

M. KUHEN, KANT. *Una biografía*. (Madrid, Acento 2003) 703 pp.

Fue H. Heine, el escritor con más talento del grupo llamado *das junge Deutschland*, quien en 1834 escribió una frase lapidaria que pesará como una losa sobre el futuro: “Kant no tuvo una vida ni una historia”. La indisimulada irritación que esta sentencia provocó y sigue provocando en generaciones de investigadores de los dos últimos siglos no disipa del todo la sospecha de que la reconstrucción minuciosa de la poco noticiable vida de Kant resulta irrelevante para todos los grandes temas de su filosofía y el enorme esfuerzo desplegado en el escrutinio de polvorientos archivos no queda compensado por la modestia de los resultados. Precisamente porque parece un caso extremo, Kant es probablemente la ocasión ideal para plantear un problema del gran calado teórico: cuál es el alcance de la biografía de un filósofo para la interpretación de su filosofía o, de modo más ceñido, qué espacio corresponde a las biografías en el variado continente que hoy se agrupa bajo el rótulo general de historia de la filosofía.

La opinión dominante en la tradición y en las corrientes más importantes de nuestro tiempo coincide en ser negativa: los avatares biográficos del filósofo son accesorios para la interpretación de su pensamiento pues una filosofía es importante en la medida que trasciende las circunstancias efímeras en las que surgió. ¿Será por esto que los grandes aficionados a este género son anglosajones, eso sí, separándolo tajantemente de lo que es la práctica universitaria de sus departamentos de filosofía? Poco hay que oponer al principio anterior; pero desde hace casi dos siglos los historiadores de la filosofía advierten de que se trata de un principio incompleto y unilateralmente idealista: no hay un cielo platónico del significado puro y la universalidad que reclama una filosofía sólo es real en la concreción limitada de la obra; no se trata de reducir la obra a los sucesos de la biografía, sino de inscrustar éstos en la estructura de la obra en la misma medida en que ayuden a esclarecer su significado. Lo cual crea un problema difícil: la obra es una parte esencial (a veces la única esencial) en la trama biográfica del filósofo y esa obra no se reduce a algo que se pueda describir adecuadamente con métodos externos, sino que su centro está en su contenido, algo que hace inevitable entrar en su interpretación. Así tenemos los dos extremos entre los que se han movido las biografías de los filósofos: el hilo narrativo es el desarrollo interno del pensamiento y la biografía se traduce en un estudio de la evolución filosófica, o, en caso contrario, el hilo narrativo son los sucesos en que se ve

envuelto el filósofo y su obra sólo queda señalada con la prohibición metodológica de entrar en su interpretación; lo primero —las biografías *intelectuales*— es un género perfectamente consolidado desde dentro de la filosofía y para filósofos, si bien, como es lógico, no ofrece el mismo rendimiento en todas las filosofías; lo segundo —la *narración* biográfica— busca un público más amplio, se apoya en la celebridad cultural de los grandes filósofos y requiere del biógrafo un gran talento narrativo porque la vida de los biografiados suele ser algo anodina y sin especial interés noticiable, aunque también aquí hay grandes diferencias entre unos y otros.

En el caso que ahora nos ocupa, el primer camino debe quedar descartado precisamente porque el complejo desarrollo intelectual de Kant es un género propio y asentado, con una investigación muy nutrida y que todavía conserva muchos puntos oscuros; el lector hispano haría muy bien en no olvidar el viejo estudio de Cassirer porque sigue siendo un espléndido libro, aunque hoy necesite retoques. El autor no tiene excesivo buen concepto de este tipo de estudios porque aduce, no sin razón, que en el caso de Kant frecuentemente están guiados por apriorismos carentes de base suficiente ¿Qué resta, entonces, en un caso como el de Kant, que parece un ejemplo extremo del filósofo sin biografía de interés? El autor del presente libro, con sólida formación filosófica y destreza en los métodos críticos, es consciente de la dificultad: “Las biografías de los filósofos son difíciles de escribir, pues han de encontrar un equilibrio entre la representación de los detalles biográficos del personaje y su aportación filosófica. No deben ser ni un mero relato de la vida externa del pensador ni convertirse tampoco en un simple sumario o exposición general de sus libros (...). Debe reflejar claramente el modo en que la vida y el pensamiento de un filósofo están conectados” (p. 51). ¿No es esto una simpleza? ¿Cómo podría el pensamiento de un filósofo estar desconectado de su vida, y viceversa? “Es la historia de la vida *intelectual* de Kant, tal como está reflejada no solamente en su obra, sino también en sus cartas, sus enseñanzas y sus interacciones con sus contemporáneos de Königsberg y del resto de Alemania” (p. 52). Dicho de otra manera, es inevitable que una biografía de Kant entre en su desarrollo intelectual, el autor no oculta que en este punto tiene sus propias opiniones y no valora mucho el período precrítico, pero entonces será cuestión de encontrar la justa medida —¿conseguida siempre?— para que la carga “intelectual”, cuyas pruebas en buena medida no se expliquen, no ahogue la “biografía”.

Es la investigación de los puntos aludidos en la última cita la que ha variado y justifica una nueva biografía que pretende tomar el relevo de la clásica y ya casi centenaria de Vorländer. El autor, a pesar de su proximidad intelectual al mundo germano, adopta las técnicas características de los biógrafos ingleses y, de hecho, la obra se publicó originalmente en inglés (de ahí se vierte al castellano); luego, el propio autor, aprovechando la circunstancia del segundo centenario de la muerte de Kant, la tradujo al alemán. La obra está minuciosamente documentada y traza un relato continuado en 9 capítulos sobre la vida de Kant en la que se va insertando su producción filosófica, lo cual desmiente sin lugar a dudas los mitos burdos en torno a las excentricidades del filósofo.

sofo, apoyados en unos ensayos biográficos de poco alcance que ahora son sometidos a una impecable crítica histórica.

Sin embargo, aflora una cuestión molesta: ¿a qué lector se dirige esta biografía? ¿Se consigue acaso hacer de Kant un personaje interesante desde un punto de vista puramente biográfico? Intentarlo comporta el riesgo de crear un personaje ejemplarizante, una vida edificante que despierte y mantenga la simpatía del lector; hay datos para ello: el más llamativo en mi opinión es la amistad de por vida con su paisano Hamann cuyos modos antitéticos de pensar no fueron ningún obstáculo para un profundo respeto y un sincero aprecio mutuos. Pero, en definitiva, no creo que los resultados de tanto esfuerzo interesen más que a los filósofos y, a lo sumo, también a los que se ocupan de ese período histórico. ¿Sirve entonces como introducción accesible al pensamiento de Kant, evitando los arriscados caminos habituales? Podría ayudar, pero en su loable afán por mantener el equilibrio del relato, el autor esquivo todos los nudos difíciles y también, por tanto, puntos claves del pensamiento kantiano, de tal modo que dudo que la imagen que emerge aquí del pensamiento kantiano pueda considerarse equilibrada y completa en sus aspectos básicos. En concreto y como era de esperar, las grandes obras son las que proporcionalmente reciben una atención más sumaria pues, en caso contrario, probablemente se resentiría el hilo narrativo.

¿Qué aporta esta biografía a los puntos oscuros de la vida “intelectual” de Kant? En mi opinión, el autor alcanza sus mejores resultados en la interacción de Kant con el ambiente intelectual de su época, la descripción de las pugnas entre los grupos intelectuales regiomontanos, sus rencillas con otras fuerzas de Prusia, la importante utilización política del pietismo y la postura muy coherente y perfectamente localizada de Kant en este medio; no se puede decir que eso resulte muy novedoso, pero está bien sintetizado. También se precisa la “gran luz” del año 1769, en realidad desmontando un lamentable equívoco que, sin embargo, ya circulaba por los libros de nuestro medio como moneda de curso legal; en ese mismo contexto, explica muy bien la ruptura innovadora que significa la *Dissertatio* latina de 1770, pero la gestación de la filosofía crítica no va más allá de lo que ya era conocido y sigue sin encontrarse (quizá no la hay) una explicación satisfactoria de la génesis de la tercera *Crítica*. Críticamente la obra está cuidada con todo el mimo de la más granada investigación académica: un útil índice de los personajes que aparecen en la vida de Kant, una rigurosa cronología, un índice onomástico, una rica bibliografía (por cierto, no se mantiene una opción sistemática al traducirla y unas veces se señala la traducción española y otras no). Ante todo ello, uno no puede por menos de preguntarse si valía la pena tanto esfuerzo a la vista de los resultados; no estoy seguro de que ya no tenga razón Heine; sólo hay que deshacerse de las caricaturas burdas porque todo lo demás es accesorio.

El autor toca de paso una interesante cuestión: “No sé realmente qué es lo que hace a las biografías tan fascinantes para tantos lectores” (p. 55). Pues bien; valdría la pena haber reflexionado sobre ello y no dejar la cuestión al albur del sacralizado mercado, sobre todo en el caso de los filósofos en el que las “modas” son muy efímeras y

siempre sospechosas. Es real el interés por las biografías de filósofos, como se puede comprobar analizando los catálogos de poderosas empresas editoriales que calculan muy bien la rentabilidad de sus productos. Antes mencionaba que la tradición dominante y las corrientes más importantes del siglo XX despreciaban las biografías de filósofos; la excepción fue el historicismo, el cual, convencido de que ninguna filosofía aportaba conocimiento que se pudiese evaluar intersubjetivamente, redujo las filosofías a cosmovisiones (*Weltanschauungen*) cuya legitimidad procedía del sentido que aportaban a la vida de sus autores o seguidores y, en consecuencia, el propio Dilthey hizo de la biografía el género histórico por excelencia. ¿Existe actualmente en la filosofía un retorno del historicismo o un neohistoricismo? No cabe duda de que el pensamiento posmoderno de las dos últimas décadas del siglo pasado socavó la fe en la aspiración de cualquier pensamiento a evaluaciones veritativas, deslegitimó cualquier pregunta por un fundamento que buscase ir más allá de los hechos inmediatos y, en este ambiente, una de las posibles salidas consiste en referir las grandes construcciones filosóficas del pasado a los entresijos de la vida de un creador excepcional; esto aproxima la creación filosófica al modelo de la creación artística y hace revivir solapadamente el mito romántico de la genialidad incomparable, lo cual explica perfectamente el riesgo ya mencionado de una idealización ejemplarizante y permite el retorno de la tonalidad heroica de las epopeyas, muy del gusto de una cultura a la que seducen los grandes espectáculos.

Lo cierto es que tampoco parece que se tenga muy claro el verdadero alcance “intelectual” de esta demanda del mercado. Se aprovechan circunstancias favorables: el original en inglés de esta obra se publicó en 2001, pero para su traducción tanto al alemán como al español esperó para aprovechar el posible efecto de arrastre de la efeméride del centenario kantiano y no cabe reprocharlo porque tampoco es el único producto editorial que busca esa salida. La traducción en general es correcta, pero no se cuida como se cuidaría la traducción de una obra del filósofo: no siempre se evita el riesgo de la doble traducción (alemán [o latín]-inglés-español) ni se explica por qué en algunos casos se hace y en otros no. La nota 25 de la pág. 600 es especialmente desafortunada: deberían explicarse las categorías del profesorado universitario en la Alemania de Kant y no trasvasarlos a los actuales y quizá efímeros nombres de los grupos de funcionarios docentes, porque además ese trasvase resulta ser muy poco exacto y complica la lectura del texto cuando se habla del *Magister* y del *Profesor*. El hecho de que obras como ésta circulen con aparente fluidez por nuestros canales comerciales es un signo alentador de que los grandes filósofos, incluso los que ofrecen mayores asperezas, forman parte de un substrato cultural que desborda el marco raquíutico de la especialidad universitaria; si esto es algo más que apariencia, es cuestión sobre la cual lícitamente cabe mantener reservas.

Antonio PINTOR-RAMOS

M. P. Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*. Tr. A. Neira (Madrid, Ed. Trotta 2003) 684 pp.

La presente obra no es una recopilación de escritos previos, aunque fuesen revisados y puestos al día; tampoco es la reelaboración de ningún curso o ciclo de conferencias en alguna de las prestigiosas instituciones que a lo largo de todo el mundo han invitado a su autor; ni siquiera se trata, como sucede en otros casos, de una serie de conversaciones sobre un tema, puestos luego en forma por algún colaborador. Se trata, por el contrario, de una obra filosófica sistemática, con una arquitectura interna fuertemente vertebrada y un argumento tan asombrosamente rico como unitario a lo largo de sus muchas páginas. Había que comenzar diciendo esto porque esta gran obra se publicó en su original (francés) el año 2000 y se trata de la obra de un autor nacido en 1913, es decir, que tenía en el momento de la publicación 87 años. Es evidente que el tema básico aquí tratado está muy relacionado con otros temas tratados por uno de los grandes filósofos de la segunda mitad del siglo XX, sobre todo a partir de la gran trilogía *Temps et récit* (1983-1985), cuyo ciclo parecía cerrado con la publicación de *Soi-même comme un autre* (1990). Aunque el autor no había permanecido mudo desde entonces —su apreciable libro *Le juste* es de 1995— y ya en 1997 se publicó una amplia biografía con pretensiones de definitiva, no deja de resultar asombroso el libro que ahora se traduce porque es una obra de gran aliento teórico comparable a las anteriores y el autor conserva su inagotable capacidad de escucha y de asombro para no limitarse a utilizar todo el saber que ya había acumulado a lo largo de una vida fecunda; este libro se abre con un denso análisis del *Teeteto* platónico y la penúltima cita es de un libro de 1998, lo cual muestra lo mucho que todo lector aprenderá siempre leyendo a un autor al que parece interesarle todo y tener una singular habilidad para encontrar en cada caso un lugar en el que aprovechar algo de cualquier postura con la que se confronte, incluso si está en total desacuerdo con ella.

No sería sencillo colocar el presente libro dentro de la trayectoria intelectual del filósofo, ni es éste el lugar para hacerlo; digamos tan sólo que parece la confluencia de una ontología hermenéutica del sujeto finito, cuyo motivo central es la temporalidad, la cual necesita ser mediada por las distintas configuraciones narrativas del tiempo para evitar las aporías en las que desemboca un análisis directo del enigma del tiempo. Esa mediación parecía activarse en los libros anteriores mediante una grandiosa filosofía de la imaginación que permitía una reconfiguración del tiempo a través de la movilidad de un sujeto que, siendo el mismo (*ipse*), no es lo mismo (*idem*) y sólo a través del relato distanciador es capaz de reconocerse en sus desgarraduras. Pero si la imaginación puede describirse de alguna manera como la imagen presente de una cosa ausente —lo que parece estar ya en la doctrina platónica del *eikón*— ¿qué sucede cuando esa cosa ausente lleva la marca del pasado? Este es el hilo conductor de la densa construcción filosófica, perfectamente articulada en tres partes, cada una de ellas a su vez con tres capítulos y un impresionante epílogo final, al que luego me referiré; lejos de ser esta arquitectura un ropaje externo, viene impuesto por el peculiar desarrollo del pensamiento del filósofo.

sofo por lo que estas tres tríadas no sólo tienen el evidente sentido secuencial que exige cualquier obra sistemática, sino que guardan entre sí sorprendentes relaciones transversales, que su autor va sacando a la luz con subyugante maestría. Los muchos lectores de Ricoeur saben que su pensamiento no se puede resumir en pocas líneas; su fértil estrategia de afrontar las aporías teóricas a través de un sistema de mediaciones, a las que siempre hay que vigilar para que eviten tentaciones absolutistas, configura una “vía larga” que se acerca de una ontología hermenéutica de la subjetividad, la cual, tras el derrumbamiento de las filosofías del sujeto, sólo puede aparecer como una subjetividad rota que jamás coincidirá plenamente consigo misma.

La primera parte está dedicada a la memoria, paradójicamente un tema olvidado y que, además, tradicionalmente ocupa un lugar marginal al lado de la imaginación, siempre amenazado cognitivamente por sus debilidades e incluso por sus manipulaciones. El autor comienza con un denodado esfuerzo por establecer una fenomenología de la memoria, que marque sus diferencias con la imaginación. Esto le permitirá un segundo interesantísimo capítulo sobre el uso y los abusos de la memoria, no sólo ni principalmente las patologías de la memoria o la artificioso mnemotécnica, sino la memoria manipulada en el plano práctico o la memoria “obligada” por intereses políticos (conmemoraciones, etc.); estos abusos de la memoria muestran el fundamento de la tópica desconfianza respecto a la fragilidad de la memoria: la distancia entre la cosa ausente y su “representación”, término éste que en su amplio arco semántico se convierte en una de las claves del libro. Un tercer capítulo, finalmente, se preguntará por el sujeto (individual o colectivo) de la memoria, pregunta aparentemente aporética que el autor ha retrasado haciéndola preceder de una descripción intencional de su objeto y de una pragmática de su utilización como un poder humano (rememoración); de esta manera el autor logra esquivar la aparente aporía al mostrar que en todo caso la pregunta por lo colectivo sólo se plantea en el momento en que se acentúa la subjetividad individual.

En la segunda parte, retorna el autor a uno de sus temas más desarrollados: la historia como configuración de la memoria, es decir, la problemática epistemológica de la historia en una visión que debe tomarse como complementaria a la expuesta en el primer volumen de *Temps et récit*. También aquí aparecen tres capítulos. En el primero se estudia el sentido de fijar los hechos pasados para que la memoria no los pierda: es lo que denomina “memoria archivada” y que se despliega a través de un análisis del espacio y el tiempo históricos. Un segundo capítulo se ocupa del trabajo de “explicación/compreensión” de los hechos seleccionados en los que el autor quiere evitar cualquier exclusivismo entre una concepción nomológica o una concepción meramente literaria de la historia. Finalmente, un tercer capítulo afronta los problemas de lo que llama “representación historiadora” en la que salen a la luz todos los complejos problemas de escritura de la historia, sus instrumentos retóricos y los distintos tipos con los que se busca representar cada relato; también en este caso el demorar los problemas de la historia escrita evita las aporías de un narrativismo puro que no permitía afrontar el problema de la verdad de la historia.

Esto desemboca en una tercera parte que, sin duda, es filosóficamente la clave y cuyo título —“La condición histórica”— muestra claramente la función ontológica de los análisis anteriores. En un primer capítulo se establece una especie de “doctrina del juicio histórico” (en el sentido kantiano de *Urteilkraft*) que es el conjunto de categorías universales que tienen valor heurístico, aunque no puedan ser entendidas como ontológicamente constitutivas, como pretendieron las viejas filosofías especulativas de la historia; aquí retornan temas muy antiguos en la trayectoria del filósofo, que ya aparecían esbozados en su *Histoire et vérité* (1955) y ocupaban amplio espacio en *Temps et récit*. El segundo capítulo es probablemente el más decisivo desde el punto de vista filosófico; a través de una amplia exposición-discusión con Heidegger se establece un estudio muy matizado sobre la historia y el tiempo en el que, para decirlo de alguna manera, se busca una síntesis entre una ontología de la historicidad (tema heredado del historicismo y típico de la primera mitad del siglo XX) y las aportaciones epistemológicas sobre el trabajo y la escritura de la historia (tema ampliamente desarrollado en la segunda mitad del siglo); la relación establecida entre la idea heideggeriana del “cuidado” y la “decisión” como anticiparse al futuro lleva al autor a poner en entredicho los criterios heideggerianos de la autenticidad existencial por tratarse de criterios autorreferenciales y substituirlos por un escalonamiento en la apropiación de la historia que media la aparente gradación heideggeriana entre temporalidad, historicidad e intratemporalidad; sin duda, es uno de los más importantes tratamientos que existen de este complejo tema, al cual el autor ya había dedicado antes esmerada atención. No extrañará mucho que la obra culmine de alguna manera con un novedoso estudio del olvido que no es la simple negación de la memoria, sino aquello que puede volver a ser recordado y, por tanto, señala un camino peculiar y poco atendido de expresar la condición temporal de un sujeto que no coincidirá nunca consigo mismo en plenitud.

Aun guarda el libro otro aliciente. Bajo la forma de “epílogo”, el autor hace un amplio y denso estudio del perdón, con sus distintas facetas y la fuerte reconfiguración que significa en la reminiscencia: una peculiar manera de recordar-olvidar, ambos en sentido activo; la obra termina analizando la peculiar relación entre el perdón y el olvido que, como ya puede suponerse, de ninguna manera es de identidad. Se entiende perfectamente su colocación epilógica por razones de arquitectura interna de la obra y en ningún caso porque sea tema de interés menor; para entendernos, sucede algo similar a lo que en el inicio de la carrera filosófica de Ricoeur llevaba a reprimir cualquier aparición de la falta para poder elaborar una fenomenología eidética de la voluntario.

Sorprende mucho que, en medio de este tapiz tan denso, el autor haga una esfuerzo de claridad didáctica hoy insólito y del que tampoco hay precedentes en su obra. Al frente de cada una de las partes de la obra (incluido el “epílogo”) el autor esboza un breve compendio de lo que se va a desarrollar y las grandes líneas y relaciones del tratamiento que va a seguir; pero, a su vez, cada uno de los nueve capítulos de la obra lleva al comienzo lo que el autor llama “nota de orientación”, en algún caso incluso bastante desarrollada (Cf. v. gr, pp. 453-463). No se trata tan sólo de que así el lector pueda hacerse una primera idea del conjunto de lo tratado en la obra para decidir si su estu-

dio le interesa a no, cosa ésta perfectamente lícita e incluso muy aconsejable cuando todos nos encontramos agobiados por un aluvión de publicaciones de cuyo contenido y calidad se nos da escasa información; es que, dada la complejidad del desarrollo interno, para el lector que esté dedicado al estudio de la obra, ese procedimiento le traza unas coordenadas muy claras a fin de no perder la relación de cada punto con el conjunto de una obra atravesada por múltiples mediaciones, en la que entran en juego análisis de temas tan complejos como diversos.

No se trata sólo de un trabajo muy valioso desde el punto de vista técnico en un autor que no tenía nada que demostrarnos y que, afortunadamente, supo sortear siempre los prejuicios de efímeras modas y famas de pacatilla que construyen los medios de comunicación y el mercado cultural. Aparte de esto que el autor llama “consideración profesional”, sigue en primera línea el viejo militante personalista que, no sólo está preocupado por problemas éticos, sino que da a su trabajo una dimensión ética. Es lo que el autor llama “preocupación pública” y que merece destacarse: “Me quedo perplejo por el inquietante espectáculo que dan el exceso de memoria aquí, el exceso de olvido allá, por no hablar de la influencia de las conmemoraciones y de los abusos de memoria —y de olvido—. En este sentido, la idea de una política de la justa memoria es uno de mis temas cívicos reconocidos” (p. 13).

A la vista de este estudio, la larga trayectoria filosófica del autor muestra una coherencia admirable. Aquel viejo proyecto de una gran filosofía de la voluntad, iniciado hace más de medio siglo, ha sufrido una profunda metamorfosis interna donde la apertura hacia una hermenéutica acogedora de una compleja red de mediaciones —siempre vigilante frente a la tentación hegeliana de una mediación total—, en la que han entrado en debate las distintas corrientes clásicas y de nuestro tiempo, terminó ocupando el espacio central. Si en algún momento pudo temerse que ello degeneraría en una total dispersión que no iba más allá del interés monográfico, la gran fuerza sistematizadora del filósofo ha conseguido sacar a la luz líneas de unificación que terminan siempre en una filosofía no fragmentaria, pero sí abierta porque la condición filosófica de nuestra época exige, conforme al título del capítulo de una de sus obras, “renunciar a Hegel” con todas sus consecuencias.

A. PINTOR-RAMOS

Jesús Manuel CONDERANA CERRILLO, *El conocimiento de los principios prácticos en Aristóteles* (Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia 2002) 421 pp., 23, 5 17 cm.

Estamos ante una trabajadísima obra de investigación. No cabe duda de la importancia del problema que plantea el libro: el hombre prudente ejercita en su acción principios prácticos: ¿Cómo se accede a estos principios? Éste es el problema que el autor trata de resolver. Detrás hay una preocupación básica: no hacer concesiones al relativismo moral, una de las interpretaciones históricas de la ética aristotélica.

Por eso el prof. Conderana no va a aceptar de entrada que el acceso a los principios prácticos se agote en el ejercicio de la virtud. De algún modo lo que busca son criterios contrafácticos.

Pero el problema del estatuto epistemológico de los principios prácticos es comprometido y seguramente la respuesta al mismo no podrá tenerse por segura; pues, según el autor, en ningún lugar de los escritos de Aristóteles hay una exposición detallada al respecto.

A pesar de todo, él va a ensayar esta hipótesis interpretativa: Aristóteles es intuicionista en ética y, además del *nous* particular práctico, Aristóteles supone un *nous* universal práctico.

La argumentación tiene dos momentos nucleares. El primero consiste en tomar como punto de referencia el tratamiento de los principios en la epistemología aristotélica del saber riguroso, de la ciencia. El segundo se centra en la necesidad de deshacer el círculo —o aparente círculo— entre razón práctica y deseo recto, prudencia (*frónesis*) y virtud (*areté*). Mostrar que no hay tal círculo es fundamental para el prof. Conderana, pues constituye el argumento más fuerte a favor del relativismo en Aristóteles.

Al primer momento, la doctrina aristotélica de los principios en la ciencia, dedica los dos primeros capítulos del libro, dos magníficos estudios sobre los *Analíticos Segundos* y los *Tópicos*.

De su análisis va extrayendo una serie de posiciones, que le servirán de pautas de referencia para después encarar el conocimiento de los principios prácticos: ciencia, en sentido estricto, es la demostración; pero condición de posibilidad de la demostración, son los principios; la demostración supone el previo conocimiento de los principios; de estos, no hay ciencia, en sentido estricto, pues no son demostrables; no son demostrables, pero no necesitan serlo, porque son evidentes y se conocen mediante intuición; por tanto, de los principios, no hay ciencia en sentido estricto; pero sí, ciencia en sentido amplio, como saber de lo necesario, el conocimiento inmediato del *nous* (*An. Pos.*, I, 33); el conocimiento intuitivo es conocimiento inmediato; pero inmediato, no significa fácil; hasta la intuición hay un camino; el camino de acceso al *nous* es la dialéctica. Por eso dice el autor, con buen criterio, que el orden de edición de los *Analíticos Segundos* y los *Tópicos* podría invertirse.

No obstante, dialéctica y *nous* no son la misma cosa: la dialéctica es el camino hacia los principios, pero no los alcanza. Y sobre todo, no los muestra como verdaderos.

Por la dialéctica se llega al reconocimiento de los principios, pero la verdad y validez de estos sólo puede proceder de su estatuto intuitivo.

Que la intuición es la prueba de su verdad, es el argumento que el autor desarrolla en el tercer Apéndice, de interés fundamental para su argumentación.

Esa conexión Dialéctica/Nous será el rendimiento mayor de esta primera parte para el conocimiento de los principios prácticos: como Aristóteles da a los principios prácticos un tratamiento dialéctico, podremos asignar a estos las características de los principios en general; por tanto, también su estatuto intuitivo. De modo que el tratamiento dialéctico de los principios prácticos confirmaría su estatuto intuitivo.

Pero es aquí donde puede haber un problema: el dominio de la ciencia es el dominio de lo necesario. En la ciencia no podríamos prescindir de la intuición; pues “la ciencia, a diferencia de las artes y la prudencia, se ocupa de lo necesario y de lo eterno” (p. 32). La acción, en cambio, se da en lo particular y contingente, sobre lo cual no puede haber conocimiento necesario.

Lo que trato de plantear es lo siguiente: ¿en el ámbito de la acción, no podría ser suficiente con la dialéctica, es decir, no bastaría con llegar hasta el reconocimiento de los principios?¹ El *nous* parece un *plus* que se añade sólo como garantía de verdad y validez necesaria.

En todo caso, que los principios prácticos reclaman también conocimiento intuitivo, va a ser la hipótesis del autor en el segundo momento del libro: los caps. 3, 4 y 5, que se centran ya en el conocimiento de los principios prácticos.

El segundo momento nuclear de su argumentación es, decíamos más arriba, la necesidad de eliminar el famoso círculo entre la razón práctica y el deseo recto, prudencia y virtud.

Se trata de investigar si el deseo debe someterse él mismo a algún criterio para ser declarado recto, y dónde debería encontrar dicho criterio, de modo que se evite el círculo².

Deshacer el círculo o mostrar que no hay tal también es comprometido, porque Aristóteles no ha expuesto explícitamente una solución al mismo.

El prof. Conderana se atiene aquí a una especie de máxima metodológica: frente a una contradicción, un círculo vicioso u otras aporías, agotar todos los recursos posibles antes de declararlos como tales.

1 Que la dialéctica es un camino hacia los principios quiere decir que es una técnica, que ayuda a mostrar que determinadas afirmaciones son principios, presupuestos del razonamiento o argumentación, condiciones de posibilidad de los mismos.

2 Este criterio no podrá ser la prudencia; pues en tal caso habría que atribuir a Aristóteles el error lógico, o bien aceptar la interpretación relativista. Sus criterios tampoco podrán ser la naturaleza (pues somos dueños del hacer y no hacer) o la costumbre. El criterio de rectitud del deseo debe situarse en la razón (p. 220). Ésta tiene que tener la facultad de conocer principios independientemente del deseo, esto es, fines buenos, que deben ser perseguidos.

Esta pauta me parece una manifestación de rigor intelectual. De todos modos, que Aristóteles no haya expuesto una solución al mismo, da que pensar.

El recurso del autor en este punto es de abolengo aristotélico: perfilar distintos sentidos para la razón práctica y el deseo recto; y admitir distintos sentidos para la mutua implicación de ambos.

El círculo desaparece si se admite en la razón práctica dos usos: uno, que se ocupa directamente de la conducta, la prudencia propiamente dicha, y por el que es facultad de arbitrar medios para fines virtuosos; y otro, que consistiría en la aprehensión de aquello que es digno de ser fomentado, por el que participaría, entonces, en la identificación de fines y por el que sería criterio de rectitud del deseo.

A este segundo uso de la razón práctica —escribe el prof. Conderana— “podríamos calificarlo de razón práctica universal” (p. 221), por analogía con la razón teórica, que conoce los principios supremos de la ciencia y que Aristóteles llama *nous*. Cabe denominarla así, en cuanto que no se ocupa inmediatamente de la conducta, pues sólo conoce géneros de acciones.

A esta argumentación no concede el autor el valor de una prueba; si así fuera, no podríamos tenerla por válida, pues habría tratado de resolver un problema (el círculo) con aquello que se trataba de resolver, que es la hipotética admisión por Aristóteles del *nous* universal práctico. No le da el valor de una prueba, sino de una hipótesis.

Efectivamente, pues la siguiente tarea es buscar indicios de ese uso universal de la razón práctica. El indicio fundamental es el que enunciábamos antes: el tratamiento dialéctico que reciben los principios prácticos (cap. 4)³.

En su búsqueda de indicios va reconstruyendo el paralelismo entre el tratamiento de los principios en los tratados lógicos y el tratamiento de los principios en las *Éticas*; especialmente, el paralelismo entre el principio de no contradicción y lo que llama el primer principio de la razón práctica: “nadie quiere lo que no cree bueno”, por cierto un principio formal⁴, que parece tener preferencia sobre la felicidad.

En la definición del estatuto epistemológico de este principio parece identificarse inmediatez del principio y status intuitivo; y ser presupuesto necesario (imposibilidad de prescindir del) con status intuitivo.

Pero el problema está en el paralelismo. No acabo de ver que el tratamiento dialéctico de los principios prácticos autorice a dar el paso a su estatuto intuitivo. Es decir, que en el terreno práctico, se tenga que pasar también de la dialéctica al *nous* universal. Debido a las características específicas de cada ámbito (el teórico y el práctico), es discutible que podamos hacer de la doctrina de los principios de la ciencia una especie de método para el problema del conocimiento de los principios prácticos.

3 Aquí se trata de indicar cuáles son los fines (los bienes de la felicidad) y mostrar también que son aprehendidos intuitivamente.

4 Pues no determina qué cosas son buenas, sino que regula la consistencia de todo razonamiento práctico, análogamente a como el principio de no contradicción regula la consistencia de todo razonamiento en general.

¿No podría este camino conducirnos a identificar prudencia y *sophía*? Pero en tal caso nos situaríamos más bien en Platón. ¿O quizás no hay tal paso, de modo que allí donde hay principios hay intuición? Pero, entonces, ¿no podría tratarse del mismo *nous* universal teórico? Esto nos llevaría tal vez a identificar prudencia (*frónesis*) y sabiduría (*sofía*), lo cual más bien parece propio de Platón. ¿O hay que aplicar necesariamente la doctrina aristotélica de que cada objeto tiene que tener su facultad correspondiente? ¿Es seguro que en Aristóteles hay que situar en la razón los criterios morales?

Hay además otra cuestión. El autor muestra una gran preocupación por hallar criterios contrafácticos. Pero tratándose de Aristóteles, una excesiva insistencia en los principios y su ubicación en la razón, podría llevarnos a minimizar su genuino legado, la razón prudencial propiamente dicha.

Por otro lado, el profesor Conderana no está dispuesto a correr este riesgo; de hecho, según el cap. 5, no quiere que el lector saque la conclusión de que la prudencia es un saber universal que aplica normas a situaciones (p. 357). Y continúa: “nada más lejos del espíritu y la letra de Aristóteles, quien no se cansa de repetir que la prudencia es, ante todo, un conocimiento particular irreducible a principios” (p. 357). “Ningún manual puede indicar cómo hay que comportarse en las diferentes circunstancias de la vida” (p. 357). Pero que cada situación requiera un tipo de comportamiento, no implica que todo sea válido. Y como muestra del no relativismo en Aristóteles, aduce su reconocimiento de vetos absolutos (acciones absolutamente prohibidas).

Parece claro que estamos ante asuntos de una gran problematicidad. El autor mismo declara en su “Conclusión” que su posición no pretende ser ni definitiva ni controvertible.

En todo caso al autor cuenta con el aval de su trabajo con los textos. Con ellos lleva a cabo una verdadera obra de ingeniería: los divide, los subdivide, los recompone; añade cinco Apéndices, en los que realiza comentarios exhaustivos de textos y expresiones.

Además en su tratamiento de la bibliografía secundaria establece discusiones teóricas con posiciones, en varios casos, distintas de la suya.

De la documentación del trabajo dan fe los cuatro índices del libro: uno de nombres propios, otro de textos clásicos, un tercer índice de textos aristotélicos y un último índice de materias. Todos ellos hacen de este libro no sólo un libro de investigación, sino además una manejable obra de consulta.

En el libro hay también otro aspecto de gran interés. El autor destaca a lo largo del mismo la admisión por Aristóteles de dos tipos de prueba: la deducción lógica y el tipo de prueba que hoy llamaríamos argumentación trascendental. El tratamiento que este libro da a los principios muestra a Aristóteles como una importante contribución al actual debate sobre el problema de la fundamentación última.

ANA MARÍA ANDALUZ ROMANILLOS