

J. A. LLAMAS MARTÍNEZ, *Hombre y educación en el paleocristianismo: Clemente de Alejandría* (Madrid, Ediciones UNED, 2001) 261 pp., 24 x 17 cm.

La obra que presentamos recoge, en principio, la tesis defendida por el autor en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Oviedo, si bien ampliada y actualizada. Tuve el honor de formar parte del Tribunal en su defensa y he podido apreciar los cambios introducidos en esta publicación, incluso en el mismo título, más atinado, a mi parecer. El título de aquélla rezaba así: *Hombre y educación en el Pedagogo de Clemente de Alejandría y sus fuentes filosóficas*. También he podido apreciar se han recogido algunas indicaciones que se le hicieron al doctorando en aquella ocasión. Lo que ha dado a esta publicación mayor peso científico y actualidad.

La obra se estructura en *cuatro partes o puntos bien diferenciados*, además de la *Introducción*, *Conclusión* y la correspondiente *Bibliografía*.

En la *Introducción* a su trabajo, se indican los motivos personales de la elección del autor y el objeto de su investigación. Llamas confiesa que su primer contacto con Clemente de Alejandría tuvo lugar durante sus estudios de filosofía; pero particularmente en el desempeño de su función como profesor-tutor en el programa de la UNED de la materia de Historia de la Educación, en la que figuraba la obra pedagógica de Clemente. Por otra parte, reconoce el impacto de dicho pensador en el momento histórico intelectual de su tiempo: su actitud ante el helenismo y sus múltiples escuelas filosóficas, en orden a integrarlo en la verdadera gnosis cristiana, presentada como una nueva filosofía, en diálogo abierto con el resto de las filosofías de su tiempo.

El *objeto de su estudio* se inició con un esquema que giraba en torno al estudio de aportación innovadora pedagógica de *El Pedagogo*, en su búsqueda de las fuentes filosóficas. Posteriormente, el esquema se amplió, procurando analizar su antropología, la educación y las fuentes filosófico-religiosas, con lo que el estudio ha quedado ampliado notablemente.

En la primera parte, titulada *El hombre*, se abordan temas interesantes sobre la constitución del hombre desde la filosofía hacia el judaísmo primitivo, destacando los elementos que los pensadores cristianos subrayan en los primeros siglos. Analiza, a continuación, los elementos que los filósofos del platonismo medio proponen influenciados por una interpretación sincretista y peculiarmente platónica. Pasa, luego, a examinar la corriente estoica en el siglo II. En este desarrollo del pensamiento de

Clemente tiene gran importancia Filón de Alejandría, en la confluencia entre el pensamiento bíblico y filosofía y cuyo influjo se aprecia con fuerza en los primeros pensadores cristianos. Aborda, a continuación, el estudio de los pensadores cristianos de los dos primeros siglos, en sus variadas tendencias. Igualmente, se estudian las distintas corrientes gnósticas heréticas y se alude al dualismo de la secta de los «ofitas», Basílides, Valentín y Marción, terminando con la alusión a la corriente asiática de Melitón de Sardes y Policarpo.

Dentro de esta misma línea histórica, se detiene en analizar la progresiva construcción del hombre en el primitivo cristianismo. Para mejor afrontar esta cuestión, el autor hace un meticuloso estudio de los textos en los primeros apologistas, descubriendo el modelo antropológico que se edifica en continua dialéctica con los autores gnósticos, por una parte, y las categorías del helenismo, por otra, sin olvidar la herencia bíblica y cristiana que sirve de orientación fundamental. El hombre, para estos primeros autores, se presenta como unidad totalizante. El hombre, contra todo dualismo oriental o platónico, no tiene cuerpo, sino que es cuerpo. Y tiene un único destino: la vida perenne. Por otra parte, el hombre lleva en su propio seno un germen finalista, que lo constituye en devenir constante.

Por último, en estos primeros autores cristianos aparece, como característica del hombre y cualidad esencial en la antropología, el «*estar configurado a imagen de Dios*». Cumple con esto el proyecto perfecto de ser hombre: «*forma Dei*».

Llamas pasa, posteriormente, a analizar las *diferencias y semejanzas antropológicas entre Clemente de Alejandría y el resto de los principales intelectuales cristianos del siglo II*, particularmente con Justino, Taciano, Atenágoras, Teófilo Antioqueno e Ireneo, resaltando, sobre todo, su concepción optimista acerca del hombre. Y se adentra, directamente, en *la visión antropológica en general en Clemente de Alejandría*. Éste concibe una cierta jerarquización de los elementos esenciales del hombre: *cuerpo, alma y pneuma*. En esta concepción, el hombre es una síntesis, está compuesto de elementos distintos, pero no contrarios. Por su origen, el cuerpo procede de la tierra y está sometido a las leyes físicas y sirve de soporte físico de una existencia individual. El alma, por su parte, «viene de lo alto», del soplo divino y es el soporte de la apertura del hombre hacia Dios, por su razón y libertad. Lo que supone, frente al monismo estoico y dualismo platónico, y, más tarde, gnóstico, una unidad dinámica. Ambos, cuerpo y alma, se distinguen, también, por sus funciones y finalidad. Existe entre ellos una interdependencia que tiene su origen en el Logos, por quien han sido creados. El hombre es una especie de microcosmos diseñado de acuerdo con el modelo del universo. Lo que va a explicar el slogan posterior de «*mens sana in corpore sano*».

Por lo que se refiere al alma, distingue tres géneros: la intelectual o racional, la irascible y la concupiscible. El autor se detiene en describir las características de las tres, deteniéndose, luego, en analizar el significado, tanto en su significado antropológico como pedagógico, del «*ojo del alma*», de origen platónico y tan utilizado por el Alejandrino. Pero es comprendido dentro de un encuadramiento más amplio de

referencias pedagógicas que Llamas analiza detenidamente en distintos textos de su obra el *Pedagogo*.

El autor pasa a examinar, posteriormente, *lo racional como reflejo de lo divino y el hombre naturaleza racional, imagen de Dios*, con la tarea de *hacerse semejante a Dios*. El reflejo de lo divino en el hombre queda ilustrado por Clemente con los términos *logikós, pneuma y psiché*.

Toda esta consideración la va a llevar al tema práctico educativo de *la construcción del hombre, como semejante a Dios y como verdadero gnóstico*, contrastando la doctrina del Alejandrino con el gnosticismo.

Una vez despejados estos conceptos introductorios, el autor estudia, en la *parte tercera*, el tema central de su investigación: *La educación en Clemente de Alejandría*. Analiza, en primer lugar, las *principales líneas de pedagogía general* en su obra, destacando las *conexiones entre Séneca y Clemente, la paideia griega y cristiana, el concepto de pedagogía y educación y la función del Pedagogo: tareas esenciales y propiedades que reúne*. Clemente reserva a su *Logos-Pedagogo* la acción terapéutica y de consejo de dirigirse a los convertidos que han recibido la fe para curarles sus pasiones y llevarles a una formación moral eminentemente práctica, fomentando la virtud. Todo ello en la orientación socrático-platónica, aunque sin olvidar la formación teórica, que dimana de la sabiduría. Se trata de un Pedagogo excepcional: *«El Logos de Dios, el Hijo, Jesús..., el único, verdadero, bueno y justo a imagen y semejanza del Padre»* (*El Pedagogo* I, 97, 2): *Hombre y Dios*. Otra de las funciones del Pedagogo es el *amor que muestra a sus alumnos, la adaptación armónica al modo de ser de cada uno, como un verdadero instrumento musical, que unas veces tensa las cuerdas y otras las afloja, según la diversidad de aquéllos, la suavidad y la firmeza. Y cuida del hombre completo, tanto del cuerpo como del alma*.

A esta concepción del *Pedagogo* debe responder el educando. Sin distinción de sexos: hombre y mujer, iguales ante Dios. A ambos debe aplicarse una pedagogía *desde y para la libertad*. Esta manera de concebir la educación supone una filosofía de la persona y de la misma educación en la que Llamas se detiene pergeñando las *líneas fundamentales que subyacen en la obra de Clemente y sus contenidos principales*. Lo que va a llevar al autor a analizar la praxis educativa en el Alejandrino, situándola en el contexto helenístico de la educación moral. La educación hacia la que apunta es la naturaleza como modelo ético, para la *moderación, el equilibrio y la sobriedad*. El autor, presenta, a continuación, una *síntesis de valores morales como alternativa pedagógica* que se desprenden de la obra de Clemente. Se realzan las siguientes: *simplicidad y frugalidad, dignidad, autonomía en la libertad, prudencia, equilibrio, ecuanimidad y orden, virtud y rigor ascéticos*, siguiendo en esto la tradición platónica y estoica. Y, por último, *la participación o comunión social y caridad* con todos los hombres que supone la fe cristiana. Sin perder de vista *el valor y el ejercicio físico*, que animan al espíritu. Como se puede apreciar, una completa educación de la persona cristiana, llevada hasta la semejanza con Dios, límite de toda educación y de la última y suprema felicidad.

Todo esta estructuración educativa supone, según Clemente de Alejandría, una metodología y didáctica precisas: lo que él llama *Enkyklios* —tomado de los programas helenísticos—, todo un programa de ciencias y saberes, a estilo platónico, conocidos y sabidos en su tiempo, que ha de recorrer el futuro gnóstico cristiano. Posteriormente, va enumerando algunas de estas disciplinas como la Música, Aritmética, Astronomía, Dialéctica, etc. Pero todas estas ciencias no constituyen en sí mismas una meta, sino que son sólo propedéutica de la *paideia* y deben servir a la filosofía y teología. Una tarea que debe culminar en la *Dialéctica*, último y supremo grado de la ciencia, en sentido platónico. Naturalmente, Clemente no se olvida de presentar en este proceso dialéctico algunos recursos didácticos de carácter práctico, entre los que Llamas destaca los *géneros educativos morales insertos en la educación helenístico-romana*, como el *deliberativo, laudatorio, disuasorio*.

Para terminar este apartado, el autor analiza la *Escuela catequista de Alejandría como institución helenística: origen, contenido y carácter*, donde Clemente pudo impartir sus enseñanzas, siguiendo a su fundador *Panteno*, de quien fue sucesor.

En la *cuarta parte* Llamas aborda el tema de *las fuentes que determinan la antropología y educación en Clemente*. En este apartado, el autor examina minuciosamente *el platonismo en el Alejandrino*, confrontando las distintas opiniones de autores que han estudiado este tema, descubriendo la evidencia de Platón en la obra de aquél, incluso, a veces, sin nombrarlo. Este influjo se observa en la antropología y la educación de Clemente. Particularmente en la teoría platónica sobre los dos mundos, que presta un gran servicio a la doctrina de Clemente, aunque con matices diferenciadores provenientes de la concepción cristiana de éste, especialmente en lo referente al dualismo platónico. Igualmente por lo que respecta a la concepción sobre el alma y su relación con el cuerpo. Clemente, si bien dependiendo más de Platón que del estoicismo, mantiene sus diferencias naturales dada su concepción cristiana acerca de la creación. Otro de los temas en los que se observa esta influencia platónica en Clemente es en la búsqueda de la semejanza del hombre con la divinidad. Y que se traduce en la semejanza con el *Logos*, realizando una verdadera cristianización de la *semejanza de Dios* platónica. Esta influencia se aprecia, también, en la función que el Alejandrino atribuye a su Pedagogo, que no se encuentra en los textos bíblicos, y en el terreno de la praxis moral.

Llamas pasa, luego, a examinar *el platonismo medio*. Corriente que constituye uno de los apoyos filosóficos importantes *en el pensamiento de Clemente*, y que influyó fuertemente en los pensadores cristianos. El autor señala algunos aspectos principales de esta corriente y que aparecen en Clemente: Dios asociado al concepto de *nous*; el de *anima mundi*, el de *la materia original no engendrada*, etc. Igualmente resalta la concepción del *problema de Dios y su trascendencia*, tema presente, aunque con variados matices, como es comprensible. La *materia como receptáculo de las formas sensibles*, etc. Todo este análisis de conexión lo realiza acudiendo a textos claves del platonismo medio que confirman dicha influencia. A ello le dedica varias páginas.

El autor analiza, también, el *estoicismo en Clemente*, su influjo en la *paideia cristiana, en el origen y función de la ciencia y la filosofía*, particularmente en los temas del *providencialismo, de la recta razón como norma moral y de la teoría de la causalidad*.

Por último, dentro de este apartado, estudia la *influencia del judeo-helenismo: Filón*. Hace una alusión a la *figura histórica de Filón y significado cultural*, para pasar, a continuación, a concretar su influencia en Clemente de Alejandría: en su *método alegórico, ideas antropológico-educativa, concepto de Logos y su proyección en Clemente*. Pero que en nada merma la originalidad creativa de éste, tal como subraya el autor.

En un *quinto apartado*, Llamas presenta una pequeña conclusión en la que resume la intención de su investigación en lo referente a la *Antropología, Educación y Fuentes de Clemente*. Y termina presentándonos una *Bibliografía selecta* referida a Clemente de Alejandría: *Ediciones completas, parciales y versiones en castellano*. Otra de *autores clásicos griegos y latinos* y otra de *autores contemporáneos* referentes al tema directo de su estudio.

La obra que presentamos del Prof. José Antonio Llamas, si bien responde nuclearmente a un estudio de tesis doctoral, no adolece de las limitaciones que, a veces, muestran esta clase de trabajos. Esta investigación ha sido elaborada durante bastantes años y se puede afirmar, con toda justicia, que nos encontramos ante una obra de madurez intelectual. A través de su estudio, se aprecia la larga experiencia docente del autor. Es preciso resaltar la claridad en sus objetivos, el procedimiento analítico adoptado (lingüístico, filosófico, dentro del propio contexto histórico). No sólo nos adentra en el propósito directo de sus objetivos, sino, también, en el mundo intelectual de la época. A lo largo de su exposición, tiene en cuenta las opiniones de autores reconocidos y versados en el Alejandrino, con quienes dialoga críticamente, analizándolas y contrastándolas, en búsqueda de lo que considera la verdadera postura intelectual de Clemente de Alejandría. Y para ello, no sólo se detiene en el estudio del *Pedagogo*, sino que acude, cuando lo considera oportuno, a *El Protéptico y Strómata*. Nos introduce pedagógicamente, en sentido progresivo, en el tema central de su estudio desde distintas perspectivas, en orden a ofrecernos una interpretación razonada y seriamente fundada en los textos originales del Alejandrino, sin olvidar el contexto histórico-cultural en el que nacen y sus antecedentes. Así, acude, críticamente, a Platón, Aristóteles, Filón, Corpus Hermeticum, Séneca, Epicteto, Estoicismo, etc. Por último, presenta una *Bibliografía selecta* (pp. 255-261), no excesiva, como se acostumbra en estos trabajos, pero sí precisa. No obstante, el mismo autor reconoce que no ha pretendido hacer un trabajo exhaustivo (p. 251). Ni debemos pretenderlo en su lectura. Todo ello justifica nuestra felicitación al autor y a UNED Ediciones por esta magnífica publicación en su contenido y forma.

No obstante, únicamente desearía hacerle una precisión, sin mayor trascendencia, que no resta en nada al valor excelente de su trabajo y que ya le anoté en la defensa pública de su tesis doctoral: Al referirse a las relaciones alma y cuerpo y su

interacción mutua, el autor escribe: «Este aspecto lo destaca ... cuando aumenta la influencia en el alma de la buena forma del cuerpo, idea que posteriormente se plasmó en el slogan: 'mens sana in corpore sano'» (p. 35). Dicho aforismo es utilizado ya por Juvenal (*Sátiras* X, v. 356), que murió antes de nacer Clemente de Alejandría. Por consiguiente, es una idea anterior a éste.

Dionisio CASTILLO CABALLERO

M. BERCIANO VILLALIBRE, *La revolución filosófica de Martin Heidegger* (Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2001) 268 pp., 21 x 13,5 cm.

La revolución filosófica que representa el pensamiento de Heidegger no es independiente de la fenomenología. Revolución filosófica y fenomenología son en Heidegger términos intercambiables. Su filosofía, que es verdaderamente innovadora, se alimenta de la fenomenología, a la vez que supone una crítica y una profundización y radicalización de la fenomenología de Husserl. Ésta es, a mi juicio, la idea central de este nuevo libro del profesor Berciano.

Modesto Berciano, catedrático de metafísica de la Universidad de Oviedo, ha escrito ya varios libros sobre Heidegger: *Técnica moderna y formas de pensamiento. Su relación en Martin Heidegger*, Salamanca 1982; *Crítica de Heidegger al pensar Occidental*, Salamanca 1990, y *Superación de la metafísica en Martín Heidegger*, Oviedo 1991; es también de interés para Heidegger, *Debate en torno a la postmodernidad*, Madrid 1998. Además es autor de no menos de veinte estudios sobre el mismo filósofo, publicados en revistas científicas y en libros colectivos.

*La revolución filosófica de Martín Heidegger* es una investigación sobre el proyecto de Heidegger de una fenomenología hermenéutica en los años que preceden a la obra central *Ser y tiempo*.

La tesis inicial es que la fenomenología deviene en Heidegger fenomenología hermenéutica: comprensión del Dasein histórico. Con ello se distancia de la tradición metafísica y también de la fenomenología de Husserl. El estudio se centra en la larga serie de cursos anteriores a *Ser y tiempo*, con el objetivo de mostrar que el proyecto de una fenomenología hermenéutica está presente en Heidegger desde el comienzo de su pensar y cómo va elaborándose a lo largo de dichos cursos.

Visto desde *Ser y tiempo*, el enfoque del libro podría calificarse, en parte, de genético. Pero, esencialmente, su enfoque es sistemático. El problema central, la fenomenología en Heidegger y el carácter innovador de su filosofía, se estructura en torno a estos grandes temas: en primer lugar, el mundo de la vida, como lugar originario de la filosofía; en segundo lugar, la fenomenología, como el modo apto de filosofar; sus méritos y sus olvidos en Husserl y, por último, la fenomenología hermenéutica de Heidegger.

El libro se compone de ocho capítulos. Berciano inicia su investigación con el curso de 1919, *Zur Bestimmung der Philosophie*. En este documento se centra principalmente el capítulo I, titulado «El mundo de la vida como punto de partida». En estas clases, las primeras después de la guerra, y en las de varios semestres consecutivos, Heidegger se opone al ideal teórico-cognoscitivo tradicional de la filosofía y lucha por devolver a ésta a su lugar originario, que es el mundo de la vida. La filosofía tiene que ser aclaración inmanente de la experiencia de la vida. Heidegger identifica esta nueva filosofía con la fenomenología. Pero la prioridad de lo vivido sobre lo teórico hace que vaya distanciándose de la fenomenología de Husserl. Un concepto central en este aspecto, ya estudiado por Berciano en publicaciones anteriores, es la noción heideggeriana de la vivencia como evento o acaecer (*Erlebnis als Ereignis*). Berciano escribe que es en el curso de 1919 cuando Heidegger usa por primera vez el término *Ereignis*, que más tarde será el término fundamental definitivo de su filosofía. A la vivencia mirada (Husserl) opone Heidegger la vivencia vivida; y a la reflexión, la intuición hermenéutica. Según el autor, la fenomenología de Heidegger es ya en el curso de 1919 fenomenología hermenéutica: autoexplicación de la facticidad, comprensión de la comprensión del Dasein en su facticidad.

Heidegger pretendía elaborar una fenomenología como ciencia originaria de la vida y reflexionó sobre ello en el curso de 1919-1920, *Grundprobleme der Phänomenologie*. El capítulo II, «La fenomenología como ciencia originaria de la vida», se ocupa de este proyecto temprano de Heidegger. Aquí vemos a Heidegger oponiéndose a la reducción de lo racional a lo lógico-matemático y formulando para la fenomenología un paradigma distinto del de las ciencias objetivas. A pesar de todo, Berciano tiene sus reservas sobre la posibilidad de expresar el mundo de la vida sin incurrir en una objetivación. Por otro lado, aunque está de acuerdo con Heidegger en indicar el mundo de la vida como el campo propio de la filosofía, le parece poco convincente que una filosofía así pueda ser ciencia. De hecho, Heidegger fracasó en su intento de hacer de la fenomenología una ciencia originaria.

Pero dicho fracaso no llevó a Heidegger a abandonar la fenomenología, sino a acentuar su valor como método. El capítulo III, «La fenomenología como método», aborda esta nueva orientación de la fenomenología en Heidegger. Berciano cita principalmente el curso de 1923-1924, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, y el de 1925, *Prolegomena zur Geschichte der Zeitsbegriffs*. Una buena parte de la temática del capítulo enlaza directamente con el largo párrafo 7 de la Introducción de *Ser y tiempo*, en el que Heidegger presenta la fenomenología como el método para la desocultación del ser. En este marco de la fenomenología como ontología se articula, y empieza a destacarse, la crítica a la fenomenología de Husserl, por haberse centrado en la conciencia pura, sin preguntarse por el ser de la misma y por el ser en general, y por no tomar en consideración la conciencia real, que es el Dasein temporal e histórico.

En la Introducción a *Die Grundprobleme der Phänomenologie* Heidegger señala tres operaciones del método fenomenológico: la reducción, uno de los temas en el

que marca distancias con Husserl, la construcción y la destrucción fenomenológicas. De este tercer momento se ocupa el capítulo IV, titulado «Destrucción fenomenológica y mundo de la vida». Berciano escribe que, aunque Heidegger practicó la destrucción durante toda su vida, fue en sus primeros años cuando se ocupó más explícitamente de ella, sobre todo en el curso de 1920, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*. Estructurado en torno a dos ejes —el tema del *a priori*, y el de las vivencias, en el que Heidegger discute con Natorp y Dilthey—, puede observarse cómo en el concepto de destrucción, más tarde llamado superación, se aglutinan parte de los motivos más innovadores del pensamiento de Heidegger: la ocultación y el olvido del ser en la historia de la filosofía hacen necesaria una labor de desmonte, hasta llegar al punto de partida, que es la experiencia de la vida.

Uno de los capítulos de mayor interés del libro es el capítulo V, titulado «Descubrimientos fundamentales de la fenomenología». En él puede comprobarse la importancia de la fenomenología para comprender el pensamiento de Heidegger y también la conexión del carácter innovador del mismo con su modo de entender los conceptos centrales de la fenomenología. La intencionalidad, la intuición categorial y el sentido originario del *a priori* son para Heidegger los descubrimientos fundamentales de la fenomenología. Berciano centra el análisis de los mismos en las clases de 1925, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs*, y en las de 1925-1926, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. De los mencionados descubrimientos, el más importante para Heidegger es la intuición categorial, por haber visto que «hay actos en los que se muestran en sí mismas existencias ideales, que no son creaciones de estos actos, ni funciones del pensar, del sujeto» (p. 155). Además la intuición categorial hace comprender mejor lo que es la intencionalidad y también el sentido de lo *a priori*. Según Heidegger, es desde estos tres descubrimientos desde donde hay que ver el principio fundamental de la fenomenología «a las cosas mismas». Pero en la vuelta a las cosas mismas, Heidegger llega hasta la pregunta por el ser de la conciencia y por el ser en general; en cambio, critica a Husserl por el olvido de esta pregunta y por no haber llevado la fenomenología hasta la conciencia concreta e histórica.

De la crítica de Heidegger a Husserl se ocupan expresamente los capítulos VI y VII, titulados, respectivamente, «El olvido de la pregunta por el ser en la fenomenología» y «Crítica del concepto de conciencia en Husserl». Los cursos de referencia son, *Einführung in die phänomenologische Forschung* (1923-1924) y *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925).

El capítulo VI centra la crítica en el olvido de los conceptos ontológicos del ser de la conciencia, el ser del hombre y el ser en general. Heidegger acusa a Husserl de permanecer en la esfera de la objetividad científica, sin llegar a la esfera del ser. La intención de Heidegger es una mayor profundización y radicalización de la fenomenología: preguntarse por el ser equivale a llevar hasta el fin el principio fenomenológico «a las cosas mismas». La fenomenología, que es en Husserl teoría del conocimiento, deviene en Heidegger ontología. Naturalmente, la fenomenología, como ontología, lleva consigo una modificación de los temas centrales de la fenomenología.

La diferencia entre la fenomenología de Husserl y la de Heidegger se pone de manifiesto, sobre todo, en la reflexión sobre el concepto husserliano de conciencia. De ella trata el capítulo VII. Husserl se quedó en la conciencia pura; su dependencia de Descartes y del ideal matemático de ciencia tiene como consecuencia una desfiguración de los descubrimientos más importantes de la fenomenología; así, la intencionalidad, por citar sólo un ejemplo, es entendida desde la perspectiva del conocer teórico. Es necesario, a los ojos de Heidegger, practicar una labor de desmonte o destrucción fenomenológica que tenga como punto de llegada la pregunta por el ser de la conciencia. Berciano escribe que «la pregunta por el ser de la conciencia es ya bastante desarrollada por Heidegger en los años anteriores a la publicación de *Ser y tiempo*» (p. 219).

El último capítulo, «Fenomenología hermenéutica», aborda expresamente lo que en la Introducción al libro se formulaba como tesis inicial: que la fenomenología de Heidegger es una fenomenología hermenéutica, centrada en el Dasein histórico. Este capítulo enlaza directamente con el anterior, sobre la crítica al concepto husserliano de conciencia, al hacer ver que la fenomenología hermenéutica de Heidegger tiende a satisfacer la necesidad de plantear la pregunta por el ser de la conciencia. Además, en este último capítulo cabe encontrar la respuesta al posible interrogante del lector sobre la conexión entre la fenomenología como ontología y la fenomenología como hermenéutica: si el tema fenomenológico por excelencia es el ser del ente y, en este sentido, la fenomenología es ontología; al preguntarse por los caracteres del ser del Dasein fáctico, la fenomenología, sin dejar de ser ontología, deviene fenomenología hermenéutica.

De acuerdo con lo expuesto en el capítulo primero, Berciano recuerda que Heidegger tiene su propio concepto de hermenéutica ya desde los comienzos de su pensar: está presente en el curso de 1919, *Sobre la determinación de la filosofía*, y también, aunque no hable expresamente de hermenéutica, en las clases del semestre de 1919-1920, *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Pero es, sobre todo en el curso de 1923, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, donde Heidegger aborda expresamente el tema de la hermenéutica. Berciano centra su estudio en este curso de 1923, sin olvidar otros documentos, especialmente el curso de 1925, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*; además estableciendo frecuentes conexiones con *Ser y tiempo*. El capítulo aborda, entre otros aspectos, los siguientes: el ser del Dasein fáctico, que es el objeto de la hermenéutica; la interpretación, como sentido del análisis fenomenológico en Heidegger, frente a la fenomenología de la reflexión de Husserl; la aplicación de la hermenéutica a dos modos de interpretación del Dasein, la historia y la filosofía; la conexión de fenomenología y hermenéutica en Heidegger y, con ello, nuevamente el tema de las divergencias Heidegger/Husserl. Para Heidegger, fenomenología y hermenéutica no sólo son compatibles, sino que la segunda no es más que la primera, llevada hasta el final.

Aunque el libro es de carácter predominantemente expositivo, en la última sección del capítulo, titulada «Revolución en la filosofía», el profesor Berciano hace una

breve valoración del pensamiento de Heidegger, preguntándose: «¿Qué filosofía se puede construir desde esta perspectiva hermenéutica?» (p. 262). A esta pregunta da una respuesta entre pesimista y optimista: pesimista, porque reconoce las limitaciones de la mencionada perspectiva para la construcción filosófica; y optimista, porque en el reconducir a la filosofía al mundo de la vida, «al Dasein en su concretez e historicidad y al ser en su acaecer temporal» (p. 264), sí ve Berciano posibilidades de «construir algo», que hacen «de Heidegger un filósofo que tiene mucho que decir para el futuro curso de la filosofía» (p. 264).

A mi juicio, la gran aportación de este nuevo libro del profesor Berciano es hacer ver la importancia que tiene la fenomenología para comprender e interpretar el pensamiento de Heidegger. Él mismo denuncia en la Introducción que al tema de la fenomenología no se le ha dedicado toda la atención que merece; este libro contribuye, sin duda, a llenar un hueco al respecto.

Cualquiera que se acerque al pensamiento de Heidegger, por ejemplo, a su obra central, *Ser y tiempo*, sufre, como mínimo, el impacto de una reubicación de los conceptos y temas centrales de la tradición metafísica. Este libro, *La revolución filosófica de Martín Heidegger*, contribuye a hacer más comprensible dicha reubicación: primero, porque empieza destacando el nuevo lugar de la filosofía, el mundo de la vida; segundo, y sobre todo, porque nos pone ante el instrumental teórico, si se me permite la expresión, para realizar la nueva filosofía, y, por último, porque nos ilustra sobre la transformación de ese instrumental en las manos de Heidegger y el sentido de la misma.

Además de su interés para la investigación especializada, este libro puede ser muy útil para introducirse en el estudio del pensamiento de Heidegger, especialmente de su obra central *Ser y tiempo*.

Ana María ANDALUZ ROMANILLOS

Leonardo RODRÍGUEZ DUPLÁ, *Ética* (Madrid, BAC 2001) xxiii + 289 pp., 21,5 x 12,5 cm.

El presente libro es un manual de ética filosófica que, al mismo tiempo, inaugura una nueva colección de manuales de filosofía bajo el título general «Sapientia rerum» y, por tanto, puede considerarse como representativo de lo que la nueva colección pretende. Ante todo, nadie debe llevarse a engaño por algún signo externo mal entendido: no estamos ante ninguna «filosofía confesional», sino sólo ante *filosofía* en la que el autor es el responsable de sus propias propuestas, las cuales pueden ser discutidas y sería deseable que lo fuesen.

Es todo un síntoma de nuestro tiempo que se comience con la ética, pues, si el ámbito filosófico aparece hoy fracturado en múltiples compartimentos mal comunicados, la ética presenta algunas peculiaridades. Frente a la distancia de otras disciplinas

filosóficas, la ética se vio y se ve urgida con la demanda de respuestas que tienen que ver con el sentido de la vida humana, una vez que las cosmovisiones que tradicionalmente hicieron este papel salieron mal paradas de los sangrientos acontecimientos de la primera mitad del siglo xx. La ética se vio colocada en una situación difícil: metodológicamente se le pedía que prescindiese en su punto de partida de una metafísica determinada para que sus propuestas no se viesen contaminadas con la incertidumbre que rodea a cualquier propuesta metafísica; pero, al mismo tiempo, se esperaba que garantizase alguna universalidad en sus propuestas a fin de evitar la decepcionante marea del relativismo devastador en el que parecemos envueltos. Todas las filosofías significativas del presente y muchas del pasado, remozadas más o menos a fondo, se sintieron concernidas por lo que alguien ha llamado un «giro ético» dentro del pensamiento actual; esto explica la proliferación de las más variopintas propuestas, lo cual incluso introduce más confusión para el no iniciado.

Así, el primer objetivo de un manual de ética debe ser informar y, por razones pedagógicas evidentes, sería deseable que esa información aparezca sistemáticamente articulada. Uno de los méritos apreciables de la presente obra es que ha encontrado un esquema claro y muy didáctico, al quedar estructurada en tres partes perfectamente distinguidas y bastante homogéneas en su extensión e incluso en el estilo expositivo. La primera parte, titulada genéricamente *Presupuestos*, consta de seis capítulos, en los cuales se encuentra lo que podríamos llamar en sentido amplio una fenomenología de la vida ética; el autor parte del saber moral espontáneo y termina enraizando la ética filosófica en lo que llama una forma de «intuicionismo» (cap. VI), expresión quizá no muy afortunada para una posición que, sin embargo, se explica con suficiente claridad. La segunda parte, titulada *Teorías de la obligación*, consta de ocho capítulos, en los que se ofrece un repaso crítico de las principales doctrinas de la obligación moral, que tiene su antítesis en las distintas formas de relativismo moral; el capítulo central quizá sea aquí el dedicado a la ética deontológica de Kant, y esta parte se cierra con una exposición de las actuales discusiones entre las distintas ramas de liberales y comunitaristas; que, al margen de esta discusión, el autor dedique un capítulo específico a Rawls (cap. XIII) es un buen índice del relieve que concede en la teoría ética contemporánea a la construcción ya clásica del filósofo estadounidense. Lo más novedoso de la obra es una tercera parte, titulada *Concepciones de la vida buena*, que en seis capítulos repasa las grandes propuestas de la ética clásica griega, con especial atención a Aristóteles, al cual se siente muy próximo el autor, pero también del que se ofrece una imagen algo distinta a lo que ha circulado bajo la denominación de neoaristotelismo; la justificación de esta tercera parte y su colocación en la obra responde a la convicción expresada por el autor de que la historia moderna de la ética significó una reducción empobrecedora de la vida moral al tema, importante pero no único, del deber moral.

En conjunto, y con las inevitables diferencias, las exposiciones son objetivas, sintéticas y resultan claras; como es lógico, ello significa que se tiene que prescindir de la infinidad de matices que los distintos autores concretos van aportando a cada una

de las posiciones, pero quizás eso es tema de otro tipo de obras, a las cuales el autor se refiere frecuentemente en las informaciones bibliográficas que aporta. Las críticas del autor suelen ser escuetas, pero no por ello menos decididas y claras.

Ahora bien, este amplio caudal informativo en un manual de filosofía sólo tiene sentido cabal si está orientado a un objetivo formativo. Para ello, el autor no sólo expone con la mayor claridad y rigor posibles las distintas propuestas, sino que esboza una valoración crítica de cada una; la función básica de esta valoración debe ser la de estimular en el lector el esfuerzo para que piense por su cuenta e incluso para que llegue a conclusiones distintas a las del autor, quien, por otra parte, en ningún momento oculta sus simpatías y su posición, cosa que es de agradecer en una época de incertidumbres y de tanto pensamiento débil.

La propuesta del autor está perfectamente integrada dentro de la concepción global de la obra y, en ese sentido, hay poco que decir; sin embargo, en mi opinión, necesita elaboraciones ulteriores, cuyo lugar ya no es un manual de filosofía, pero que cabría esperar de otros estudios que el autor desarrolle en el futuro. Se parte, como ya hemos notado y hoy es habitual, de un análisis del saber moral vulgar; otros prefieren hablar de «mundo de la vida», de «actos de habla» y cosas semejantes; sin embargo, estos puntos de partida en ética dan un juego limitado porque, más temprano o más tarde, aparecen abundantes confusiones que acompañan nuestra actual vida cotidiana. De este modo, si se evita la metafísica en el punto de partida, quizá con buen criterio, parece inevitable que la ética quede abierta a algo que tiene que trascender de la mera constatación de hechos, pues un paso directo del «es» al «debe» parecerá siempre sospechoso desde la clásica advertencia al respecto de Hume. No parece posible proponer una concepción de la vida buena y, sobre todo, discernir racionalmente entre distintas concepciones de la vida buena con pretensiones normativas si no se desborda lo dado en la experiencia cotidiana. El autor es consciente del problema con total lucidez e incluso titula uno de los párrafos del cap. XV «Eudemonismo y naturaleza humana» (pp. 225-228); allí se habla de «constante antropológica» (p. 226), de «una naturaleza humana relativamente invariable» (p. 227), pero quizás esto, aunque se acepte, no resulte suficiente porque podríamos encontrarnos ante universales *fácticos* que no permiten decidir con razones entre distintos proyectos de vida buena. En definitiva, la propuesta ética de Aristóteles, como el autor sabe muy bien, se apoya en una doctrina metafísica de la naturaleza humana en cuya base está una biología teleológica que hoy parece imposible recuperar. ¿Cabe rehacer hoy una doctrina metafísica de la naturaleza humana o algo que pueda ser equivalente a la altura actual de nuestros conocimientos? Si ello fuese posible, ¿qué papel tendría la ética en esa rehabilitación de la metafísica? ¿Acaso sería la experiencia privilegiada, como parecen sugerir algunas interpretaciones derivadas del kantismo, o esto sería un estrechamiento injustificado de la experiencia humana básica?

No es función de un manual filosófico resolver todos los problemas que a partir de él se plantean; al contrario, uno de los indicadores de un buen manual es que abre el camino para que se planteen muchas cuestiones que necesitan un tratamiento

más amplio y para los cuales el manual debe indicar al lector los medios adecuados; éste es el sentido de la bibliografía, tanto de la general (pp. XIX-XXIII) como de la que inicia cada capítulo, no excesivamente amplia, pues no sería útil, pero bien seleccionada para que el lector no se pierda en la actual selva de publicaciones especializadas. De este modo, el paradójico destino de un manual de filosofía es volverse a sí mismo inservible porque se ha utilizado para ir más allá de él; con la comparación que hizo famosa Wittgenstein, también aquí estamos ante una escalera imprescindible para subir, pero que ya no sirve una vez que se ha alcanzado la altura buscada. El presente libro cumple perfectamente esta función y es de esperar que los restantes volúmenes previstos en la serie mantengan características similares, sin menoscabo de la originalidad y las peculiaridades de cada autor y tema.

A. PINTOR-RAMOS

Ángel ÁLVAREZ GÓMEZ, *El Racionalismo del siglo XVII* (Madrid, Síntesis 2001)  
383 pp., 21,5 x 13 cm.

Ofrecer una síntesis puesta al día de lo que fue el movimiento filosófico del racionalismo exige enfrentarse con el enorme volumen y la dispersión de la investigación especializada; por otra parte, el proyecto intelectual de lo que unitariamente conocemos como movimiento racionalista sólo se hizo realidad dentro de una pluralidad e incluso enfrentamientos entre sus grandes creadores. Así, no es extraño que el autor opte por estructurar su obra con tres tratamientos, bastante equilibrados entre sí, de Descartes, Spinoza y Leibniz.

La obra queda dividida así en tres partes. Dentro de cada una de esas partes, el método concreto consiste en tomar como base y argumento conductor la obra central de cada uno de los filósofos para, en torno a ella, estructurar lo fundamental de su pensamiento. Así, la amplia exposición de Descartes sigue paso a paso el texto de las *Meditaciones* y en torno a él se estructura todo el pensamiento del autor que aparece como la apertura de una nueva edad, aunque en el trasfondo pesa toda una amplia tradición que, aunque a veces invertida, está más presente de lo que cabría deducir de algunas expresiones desdeñosas del propio filósofo. En el caso de Spinoza, como era de esperar, la *Ética* es el inevitable texto de referencia; el hecho de que el autor pueda centrarse como guía en el primer libro de la obra da una idea del trabajado tejido sistemático que subyace a la peculiar escritura de Spinoza; se trata de un racionalismo absoluto que se presenta como una trama rigurosamente necessitarista y sólo la peculiar lógica que subyace a las «observaciones» y a los «corolarios» alivia algo ese **implacable?** discurrir. El caso de Leibniz en este contexto ofrece algunas dificultades por el enorme volumen de su obra y por la conocida dispersión de su pensamiento; el autor opta por tomar como referencia la *Monadología*, texto que sin duda no es comparable con los dos anteriores porque no intenta ser una exposición sistemática y acabada del pensamiento del filósofo, sino sólo un resumen intro-

ductorio, pero es cierto que se trata de un texto de la madurez y en él aparecen los temas básicos de su filosofía; aquí plantea más dificultades la ordenación sistemática de un pensamiento tan disperso, pero quizá pueda decirse que es en el capítulo titulado «Principios» (pp. 289-310) donde se debe buscar la clave de la interpretación aquí propuesta; además, esto resulta muy útil para entender la posterior influencia histórica de Leibniz, tema que ya no tiene cabida dentro de la presente obra pero sin el cual no es posible entender la filosofía posterior.

Este breve esbozo quizá permita al lector atisbar que son los problemas metafísicos los que se colocan como centrales dentro de esta exposición, lo cual no significa que se deje de lado la atención que merecen los problemas del conocimiento, pero el tópicus de la prioridad moderna de la teoría del conocimiento, se supone que a expensas de la metafísica, necesita ser bien entendido, pues, en definitiva, no existe «crítica» que no parta de algo y se haga desde una determinada perspectiva. Así, a nadie debe extrañar hoy que el tema de Dios ocupe en estos filósofos un lugar central, incluso en casos en los que resulta discutible saber lo que esconde esa denominación, como sucede en Spinoza; es ya un lugar común decir que esta metafísica moderna es una «ontoteología» y detrás de ello está pesando una sólida tradición, pero la consecuencia inevitable es que estos filósofos someten el tema de Dios a un amplio proceso de racionalización que parece terminar por convertirlo en un eslabón conceptual más dentro del sistema, lo que ya Pascal llamará el «Dios de los filósofos» para oponerlo violentamente al Dios de la fe; aunque no parece que fuese ésta la intención de todos los filósofos aquí tratados —tampoco los tres mantienen una actitud idéntica—, así se explica que en su época levantasen muchas suspicacias y, al mismo tiempo, vayan a ser la fuente de la que directa o indirectamente se alimentarán las agrias polémicas que se abrirán paso a partir del siglo siguiente. Esta opción por la centralidad de los problemas metafísicos explica que el presente libro no pretenda ser una exposición *completa* del pensamiento de los filósofos tratados; así, no tiene mayor relieve la física cartesiana, tampoco se trata de la política o de la crítica de la religión en Spinoza, sólo aparecen las alusiones imprescindibles a la dinámica leibniziana, etc.

¿Qué lector sacará entonces el mayor provecho de esta obra? No desde luego el principiante que busca una primera información sobre el movimiento aquí tratado; el propio autor insinúa (p. 12) que este libro da por supuesto el conocimiento previo que debe aportar una historia de la filosofía, en este caso me parece que una historia de la filosofía bastante amplia y que abarque el conjunto del movimiento racionalista para colocar dentro de él la peculiar altura que significan los tres grandes filósofos aquí tratados; esto se deja ver en un detalle anecdótico: la obra recurre constantemente a siglas para referirse a las obras básicas de los filósofos aquí utilizadas y esas siglas no ofrecen dudas de interpretación para el iniciado en el estudio del movimiento, pero lo cierto es que en ninguna parte del libro aparecen directamente explicadas. El destinatario directo será aquel que, sobre una información básica del movimiento, se dispone a un estudio directo y serio de las obras de estos

grandes filósofos; en este contexto el presente libro es una estupenda guía de lectura que descubrirá los sutiles meandros que subyacen a unos escritos frecuentemente engañosos, abrirá multitud de cuestiones ulteriores que necesitarían un tratamiento especializado a otra altura distinta y, sobre todo, ayudará a relativizar mucho los tópicos que nuestra época ha ido fabricando respecto a un pasado que es objeto de constante disputa en el pensamiento de las últimas décadas.

El autor afirma —refiriéndose en concreto a Spinoza, pero la reflexión con las debidas matizaciones creo que vale para todos— que «es preciso reconocer que entre Spinoza y nosotros se ha producido un corte que nos impide pensar las cosas bajo la misma especie y, en consecuencia, resolver nuestras perplejidades por el mismo camino... El fundamento del pensamiento spinoziano es el orden de la necesidad, que se traduce —para decirlo en los términos ya explicados— en la consideración de las cosas bajo la especie de eternidad. El fundamento del pensamiento contemporáneo ha dejado de ser la necesidad para asumir un contingentismo radical. Esto es lo que produce el corte y hace la filosofía spinoziana inaplicable en términos hermenéuticos. Acaso ello sea una muestra de que, en efecto, ‘ya no somos modernos’» (p. 248). Sin duda «ya no somos modernos», pero tampoco somos una cosa totalmente ajena a ese mundo moderno que tan intrépidamente abanderó el racionalismo, cierto es que en disputa constante y en competencia con el empirismo, un movimiento que esperamos que merezca un tratamiento similar dentro de la presente colección pues completaría los ejes básicos con los que se configuró la moderna idea de Europa. Sin embargo, la distancia notada por el autor es cierta y, además, parece irse agrandando en los últimos años; esto presenta una dificultad añadida para la exposición porque es preciso sacar a la luz las vigencias impensadas del racionalismo que hoy ya no están vigentes y, por tanto, nos resultan extrañas porque en el mejor de los casos se nos presentan profundamente distorsionadas; en coherencia con ello, el autor pone especial cuidado en insertar a los filósofos estudiados en la línea medular de la metafísica occidental y, en concreto, dentro de la tradición del *Aristoteles latinus*, en la que Suárez resulta una referencia clave y que a través de variadas vicisitudes llegará hasta la propia *Ciencia de la lógica* de Hegel, línea en la que por cierto Leibniz significa un eslabón básico que condicionará todo el desarrollo futuro de la filosofía clásica alemana. Nadie censurará esta opción; la contrapartida es que quizás algún lector eche de menos algunas referencias a la historia social y a la cultura de la época para destacar cómo el racionalismo va dando forma y va vertebrando algunos de los ideales que se levantarán como los específicos de la Europa moderna y que precisamente en nuestro tiempo aparecen sometidos a un implacable proceso que no tiene visos de concluir aún.

Con lo dicho, parece claro que la presente obra prepara el lector para acceder a una literatura más especializada, de la que al final aparece una cuidada selección. Sin embargo, sigue manteniendo los propósitos divulgativos que caracterizan a la colección de que forma parte; el autor parece haber entendido bien que «divulgar» no significa rebajar la exigencia filosófica hasta la teórica altura del posible lector, sino

conducir a ese lector hasta la altura que exigen los temas tratados. En este sentido, el final de la obra resulta brusco y el lector quizás esperase un capítulo final en el que se apuntase una valoración histórica del conjunto de lo expuesto para poder hacerse una idea más clara de su significado y su alcance; es cierto que a esto podría replicarse muy sensatamente que eso corresponde precisamente al esfuerzo propio del lector, al cual se le ofrece un amplio material para la reflexión que le permite llegar a sus propias conclusiones, las cuales incluso no tienen que coincidir necesariamente con las del propio autor, al cual hay que agradecerle el enorme esfuerzo de ofrecer una obra de síntesis y a la altura actual de la investigación de un movimiento que en la misma proporción en que se nos aleja en el tiempo se nos va haciendo extraño y, sin embargo, es imprescindible para poder llegar a entender algo de lo que hemos llegado a ser y de las posibilidades que aún guarda nuestra cultura, precisamente en el momento en que muy pocos se atreverían a poner en marcha un proyecto filosófico de una ambición homologable al que en su momento desplegó con audacia el racionalismo.

A. PINTOR-RAMOS