementar el texto; pero los *necesarios* añadidos los ha puesto entre paréntesis angulares (< >). Este método ya había sido seguido por M. Candel en su traducción del *Organon*, también en Gredos. Las numerosas y extensas notas de todo tipo, intertextuales, eruditas, explicativas de términos, etc., hacen de la presente, sin asomo de dudas, la mejor traducción castellana de la *Retórica*.

La larga Introducción constituye uno de los mejores trabajos que yo conozco de la *Retórica* de Aristóteles.

Citando a E. Lledó, cuando escribía que «las palabras aristotélicas se han incorporado frecuentemente al discurso de sus in-

térpretes y han formado con ellos una amalgama en la que adquirirían inesperadas, anacrónicas y sorprendentes resonancias» (Introducción a las *Éticas*, trad. de J. Pallí, Madrid, Gredos, 1985, p. 7), comienza Quintín planteando la *situación* de la *Retórica*. Postula la necesidad de restaurar el lenguaje originario de Aristóteles. ¿Por qué tantas y tan variadas lecturas de la *Retórica*? ¿Por qué el olvido de esta gran obra frente a otras de Aristóteles, más traducidas, editadas y comentadas? Quintín ofrece un repaso de las posiciones variadas en torno a la *Retórica*, desde las negativas hasta las hodiernas positivas de recuperación. La historia de la lectura del descrédito ya comienza en la Antigüedad, intramuros al Liceo, y es trazada con amplitud y conocimiento por Quintín (hasta la p. 19).

Un tema que no se puede olvidar al hablar de Aristóteles es sus relaciones con Platón. Tal tema lo aborda Quintín de manera tan magistral que bien pudiera decirse que ha reconstruido «el primer Aristóteles».

Frente al tan debatido problema de si abordar la obra de Aristóteles genética o sistemáticamente, Quintín, seleccionando muy bien los argumentos de unos y otros, adopta una postura intermedia, que podría denominarse como búsqueda del horizonte sistematizador de las tensiones o estratos en la obra del Estagirita (véanse pp. 37-46).

Quintín analiza con detalle el modo como fue escrita la *Retórica*, su relación con otras disciplinas, su especificidad, sus aportaciones, sus temas. Quintín es, además, un buen conocedor de la Historia de la Filosofía. Ello le lleva a hacer comparaciones con otras épocas, siempre pertinentes. Al final de la Introducción ofrece un comentado aparato bibliográfico de gran valor sobre ediciones y estudios.

Estamos ante una traducción, que es una real edición, y un estudio de la *Retórica* de Aristóteles de un valor incalculable.

Antonio ALEGRE GORRI

JOSÉ ALSINA CLOTA. *El Neoplatonismo. Síntesis del espiritualismo antiguo*. Barcelona, Editorial Anthropos, 1989, 159 páginas.

Es el presente un libro de gran utilidad para la cultura ibérica, y ello por varias razones, a saber: primero, que no hay en nuestras lenguas (salvo excepciones, claro está) literatura sobre el neoplatonismo (basta mirar la bibliografía ofrecida por el doctor Alsina);

segundo, que se trata, como el título reza, de una síntesis sobre el espiritualismo antiguo, una muy acertada síntesis que sirve, y mucho, para el lector; en tercer lugar porque ofrece una pequeña antología de textos neoplatónicos [Plotino, «De la dialéctica», *Enéadas* I, 3; Plotino, «Contra los gnósticos», *Enéadas*, II, 9, 20 ss.; Porfirio, *Elevaciones hacia los inteligibles*; Jámblico, *Misterios de Egipto* III, 5 ss.; Proclo, «Qué es teología», *Teología Platónica*, I, 3] que le permiten al lector gustar de la literatura y pensamientos de la época y adentrarse en ellos. El libro está escrito con agilidad y belleza, dones, que ya conocemos, de la pluma del profesor Alsina.

En «Unas palabras previas» el autor matiza la ya muy conocida, de corte hegeliano, división de la historia de la filosofía antigua en tres grandes momentos: *presocrático*, que suele calificarse de *cosmológico*; un segundo período inaugurado por Sócrates, al que se denomina *antropológico*, y, finalmente el llamado *ético*, inaugurado por la época *helenística*. Yo pondría muchísimos más reparos que el profesor Alsina a esta tripartición. Él escribe: «Pero es que la citada tripartición olvida la especulación teológica y las hondas preocupaciones religiosas del período que va desde el siglo I a. de C. hasta los momentos finales de la Antigüedad. Hay que defender, pues, la existencia de un cuarto período en la historia del pensamiento griego, al que, con toda razón, cabe llamar *teológico* e incluso *místico*. Se trata de un período muy dilatado —más de quinientos años— que engloba tanto las corrientes paganas como las cristianas, y que Dodds ha bautizado, felizmente, con el nombre de *época de ansiedad*» (p. 12).

El autor nodal de esta época es Plotino. Cedamos, otra vez la pluma al profesor Alsina: «Ya en Platón, que convierte a Dios en el centro, apuntan aspectos de esa orientación que se hará obsesiva en los primeros siglos de nuestra era y que llegará a su momento culminante con Plotino y sus continuadores. De aquí arrancará toda una corriente espiritual que, a través del Pseudo-Dionisio, el *Areopagita*, impregnará buena parte de la Edad Media. Plotino representa, pues, un nuevo hito en la historia del espíritu humano. En él irán a confluir, como en un ancho mar, los caudalosos ríos del Platonismo, el Aristotelismo, el Estoicismo, la corriente Neopitagórica y la del Platonismo medio, sin contar con una serie de movimientos religiosos como la Gnosis y el Hermetismo, y algunas formas de la religiosidad de finales del mundo antiguo, como los misterios y las doctrinas soteriológicas venidas de Oriente. Tiene, pues, cierto sentido dedicar un libro a esta importante corriente espiritual, fruto, en parte, de las tendencias

sincréticas de la época. El nombre con que conocemos esa larga tradición espiritualista, el de *Neoplatonismo*, es, evidentemente, discutible, puesto que Plotino nunca se calificó a sí mismo de neoplatónico, ni pretendió jamás ser original en sus especulaciones, aunque lo fue, y no poco. Pero el término ha conocido amplia fortuna y merece conservarse» (pp. 12-13).

Al comienzo del libro, el doctor Alsina ofrece un amplísimo panorama de los trabajos, ediciones críticas, labor de interpretación y análisis, de toda esa corriente, iniciados escasamente hace medio siglo (pp. 13-18).

Dodds señaló (*Pagan and Christian in an Age of Anxiety*) los rasgos de coincidencia de las gentes de finales del mundo antiguo, fueran paganos o cristianos. El rasgo más saliente es la ansiedad frente a, o a causa de, la no instalación en un mundo errático.

Tal situación produce reacciones, algunas de las cuales diseñan el mundo espiritual del Neoplatonismo.

«¿Qué soy, qué he sido, qué seré? Lo ignoro...
Y envuelto por doquier en la tiniebla
camino errante, sin tener, ni en sueños,
aquello a lo que aspira el alma mía.»

(GREGORIO DE NACIANZO,
Poemas morales.)

Estos versos reflejan, a las claras, las preocupaciones de la época: la preocupación por el enigma de la existencia; falta de sentido de la vida humana; creencia de que el mundo es un auténtico teatro, mentira, ilusión, espejismo; frustración, conciencia de la caducidad. «Todos los seres que tienes ante ti caerán pronto convertidos en polvo», había escrito, en el siglo II, Marco Aurelio.

Escribe el profesor Alsina: «El hombre de finales de la Antigüedad, pues, se halla ante un hecho que le parece irrefutable: el mundo, o carece de sentido, o es malo. El ser humano se pierde, extraño ante él, y busca, ansioso, la salida, la solución que le permita encontrarse a sí mismo y que le ayude a regresar al lugar de donde siente que procede. Alcanzar la paz espiritual: he ahí el gran tema» (p. 21).

Algunos (Marco Aurelio, Filón, etc.) lo buscan en la tranquilidad y la soledad.

Otros predicán una huida (*phygé*) del mundo; esa huida del mundo suele concomitarse, es natural, con un intento de asemejarse a Dios (*omoiósis tô theô*).

Alsina explica muy bien las razones político-sociales y de cambio de *Weltanschauung* que llevaron al hombre tardoantiguo a esa antementada situación de desgarró íntimo (pp. 23-26).

La filosofía, de profundo contenido religioso, adquiere, en esta época, caracteres soteriológicos. Por un lado, se aparta radicalmente del escepticismo y lo ataca, y, por otro lado, busca en distintas escuelas anteriores apoyos para su construcción; de ahí que se pueda hablar de *sincretismo*. El platonismo, el aristotelismo y el estoicismo fueron las corrientes que mejor sirvieron y ayudaron a la filosofía tardoantigua.

Alsina pasa revista a las más importantes corrientes que constituyen la preparación del neoplatonismo para, luego, realizar un estudio de Plotino (pp. 41-71, para Plotino). Dentro del neoplatonismo postplotiniano estudia, especialmente, a Porfirio (pp. 71-78), Jámblico y su escuela (pp. 78-84), el neoplatonismo en los siglos iv-v (pp. 85-88), Proclo, fin de la escuela de Atenas (pp. 89-94), para dedicar el capítulo IV a la pervivencia del neoplatonismo. Como he escrito al comienzo, el libro reseñado va a prestar, sin duda, un gran papel y va a ser de gran utilidad para la comprensión por parte del público ibérico de este período tan importante y, a veces, tan descuidado.

Antonio ALEGRE GORRI

RAYMOND ARON. *Estudios sociológicos*. Madrid, Espasa-Calpe, Col. Austral, 1989, 410 páginas.

¿Sociología, para qué? La misión de la *física social*, como la comenzó denominando Comte, es aportar conocimiento científico de la realidad de una sociedad; le corresponde, pues, una función de *desenmascarar* y hacer patentes hechos y conexiones generalmente inadvertidos. Si tal esfuerzo es eficaz, *permite* tomar conciencia de la necesidad que una sociedad tiene de superarse a través de un ideal. Esto lo consiguió Raymond Aron, quien ha confesado que desde joven se propuso «vivir con toda lucidez la condición histórica del hombre» y conjugar la curiosidad y reflexión científicas con la preocupación y acción políticas.

Este volumen está formado por una recopilación de conferencias y trabajos redactados por Aron entre 1950 y 1974. En ellos indaga acerca del método sociológico, las instituciones representativas y los derechos del hombre, así como sobre la relación entre *poder* y *potencias* en los diferentes grupos sociales; no son escasas, por otra parte, las reflexiones en torno a la *propaganda* en la

guerra fría. Raymond Aron se pronuncia sin tapujos por el liberalismo, en donde dice buscar y hallar su patria espiritual, y afirma asimismo la necesidad de poseer una filosofía global de la Historia.

El sociólogo no puede dejar de intervenir en los conflictos de la sociedad a que pertenece, pero debe tener en cuenta todos los aspectos del fenómeno que considera. Esto exige que sea ecuaníme, no que *afecte* una total neutralidad. La búsqueda de una actitud objetiva rigurosa requiere *controlar* los juicios de valor; es decir, expresar con claridad los implícitos en el medio en que se desenvuelve y precisar «lo más posible» los suyos propios. Ha de habituarse, en definitiva, a ver la realidad con un sentido diáfano de la *verdad*. Ya Sherlock Holmes afirmaba que desde el principio de una investigación tenía el pundonor de deshacerse de prejuicios y seguir con *docilidad* el camino que cualquier hecho le señalase, sabiendo que «la tentación de formar prematuramente teorías sobre datos insuficientes es la ruina de nuestra profesión». Aron señala que las sociedades modernas han llevado más lejos que ninguna otra el ideal igualitario, pero su proclamación se halla muy lejos de su práctica colectiva. En todo orden social hay, a fin de cuentas, «una parte de injusticia y de incumplimiento de sus propios objetivos». Ahora bien, se pregunta, ¿es realizable el sueño de una sociedad sin divisiones y sin conflictos?, y ¿qué puede ser una sociedad sin clases?; por otro lado, ¿es razonable una sociedad cuyo primer objetivo es producir lo más posible? De una forma u otra asistimos a una *conspiración de privilegiados*. No sólo «el sistema internacional ha sido siempre oligárquico o, si preferimos decirlo así, desigualitario», sino que «un régimen está siempre entre las manos de un pequeño número de hombres». Ante esta evidencia se muestra partidario de huir del utopismo y concretar la insatisfacción social de los pensadores en la lucha contra los defectos *reales* y tangibles de nuestras sociedades; lógicamente hay que empezar por uno mismo. Observa también que los países anglosajones son «difícilmente asequibles a la propaganda de la sociedad sin clases», mientras que los países católicos como Francia e Italia son especialmente sensibles a dicho mito. Para él, afirmar que «el proletariado toma el poder» —en un sitio u otro—, no es más que ofrendar un símbolo y dar una imagen, puesto que «*jamás el poder pertenece a millones de hombres*. Hay gobiernos para el pueblo, pero no puede gobernar el pueblo».

Para alcanzar conocimiento histórico, Raymond Aron apuesta por seguir un *camino de imparcialidad*, fundamentado en estas cuatro etapas consecutivas: relato, análisis, interpretación y crí-

tica. Se trata de «construir un conjunto *inteligible* del que los mismos actores no siempre se dieron cuenta» y no consentir que las simplificaciones nos lleven a una *falsificación* de los hechos. De este modo se está en situación de conquistar el origen del *método* por excelencia, ese paso decisivo «a partir del cual la acumulación del saber parece *casi segura*».

En cuanto a las distintas sociedades industriales, opina que tal vez converjan en el futuro a una sociedad universal que no estará «obligada a optar *radicalmente* por el modelo de planificación o el modelo de mercado, de propiedad pública o de propiedad privada». Menciona el carácter *negativo* del concepto «subdesarrollo» y considera un error «clasificar en una sola y misma categoría todas las sociedades que no están desarrolladas». Y encuentra como rasgo original de la economía moderna la falta de reparos que tiene para modificar los hábitos sociales con el fin de producir más en menos tiempo y producir otros bienes con nuevos recursos.

Hay que destacar, aun por sabido que sea, que nunca dejan de aparecer en cualquier circunstancia *minorías estratégicas* que justifican el *poder* y las medidas que adopte, sean cuales sean. Por encima de disquisiciones semánticas y de las «resonancias equívocas» que puedan tener algunos términos, Raymond Aron considera cinco grupos de *élite* con peso decisivo en las sociedades modernas (siendo variables su fuerza relativa y el grado de distinción entre sí): los dirigentes políticos, los administradores del Estado, los amos de la economía, los dirigentes de masas y los jefes militares. Es evidentemente decisivo para una sociedad poseer un sistema de selección de sus minorías dirigentes que garantice una *adecuada* proporción de minorías *virtuosas*. Pero ¿cómo seleccionar y aunar hombres —mujeres incluidas, claro está— de inteligencia superior, de carácter firme y de buena voluntad?

Aron contrasta las élites *unificadas* del mundo soviético con las élites *divididas* del mundo occidental. En aquél se concentran las *potencias* (capacidades de hacer cosas) en la minoría que detenta el *poder* (función de mando) y posee el Estado, una minoría «más o menos coherente» que absorbe a la sociedad y acaba con la libertad. En cambio, en los países occidentales y democráticos se asiste a una dispersión de la potencia, que puede acabar con el Estado si sus élites no actúan con sentido de unidad. Cuanto mayor sea esta dispersión, dice el pensador francés, mayor será la impresión que sientan los ciudadanos de que «no tienen ninguna influencia sobre el orden social y que éste está cristalizado».

Las potencias y los recursos han llegado a ser tan inmensos en nuestros días que permiten acceder a la *vulneración* de las conciencias, y con ella llegar a la *tiranía total*. Aron se declara firme enemigo del totalitarismo y del fanatismo, en cualquiera de sus formas, y advierte que «es esencia de las ideologías *totales* el considerar adversarios a todos los que no las aceptan, tenga el matiz que tenga tal rechazo».

La relación entre poder y potencias es fascinante. Sin duda, la personalidad de quien desempeña un cargo puede acrecentar o disminuir la potencia que le *corresponde* como escueto burócrata, ganando o perdiendo *adhesiones*. Se puede penetrar así en el área colectiva que presta *crédito* y reconoce *prestigio* y *autoridad*. Ya no se trata sólo de legalidad y legitimidad en el mando, sino de *espontánea* «obediencia» (prestar oído) y conceder *honor* dentro del corazón. A la vieja pregunta sobre quién *manda* en el mundo hay que añadir esta otra: ¿quién tiene *autoridad* en él? No sólo puede haber exceso y vacío de mando, sino también exceso y vacío de autoridad. Por ahí se puede ir más lejos de donde llega Raymond Aron en estos estudios. Decía Ortega que las ideas se *tienen* y en las creencias se *está*. Análogamente, podría decirse que se tiene, o no, capacidad (potencia) y se está ejerciendo el mando (poder), o no. Muchas anomalías sociales pueden entenderse a partir de esta relación mal ajustada.

Es evidente que hay una función de autoridad que obra sobre las conciencias y cubre una necesidad de guía, orientación y ejemplaridad. Es señal de *salud* pública que se confiera esa autoridad a los mejores en cada actividad y que se rechace el resentimiento contra la excelencia. Pero estas minorías *circunstanciales* deben saberse a «hombros de gigantes» y por tanto obligadas con sus semejantes.

Miguel ESCUDERO

F. CARPINTERO BENÍTEZ. *La cabeza de Jano*. Cádiz, Ed. Universidad de Cádiz, 1989, 248 páginas.

Este libro presenta la filosofía jurídica de Kant como un epígono del iusnaturalismo moderno, concretamente como su última etapa. Según F. Carpintero la afirmación, mantenida por González Vicén Vicén, de que la filosofía jurídica kantiana es una cabeza de Jano que mira a la Edad Moderna y a la Contemporánea, es falsa; pues Kant no innovó nada en el plano jurídico, sino que permanece anclado en las ideas dominantes en los sectores

liberales de finales del siglo XVIII, y su proyección hacia la Edad Contemporánea se detiene en el capitalismo liberal del siglo XIX.

El autor, en este libro, no interpreta la obra de Kant, ni siquiera la cita directamente, sino que estudia la literatura jurídica aparecida entre 1790 y 1840 de la llamada Escuela kantiana del Derecho, en la cual el propio Kant es un autor tardío y nada original. Mantiene F. Carpintero que, si lo que se pretende es conocer con precisión la obra de Kant, nada mejor que estudiar a sus seguidores y contemporáneos, pues ellos utilizaron las mismas categorías intelectuales que Kant, porque estaban sumidos en las mismas expectativas jurídicas, políticas y económicas: compartieron el ambiente intelectual y vital de la época; por eso, la interpretación que ellos hicieron del pensamiento kantiano es la más exacta posible.

Comienza el libro reconociendo que la filosofía jurídica kantiana presupone una nueva razón, una razón pura al margen de la experiencia; sólo la razón puede determinar y aprobar lo que debe hacer el hombre, no la experiencia. Eso implica que la teoría jurídica debe ser racional *a priori*, dado que la experiencia sólo suministra datos aleatorios y causales de los que no se puede deducir ninguna impositividad. Según F. Carpintero, el motivo político de la insistencia kantiana en la pureza metódica racional es el afán por rechazar el eudemonismo como criterio rector en la creación del derecho.

Junto con esa racionalidad pura, la libertad se convirtió en el axioma, el despliegue de la libertad es el tema de la ciencia ético-jurídica. De esta manera, para encontrar las verdades racionales, necesarias, la escuela kantiana exige la coherencia de la razón consigo misma: una máxima individual es necesaria cuando pasa la prueba de la generalización que conduce a su no contradicción (por contradicción se entiende aquella condición del comportamiento que, si tal comportamiento se realizara de forma general, se anularía a sí mismo). Los kantianos entendieron la libertad de manera absolutamente negativa, consistente en la ausencia de determinaciones externas a ella. Reconociendo únicamente como principio de la Moral y el Derecho el respeto al libre arbitrio de cada individuo, los kantianos obtuvieron como resultado la mera coexistencia de los arbitrios individuales, pero no una ética social. F. Carpintero reconoce que en Kant se habla de una libertad trascendental que está por encima del arbitrio individual, de modo que las aspiraciones de cualquier sujeto quedarían sometidas a una norma superior proveniente de la razón; sin embargo, este autor reconoce que a la escuela kantiana le es extraña esa noción

de libertad trascendental. Los discípulos kantianos entendieron por libertad jurídica una libertad externa, consistente en la ausencia de presión, en la posibilidad de obrar según las propias ganas hasta donde alcance la fuerza física de cada uno. Según F. Carpintero, Kant jugó con el binomio de la libertad trascendental del hombre nouménico y el arbitrio individual del hombre empírico, pero esa libertad trascendental es una capa que cubre insuficiencias y contradicciones del propio Kant. Sin embargo, los kantianos fueron conscientes del salto mortal que existía entre la libertad trascendental, mero juego de la razón, y la exigencia de libertades políticas concretas.

Con estas premisas, el concepto kantiano del Derecho se agota en la limitación del arbitrio subjetivo, y los criterios de tal limitación son siempre formales, ya que se reducen al principio de no contradicción y al postulado de la exigencia de la consideración de cada hombre como un fin en sí mismo. No hay en Kant la posibilidad de un ordenamiento jurídico o moral superior y normativo respecto a la actuación de cada individuo; contrariamente al iusnaturalismo cristiano, los kantianos no reconocieron ninguna ley natural anterior y heterónoma respecto al individuo, excepto la consideración de cada sujeto como fin en sí mismo y la necesidad de que cada cual generalice su máxima a fin de que ésta sea compatible con un orden general de libertad. De ahí surge el radical individualismo de la ética kantiana hecho posible por la autonomía ética: cada persona se constituye en una mónada de libertad.

Toda la igual libertad se redujo a una igual protección jurídica por parte del Estado de los derechos adquiridos por cada persona en el estado de naturaleza. Para la escuela kantiana, los derechos fundamentales son la libertad, la igualdad y la propiedad, pero la igualdad formal convive con la desigualdad real: cuanto adquiere cada uno es indiferente, la situación de igualdad real entre los hombres libres queda abandonada a lo que de hecho ocurre en la sociedad. La igualdad no se extendió al contenido real de los derechos, sino sólo a la forma como tales derechos debían ser protegidos. En efecto, en el *status naturae*, cada hombre, de acuerdo con sus propias fuerzas, se apropia mediante la ocupación de todo lo que quiere y puede; en un segundo momento, el Estado asegura a cada uno lo que ya ha adquirido mediante el uso de su libertad.

Los kantianos entendieron que lo que constituye a una licitud en jurídica es la posibilidad de que su cumplimiento pueda ser forzado; ésta es la consecuencia lógica de la carencia de criterios

para determinar qué sector de la libertad permanece como moral y qué otro sector debe alcanzar el plano jurídico. Lo que hicieron fue mantener que aquellas libertades que pueden ser hechas efectivas mediante la fuerza son las jurídicas; de este modo, el Derecho queda como mera coacción organizada. El Derecho quedó expulsado del mundo ético, su cumplimiento no tiene que obedecer al deber, basta para cumplirlo el miedo que inspira la pena que acompaña al incumplimiento. La moralidad agota todo deber posible, el Derecho es un orden normativo a-moral, que fuerza mediante la coacción pero no «obliga». En este punto discute F. Carpintero con González Vicén cuando éste habla de la obligación ética indirecta de cumplir el Derecho; para González Vicén, en Kant hay un imperativo racional de seguir el Derecho, y aunque el contenido de las normas jurídicas puede ser muy variado, el cumplimiento del Derecho como orden es siempre moral.

La libertad del arbitrio se erigió, dentro de la escuela kantiana, tanto en el fundamento como en el fin del Derecho: el Derecho se fundamenta en la libertad y tiene como finalidad asegurar la realización efectiva de la libertad en el mundo exterior. El Derecho, entendido como un orden de libertad que hace posible la libertad de cada hombre dentro de una ley general de libertad, es algo excesivamente formal y vacío. Fuera de la libertad formal no existe ninguna prescripción jurídica.

F. Carpintero critica la esperanza de algunos kantianos de que la aplicación del Imperativo Categórico a cualquier máxima crearía un corpus de normas intersubjetivo válidas para todos, creadas por la razón, de manera que la objetividad de la razón garantizaría la objetividad de las normas que ella produce. Según F. Carpintero, el Imperativo Categórico puede ser útil en la ética pero es insuficiente en el plano jurídico, pues la generalización que realice un sujeto con respecto al uso de su libertad externa es irrelevante para determinar un orden general de convivencia, dado que las generalizaciones que haga cada sujeto de sus máximas permanecen siempre en el plano personal, no alcanzan a los demás sujetos.

En la última parte del libro se detiene el autor en el problema del Derecho natural aplicado, se insiste en que el determinante real de la creación del Estado es la protección de la propiedad ya adquirida por ocupación, sin ninguna limitación, en el estado de naturaleza. Para el autor del libro, los kantianos consagraron el *statu quo* económico existente a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, caracterizado por una fuerte desigualdad; bastaba con argumentar que las propiedades habían sido «ocupadas», sin la

menor preocupación por qué y cuánto poseyera cada uno. La teoría kantiana sobre la propiedad no era más que el respaldo iusfilosófico del liberalismo económico. De este modo, toda la máquina estatal es vista como un complejo asegurador de las propiedades. La seguridad de la libertad y de la propiedad se configuran, tanto como la fundamentación del poder político, como el único criterio orientador en la creación del derecho positivo. Con la consideración del Estado como una institución que sólo crea seguridad, comienza su andadura el concepto del «estado policía», pieza sin la cual no hubiera sido pensable el liberalismo decimonónico.

F. Carpintero trata de manera especial el tema de la ilegitimidad de la desobediencia civil en la teoría jurídica kantiana. Para él, en un momento en el que las doctrinas revolucionarias se habían extendido más de lo que muchos consideraban deseable, era preciso mantener que los súbditos no poseían la capacidad de enjuiciar la actuación del regente, y que, en consecuencia, las órdenes de éste obligaban a aquéllos en cualquier circunstancia. La única solución, si se pretendía mantener la obediencia incondicionada, era postular que el gobernante debe ser obedecido porque es una exigencia de la razón. Acaba afirmando F. Carpintero que los kantianos trataron de explicar lo inexplicable y que, por tanto, están de más las explicaciones pretendidamente iusfilosóficas: los kantianos introdujeron las figuras de «contrato social» y «voluntad general», pero lógicamente, si se reclama obediencia incondicionada a cualquier forma política, aparecen como contradictorias toda la teoría y las bases de la legitimación de la sociedad política, el contractualismo y la voluntad general.

Por último, trata F. Carpintero el tema de la relación entre el Derecho natural y el Derecho positivo, y señala que no se encuentra una sola palabra sobre cómo concibieron los kantianos la derivación o la acomodación del Derecho positivo respecto del natural. Y es que, si tenemos en cuenta la estricta separación kantiana entre razón y experiencia, se muestra evidente el *hiatus* insalvable que existe entre las exigencias racionales del Derecho natural y la voluntad del poder en que consiste el Derecho positivo. Según F. Carpintero, el contenido del Derecho natural es la afirmación del derecho que tiene todo hombre a determinarse él mismo, a hacer de sí y del mundo exterior lo que él quiera. En el pensamiento kantiano no existe una razón común por encima de los sujetos empíricos, de manera que la racionalidad del Derecho se determina por el acuerdo tomado por la mayoría; y en este punto, la escuela kantiana, llevada por el optimismo

ilustrado, en ningún momento afronta la empresa de justificar esa voluntad de general: se quedaron en el plano de las especulaciones, de las ficciones.

El libro acaba citando las aporías del Derecho positivo según fue teorizado por la escuela kantiana; primera aporía: no hay criterios que garanticen la corrección de la creación del Derecho, ya que legitiman el contenido de cualquier derecho positivo cuando exigen una obediencia incondicional al regente; en segundo lugar: ¿cómo explicarían los kantianos que el derecho positivo es vinculante, si éste, como todo lo que se produce en el plano fenoménico, es casual y arbitrario, cuando los presupuestos de la vigencia de una norma, según Kant, son que la norma sea necesaria y general?

La conclusión que extrae F. Carpintero es que Kant, una vez más, se muestra hijo de su tiempo: fue un defensor de la ideología burguesa liberal.

Nuestra conclusión es que, seguramente, lo que quiso decir Kant no fue lo que dijo la escuela kantiana del Derecho.

Begoña ROMÁN MAESTRE

GUISÁN, E., *Manifiesto hedonista*. Barcelona, Anthropos, 1990.

El darrer escrit d'Esperanza Guisán és l'intent de divulgació popular d'un missatge ètico-filosòfic, propòsit agosarat i admirable. El llibre és escrit amb el cor; la passió que comporta la convicció de la possessió de la veritat ha mogut aquesta ploma sincera i denunciante. La seva lectura esdevé planera i ens transmet sovint un dramatisme punyent, ja que la catarsis moral revolucionària que anuncia Guisán se'ns ofereix com a «salvavides» en el «mare magnum» de l'existència monòtona, asfixiant i suïcida que vivim, en «el estadio de estupidez semibàrbara en que nos encontramos» (p. 92).

La proposta és desafiant i violenta per l'home del carrer: la vida, condensada entre les portes del naixement i de la mort (l'autora professa un ateisme radical, amb freqüents referències al cristianisme i a la seva agressió moral a l'home), comença a ésser quelcom agradable i valuós quan «nuestras grises existencias consisten en ensangrentarnos las manos, cortarnos las muñecas y teñir de sangre nuestras ropas» (pp. 93-94).

Per Guisán no és justificable cap renúncia en el camí que ens convida a seguir envers la felicitat. *Manifiesto hedonista* ha

estat per a la seva autora una tasca tan urgent com transcendental perquè, tot i que la felicitat constitueix el sentit de la vida humana, la majoria dels homes dediquen els seus esforços, si és que els dediquen a alguna cosa, a tasques trivials i poc o gens «productives» en relació al camí assenyalat (mandra, ignorància, por...). El manifest intenta despertar-nos tot explicitant-nos el contingut, el què de la felicitat: el plaer.

El llibre no es proposa un tractament acurat i sistemàtic de la noció de plaer ni de cap altra («Dejadme que me olvide de la erudición. Han sido tantos años mecanografiando citas que esto es una orgía, un delirio, un éxtasis, un orgasmo espiritual», p. 43), la qual cosa provoca punts foscos que Guisán ja tractà en escrits anteriors (*Razón y pasión en ética. Los dilemas de la ética contemporánea*). Així doncs, si bé s'ha introduït la distinció entre un «hedonisme vulgar» i un de «filosòfic», s'ha insistit en l'existència de millors i pitjors activitats humanes (les primeres efecte de la reflexió que no s'abandona a la voluptuositat i el plaer fugisser), i s'ha repetit, en conseqüència, que no tots els plaers són igualment lloables, tot i això, diem, quan tanquem la darrera pàgina del manifest l'únic que es sap de «l'autèntic plaer» és que l'assolim en passar necessàriament pel conflicte i el patiment atès que l'excel·lència del goig, o el goig excel·lent, s'aconsegueix superant la degradada i penosa condició humana i vencent el «còmode» i esclafant «establishment» social.

Trobem a faltar una referència pràcticament obligada en la determinació o aclariment del «verdaderamente humano» (amb aquestes paraules qualifica el plaer anunciat), que configuraria la base fonamentadora antropològica a la proposta ètica de Guisán: si bé sembla ser que l'home moral és concebut com a «conatus» desitjant spinozià, alhora imbricat essencialment en el teixit intersocial, no hi ha en aquesta obra cap més tret definitori que possibiliti la concepció metaètica del plaer.

Tot atenent-nos a la noció de criteri moral últim de Guisán, se'ns aboca certament a una proposta de recerca hedonística limitada únicament i rellevant pel plaer dels altres homes. Aquesta circumscripció, amb relació a la idea que l'alliberació i el desenvolupament radical del vertaderament humà en l'assoliment del plaer és vist per Guisán com una explosió no només qualitativa, sinó també quantitativa del nombre de plaers, conclou coherentment que, per exemple, si una comunitat sadomasoquista fos sortada i no afectés cap altre subjecte o comunitat moral, no existiria cap objecció moral a aquestes pràctiques sexuals.

Sovint desemboca Guisán en l'indefugible acusació d'egoisme

i egocentrisme què és usualment imputada a l'hedonisme (en aquest sentit es força interessant el tractament, en el capítol VII, de l'objecció contra l'hedonisme de l'incompliment de les promeses per motius derivats del principi del plaer, i la suposada immoralitat d'aquesta acció). Guisán creu solucionar el problema amb la «sympatheia» de la filosofia moral anglesa, i s'afirma així dels hedonistes autèntics que «nosotros somos los demás y los demás son nosotros» (p. 38). Per l'hedonisme universal, i en la línia més genuinament utilitarista, només l'assoliment de la felicitat general pot justificar la limitació de la recerca del plaer individual. Però no podem oblidar que, tal i com reconeix l'autora, novament és el plaer que ens produeix la consecució de la felicitat dels altres, l'alleujament que provoca l'absència del patiment del proïsme (tornem a motivacions egocèntriques), allò que fa possible la consideració de l'hedonisme com a «generosament» universal per part de Guisán. Fins i tot, segons l'autora, la no renúncia a la responsabilitat moral respon a l'aspiració a un cert tipus de plaer.

Antoni BIELSA DROTZ

RUBIO CARRACEDO, José. *Paradigmas de la política. Del Estado justo al Estado legítimo (Platón, Marx, Rawls, Nozick)*. Prólogo de José Luis Aranguren, Barcelona, Anthropos, 1990.

Se inscribe este libro del profesor Rubio Carracedo en el «cierto renacimiento de la filosofía política en nuestro país», renacimiento muy ligado a la doctrina anglosajona en general y a la obra de John Rawls en particular. Más que cuatro ensayos sueltos sobre grandes autores se pretende dar aquí una explicación comprensiva de sus obras dentro de unos paradigmas y de su evolución. Y la parte general que abre la obra es lo que, además de la actualización y revisión de los ensayos sobre Platón, Marx, Rawls y Nozick, ofrece el libro de nuevo frente a la edición —no comercial— de 1982.

El libro comienza defendiendo la sustantividad de la filosofía política como materia independiente tanto de la ciencia política, pues su carácter es normativo-regulativo y crítico, y no positivo, como de la ética, pues su objetivo es la obligación política, la razón de la obediencia al Estado, obligación irreductible a cualquier obligación moral anterior.

En la respuesta a la pregunta característica por la legitimidad del Estado, por el porqué de la obligación política, ve el profesor

Rubio Carracedo tres grandes paradigmas históricos de la filosofía política: el realismo político, el Estado justo y el Estado legítimo. El realismo político es un positivismo que autolegitima el Estado huyendo de la cuestión esencial. El Estado justo legitima la obediencia considerando al Estado como la expresión o reflejo de un orden ontológico que le señala un bien: la justicia. El Estado legítimo responde a la pregunta desde una posición autónoma, contractualista, y legitima al Estado de manera procedimental, mediante constructos de la razón práctica y sin apelaciones ontológicas. Maquiavelo, Platón y Rousseau serían los exponentes más clásicos de las tres oposiciones.

Cada uno de los tres paradigmas supone una toma de posición respecto a una serie de cuestiones políticas concretas, como el régimen político, la separación de poderes, el tipo de sociedad civil, etc. El descenso a lo concreto que se hace en el libro resulta algo discutible y los paradigmas se desdibujan al contacto con la realidad. Así, no acabamos de saber si el realismo político es estatista o minimalista, y la pareja Estado legítimo-democracia occidental parece sospechosamente bien avenida.

Para abundar en su significado y aclarar el funcionamiento de estos tres paradigmas se proporciona un estudio de cuatro casos concretos. El primero, dedicado a Platón, es tanto un estudio de la evolución del pensamiento político del filósofo ateniense como una presentación del modelo ontológico-racional del Estado justo, Estado cuya pretensión máxima es la justicia. Más problemas tiene el segundo ensayo, dedicado a Karl Marx, y cuyo resultado es ambiguo. ¿Estado social, Estado justo, Estado legítimo o concepción instrumental del Estado? El problema a que se enfrenta la interpretación es el de qué hacer con Marx tras el ignominioso desplome, y hasta qué punto la caricatura popperiana para uso de infantes filosóficos va a convertirse en la imagen oficial del filósofo germano.

El ensayo dedicado a Rawls, el más extenso, es un estudio pormenorizado de la evolución del pensamiento del autor de la *Teoría de la Justicia*, estudio en discusión constante con la interpretación de R. P. Wolff. La obra de Rawls es presentada como el exponente más claro del paradigma del Estado legítimo, en cuanto su teoría es un constructo normativo elaborado mediante el artificio procedimental. Desde Rawls puede entenderse tanto a Nozick como a Dworkin, Habermas, Apel, etc. Rawls, como antes Platón, expresa de forma tan clara un paradigma que se confunde con él.

El último estudio, dedicado a Robert Nozick, está realizado

con intención crítica. Aunque dentro del paradigma del Estado legítimo, el constructo neoliberal de R. Nozick no respeta las normas de éste y acaba perdiéndose en los objetivos del Estado justo desde una posición inicial más ética que política. Como en el caso de Marx, la postura de Nozick proporciona más problemas de los que aclara para una nítida separación de los paradigmas.

A pesar de, o gracias a, estos problemas de los paradigmas, el mérito de la propuesta está en reinterpretar la tradición y sugerir cuestiones nuevas a debatir, ambas cosas apropiadas para el resurgimiento de la filosofía política en nuestro país.

VÍCTOR MÉNDEZ BAIGES

VATTIMO, Gianni. *Etica dell'interpretazione*. Torino, Rosenberg & Sellier, 1989.

Se recogen en esta obra diferentes artículos de Vattimo publicados entre 1984-1988. Como es habitual en todo libro compuesto por una recopilación de artículos, el título de las páginas que comentamos no alude tanto a una propuesta ética suficientemente estructurada cuanto a consideraciones dispersas de lo que podrían ser los rasgos esenciales de una moral para la época postmoderna. No obstante, el libro ofrece importantes elementos de reflexión filosófico-moral. Ya de entrada, el planteamiento de Vattimo toma partido por una determinada posición metaética: su propuesta moral deriva de un marco ontológico previo, tematizable únicamente desde una hermenéutica con rango de *koiné* filosófica contemporánea, lo que justifica que Vattimo dedique el grueso de su obra a definir los rasgos esenciales de su ontología hermenéutica. De ella surgirá una propuesta ética doblemente caracterizada como ética de la *pietas* y de la interpretación.

¿A qué ontología se está refiriendo Vattimo? Inspirándose profundamente en los textos de Nietzsche y de Heidegger, Vattimo no postula una determinada concepción de la realidad, sino que da cuenta del *factum* que caracteriza nuestro momento histórico de tardo-modernidad: el advenimiento del nihilismo (visto positivamente como secularización). Constituyen los testimonios de este acontecer histórico el anuncio nietzscheano de la muerte de Dios y la meditación heideggeriana sobre el fin de la metafísica entendida como historia del ser. Y en esto el pensamiento de Vattimo resulta francamente sutil. No se trata del descubrimiento de unos *errores*, a saber la no existencia de Dios o el sinsentido

de la metafísica, sino del carácter *finito* de todo aquello que es real. Así el genitivo de las expresiones «muerte de Dios» e «historia del ser» debe entenderse en sentido objetivo. Todo ello nos habla, pues, de la finitud del ser. El ser no es; antes bien, *acaece* (en el sentido preciso de «decaimiento»). No es estructura, sino evento. La hermenéutica —en su crítica al pensamiento metafísico, por consiguiente al pensamiento del *Grund*, de la fundamentación— nos muestra que, por la particularidad finita de toda reflexión, no podemos describir, cual observadores externos, las estructuras permanentes de la realidad. En este sentido, no cabe ya concebir la historia de la filosofía, desde una postura de sincronía ideal, como intentos —fallidos— de verdad. No debe, pues, entenderse la crítica al pensamiento fundativo de la metafísica como el descubrimiento de un error que hubiera que desterrar por medio de una propuesta alternativa. Hacer tal cosa equivaldría de nuevo a un acto de fundamentación de las —ahora sí— verdaderas estructuras de la realidad: es decir, se pretendería salir de la metafísica *mediante* la metafísica.

Entendemos que este planteamiento de la cuestión constituye una de las aportaciones más interesantes de Vattimo, por cuanto permite superar reduccionismos que han visto en el pasado algo sencillamente por superar. Lo que Vattimo nos está diciendo es que su propuesta hermenéutica va más allá de una filosofía superficial e incluso frívola de la cultura que se dedicaría simplemente a hacer apología de lo existente, exaltando la riqueza de la pluralidad de formas de vida. La superación de la metafísica, según la concepción heideggeriana, no debe ser obra de *Überwindung* (vencimiento) sino de *Verwindung* (torsión). Uno accede a la verdad recorriendo, con actitud rememorante de aceptación-resignación distorsiva, los caminos del ser, que no es nada fuera de su evento y que, por su misma condición de evento, se nos transmite a través de mensajes y monumentos. Este pensamiento rememorante (*Andenken*) y una actitud de *Verwindung* dan cuenta del carácter epocal del ser. Coherentemente con este planteamiento, no pidamos a Vattimo que fundamente su ontología; se limita simplemente a *narrar* aquello que nos acontece: en la época del desarrollo tecnológico (*Ge-Stell*), la humanidad adquiere unas seguridades que van desdibujando la referencia a valores fuertes con los que otorgar sentido. Dios muere *entonces* porque ya no es necesario.

¿Y cómo definir mejor lo que nos acontece que reflexionando sobre la noción de secularización? La secularización de la filosofía deviene entonces filosofía de la secularización. No un mero

nihilismo negativista, sino una secularización con carácter *normativo*, en tanto que proceso emancipativo de la consumación progresiva de todos los caracteres fuertes (violentos) del ser, con las implicaciones éticas (y aun políticas) que tal proceso comporta. Con ello se delimitaría el marco de la propuesta ética de Vattimo. El carácter finito del ser, que se nos hace presente en el recuerdo de los mensajes y los monumentos del pasado, conlleva intrínsecamente el imperativo de la *pietas*: la atención devota que merecen los trazos contingentes de todo lo viviente. Una vez hecha la experiencia de la mortalidad y de la radical finitud y epocalidad del ser, no se puede exigir al imperativo de la *pietas* que se legitime como un imperativo categórico metafísicamente fundado y necesario. Emerge con el decaimiento y la progresiva disolución de la metafísica. Todo lo que prefigura nuestro pasado, incluso sus «errores», constituye nuestro único patrimonio de riqueza (literalmente, el ser en el que vivimos). Puesto que no poseemos una plataforma firme de rechazo de tal herencia y puesto que no somos sin ella, *debemos* amarla manifestándole nuestra solidaridad.

Junto a esta característica piadosa de la ética, Vattimo se refiere también a ella como a una ética de la interpretación (frente a las propuestas metafísicamente fuertes de la ética de la comunicación). Una ética hermenéutica debe hacer valer la instancia de la historicidad como *pertenencia*. Se muestra así otro de los rasgos extensamente tematizados por Vattimo, el de *tradición*. Ética de la interpretación quiere decir aquí una ética cuyo sentido *pertenece* a un contexto, a una determinada historia como conjunto de mensajes transmitidos y con un propio destino. *Überlieferung* y *Ge-Schick* constituyen las categorías de referencia, fácilmente malinterpretables. *Überlieferung* no es tradición (*Tradition*) en el sentido conservador de lo ya sido (*vergangen*), de aceptación del pasado en tanto que muerto y, por lo mismo, irrevocable. Debe entenderse, más bien, como lo siendo-sido (*gewesen*), como herencia de posibilidades aún abiertas, capaz de ofrecer modelos donde inspirarse. Su rasgo liberador estriba entonces en que el pasado no nos habla de estructuras definitivas, sino de acontecimientos susceptibles de *interpretación*. Por lo mismo, *Ge-Schick* no puede ser entendido como destino ineludible, sino como conjunto de eventos densos de significado históricamente transmitidos. Eventos, pues, que nos hablan, pero dentro de una determinada historia. En este cuadro definido, eticidad e historicidad coinciden.

Para acabar, ¿cuál es la pretensión de verdad de la propuesta ética de Vattimo? Este autor hace en su obra una consideración

hermenéutica de la noción de verdad, entendida más como monumento que como adecuación a un estado de cosas. Fiel a este planteamiento y en consonancia con el marcado carácter de finitud histórica de su pensamiento, la propuesta que Vattimo nos ofrece es tan sólo la oferta moral para *una* determinada época de la historia del ser, en una de las múltiples caracterizaciones que el autor que comentamos nos sugiere: la época del desencanto.

Joan-Carles ELVIRA HUSÉ

VEYNE, P., VERNANT, J. P. y otros. *Sobre el individuo*. Barcelona, Ed. Paidós, 1990.

Sale a la luz este libro en un momento en que todo parece girar en torno a la revisión de términos referidos al individuo —individualidad, privacidad, identidad, intimidad—. Es posible que, una vez muerto el sujeto, la tabla de salvación sea ahora el individuo como instancia última indestructible y a la que todavía podemos aferrarnos si no queremos que se hunda todo el barco.

La publicación que nos ocupa es un extracto de las conferencias presentadas en el *Coloquio de Royaumont* en 1985. La intención del mismo es laudable, aunque, tras la lectura del volumen, lo primero que se nos ocurre pensar es que, más que un coloquio, aquello fueron monólogos agrupados en torno a un tema.

La posibilidad de hallar una misma línea de tratamiento se convierte en una tarea inútil, y el único punto en que convergen los distintos textos es su referencia al «individuo».

La selección de las intervenciones nos permite leer los textos de P. Veyne, J. P. Vernant, L. Dumont, P. Ricoeur, F. Dolto, F. Varela y G. Percheron.

Cada uno de ellos especialista en su campo, analiza desde allí el significado del término e intenta mostrar cómo se constituye la identidad y, por consiguiente, cómo aparece la individualidad. A la luz de las diferentes versiones, sólo puede decirse que es imposible dar una respuesta a la pregunta *sobre el individuo* que pretenda alejarse de las ya clásicas.

Confluyen en el libro versiones de psicoanalistas, de biólogos, de neurólogos, de estudiosos del mundo clásico, de filósofos..., pero ninguno de ellos consigue llevar más allá su propio texto para entrar en, o potenciar, una conversación con los otros. Claro ejemplo, tal vez, de una individualidad fuerte y resistente a todo lo exterior. Seguramente la mejor muestra de qué es un individuo

sea esa sensación de aislamiento que se paladea tras la lectura del libro.

Cabe, a pesar de lo dicho, un análisis pormenorizado de las diversas intervenciones, para traer así a la superficie afirmaciones dotadas de relevancia.

Paul Veyne, bajo el título «El individuo herido en el corazón», recrea la *personalización del poder*, centrándose en la figura de Nerón. Afirma en este contexto que el problema de la subjetivación es histórico y no filosófico. Por lo tanto, el sujeto de los filósofos es esencialmente histórico, sometido a variaciones, a modificaciones externas y a mutilaciones.

Jean-Pierre Vernant, al hablar de «El individuo en la ciudad», intenta delimitar la aparición del concepto de individuo en Grecia. Vernant distingue entre individuo, sujeto y «yo». El primero estaría definido por su relación con lo social, por su autonomía con respecto al grupo; el sujeto es aquél capaz de hablar en primera persona, de explicar su singularidad y, por último, el «yo» es la «conciencia de sí mismo» (igual a intimidad, vida interior). Tras realizar esta diferenciación, Vernant pasa a buscar muestras en el marco de la Grecia clásica.

El individuo se distinguía, más que por su autonomía, por lo singular de su destino, y se consideraban como tal al héroe guerrero (Aquiles) y al hombre divino (Empédocles). El individuo como tal se incardina en las instituciones públicas mediante el avance del derecho, que introduce las nociones de responsabilidad, mérito...

El sujeto se nos muestra en los textos escritos en primera persona, allí hace la experiencia del tiempo personal. Es por medio de la lírica como se constituirá la subjetividad.

Por lo que respecta al yo, Vernant encuentra una gran diferencia en relación con la Modernidad. La «conciencia de sí» del griego no es reflexiva, no es un encierro, «es la aprehensión en sí de un él, todavía no de un yo». Con posterioridad, cuando se realice la búsqueda de Dios en el cristianismo, se producirá el viraje hacia lo que desde entonces se entiende por «conciencia de sí», hacia la Modernidad.

Tras el texto de Vernant se encuentra el de Louis Dumont: «Individualismo "apolítico": la "Kultur" en las *Consideraciones* de Thomas Mann.» El contenido del mismo es un análisis diferenciador de los conceptos *civilización* y *Kultur* a la luz de la obra de Th. Mann *Consideraciones de un apolítico* (1914-1918).

Dumont identifica «civilización» con el individualismo de la Revolución francesa, individualismo tachado de «materialista» por

ser portador de bienes materiales. Frente a éste se encuentra el individualismo interior, espiritual, posibilitado por la «Kultur». Mientras el primero intenta «liberar», el segundo intenta «ligarse» y formar la unidad cultural alemana como *unidad-en relación*.

El interés del texto de Dumont radica posiblemente en la actualidad del tema y en la maestría con que este estudioso del individualismo realiza un análisis relevante de la obra de Thomas Mann.

El siguiente escrito es el que bajo el rótulo «Individuo e identidad personal» firma Paul Ricoeur. El propósito del mismo es explicar la diferencia acuñada por L. Dumont (*Essais sur l'individualisme*) entre el sentido empírico del término individuo («muestra indivisible de la especie humana») y el sentido moral («ser independiente, autónomo»).

Ricoeur, para su tarea, apunta tres etapas: individualización, identificación e imputación. El campo común de estos tres momentos es el que proporciona el lenguaje. Así, el individuo es dicho; alguien dice que, y un sujeto se dice. Es aquí donde se encuentra el tránsito entre «sí mismo» y lo «ajeno».

Mediante el «yo digo que» se distingue al individualismo humano del individuo en general, ésta es la primera etapa. Se entra en la siguiente a partir de la pregunta ¿quién? y, «por la determinación narrativa, se pasa a la determinación ética del sí». Pasa el yo a ser tratado como un «actante», como un agente, y se identifica por su *hacer*. Apunta Ricoeur que «en el recorrido del poder hacer, del saber hacer, del querer hacer, del deber hacer, se despliega una historia», diferente en cada caso y que nos permite hablar ahora de individuo en sentido moral e ideológico. Si la relación con el emundo se da en términos de evaluación, cabe una evaluación de uno mismo desde el momento en que hay «preferencias». Para Ricoeur, «la estima del ajeno y el intercambio de estimas en alteridad son operaciones originariamente conjuntas a la estima de sí».

El individualismo como ideología nace de la pretensión de abarcar el espacio público a partir de la mera «ipseidad ética». Sirva esto como colofón del texto y como mero apunte de un desarrollo que merece ser seguido paso a paso.

Los textos de las otras tres conferencias pecan de excesiva especialización científica, pero no por ello carecen de interés. Uno de ellos, «La aparición del Yo gramatical en el niño» de Françoise Bolto, muestra la constitución de la identidad personal en la infancia desde el punto de vista del psicoanálisis.

El texto de Francisco Varela «La individualidad: la autonomía

del ser vivo», se sumerge en las raíces biológicas de la individualidad. Para el autor, la autonomía es un rasgo que caracteriza a la organización biológica en todos sus niveles, empezando por la célula.

El último ámbito desde el que se realiza un acercamiento al concepto de individuo es el de la neurobiología. Gérard Percheron («Neuromitologías: cerebro, individuo, especie y sociedad») presenta los distintos mitos acerca de las funciones y características del cerebro (como cantidad de materia gris, como yuxtaposición de órganos, cortado en dos hemisferios, el cerebro de tres pisos, el cerebro fluido, el cerebro máquina...). Como conclusión, apunta que la neurobiología no habla de conciencia, de libre arbitrio, de producción simbólica, lo cual es negar toda especificidad humana. Asimismo, es difícil caracterizar a un individuo con base en criterios cerebrales psicológicos.

Como apunte personal nos queda añadir que en la diversidad del libro radica parte de su interés. No es muy frecuente que se aúnen discursos tan dispares como el filosófico y el científico ante una problemática común. Sin embargo, faltan algunas voces que nos hubiera gustado oír.

Carmen CORRAL SANTOS