

BIBLIOGRAFIA

estudio detenido de la noción humeana de *sympathy* y de su teoría de la justicia. Tras la cohesión social, en el capítulo siguiente se aborda un tema netamente distinto, el de la diversidad social, cuya solución queda ya prefigurada de algún modo en su noción de una naturaleza humana constante y uniforme. La diversidad social es un hecho de experiencia que no obliga, sin embargo, a desembocar en el relativismo, pues cualquier grupo social, a pesar de sus diferencias, participa, como humano, de los rasgos constitutivos de la naturaleza humana. Como conclusión al rechazo humeano del relativismo, en el capítulo 7.º —*Habit Human Nature and Society*— se someten a detenido análisis algunos de los más significativos pasajes humeanos con la intención de mostrar que, en efecto, *Hume does not subscribe to a contextualist theory of human nature*.

En la última parte de la obra —*Human Nature and Society in Hegel*— se acomete el estudio del pensamiento de Hegel, de acuerdo con la misma estructura formal —tal como puede verse en los respectivos enunciados de las partes II y III del libro— seguida para el caso de Hume.

Tras la exposición de algunos aspectos genéricos del pensamiento de Hegel, se acomete lo que constituye propiamente el objetivo central de la obra: la conexión entre las concepciones hegelianas del hombre y la sociedad. A juicio del autor, Hegel mantiene, frente a la Ilustración, una concepción sociohistórica del hombre. Cabe decir, por tanto, que sólo queda adecuadamente definido cuando se le consi-

dera dentro de la sociedad y de las coordenadas históricas que le son propias. Consecuentemente, cualquier intento de ocuparse del hombre sin atender, a la vez, a la particular sociedad en la que se inscribe carece de sentido. Ahora bien, el significado de la naturaleza sociohistórica del hombre ha de hallarse en la universalidad que constituye el significado del mundo. Por eso, aunque el hombre es concreto y culturalmente contextual o específico, Hegel evita el relativismo al que comúnmente conduce esta actitud, pues considera que tanto el hombre como su cultura son portadores del significado del mundo.

Tras el examen de la concepción hegeliana de la naturaleza humana desarrollada en el capítulo 8.º —*The characterisation of human nature*—, en el siguiente —*Man in Völker and States*— se aborda la conexión que el hombre, definido de ese modo, mantiene con la sociedad. Este aspecto se desarrolla al hilo de las dos categorías fundamentales en las que se concreta tal conexión: las de *Volk* y Estado. Finalmente, se acomete un estudio de la filosofía hegeliana de la historia.

JOSÉ LUIS DEL BARCO COLLAZOS

BLÁZQUEZ, N., *Introducción a la filosofía de S. Agustín*, Instituto Pontificio de Filosofía, Madrid, 1984, 406 págs.

La obra del prof. Blázquez supone un interesante esfuerzo para realizar una presentación del pensamiento de S. Agustín buscando una sistematización de muchas de las te-

BIBLIOGRAFIA

sis agustinianas. Hay una preten- sión loable a lo largo de toda la obra por enfrentar al lector a los textos del propio S. Agustín, a la vez que se ofrecen los comentarios y aclaraciones pertinentes.

El libro consta de 7 capítulos. El primero de ellos (pp. 9-39) es un esbozo de la biografía de este pen- sador en la que se sale al paso de algunos malentendidos frecuentes. El segundo capítulo (pp. 41-85) trata de fijar la recepción y el uso que S. Agustín hace de la filosofía griega y romana, haciendo hincapié, como es obvio, en su relación con el platonismo, con las categorías aristotélicas y en su crítica a los académicos.

El capítulo tercero, *Filosofía agustiniana fundamental* (pp. 87-130) constituye el eje de la obra y se centra en las dos cuestiones po- larizantes de todo el pensamiento agustiniano. Dios y el alma. Tras exponer el proceso de conversión de S. Agustín, Blázquez expone el nuevo sentido que para este autor adquieren los términos de filosofía y sabiduría, sentido que es taxati- vamente religioso (cfr. p. 98). El filósofo es el amante de la sabidu- ría, pero según Dios. No es verda- dero filósofo quien no ama y no da culto a Dios, porque la sabidu- ría es la verdad, la verdad es Cristo y Cristo es Dios (p. 101). Hay pues una sabiduría que se identi- fica con Dios mismo, y una sabi- duría humana que para ser verda- dera o auténtica ha de ser según Dios. S. Agustín funde ambos sa- beres, el humano y el divino, en una síntesis bíblico cristiana hasta el punto de identificar prácticamente filosofía con religión (Cfr. p. 102). A continuación subraya Blázquez la

actitud de acogida de S. Agustín respecto de la filosofía pagana. «To- do cuanto hay en los filósofos de bueno y verdadero es aprovechable» (p. 110).

Tras estos prolegómenos, Bláz- quez acomete la cuestión de la existencia de Dios, que para S. Agustín no es tanto una tesis a demostrar como una realidad que se vive en esperanza o en posesión. Sin embargo, aunque nunca se pro- puso elaborar pruebas técnicas de la existencia de Dios, sí se encuen- tran en sus escritos pautas sufi- cientes para formular argumentos racionales. Cita en esta línea Bláz- quez, la vía del alma, en la que se encuentra a Dios más íntimo que la propia alma y a la vez trascendente (Cfr. p. 113), la vía del orden y la belleza cósmica, la de la existencia de ideas universales y necesarias en nuestra mente y la del consenti- miento universal. Explica también como el nombre propio de Dios en la concepción agustiniana es el de Esencia, y no el de Substancia (Cfr. p. 122). Por último se recoge en este capítulo el tratamiento de S. Agustín del alma entendida co- mo imagen de Dios y huella inde- leble de la Trinidad divina.

El capítulo IV, *Antropología me- tafísica* (pp. 131-208) aborda la gnoseología de S. Agustín, en la que el alma es el verdadero agente del conocimiento tanto racional en su doble nivel como sensible, la teoría de la iluminación y la cer- teza existencial, para pasar después al estudio —frene a maniqueos y pelagianos— de la libertad, el pro- blema del mal y la dimensión ética del hombre. Los últimos epígrafes de este capítulo y todo el capítulo V, *Antropología Política* (pp. 209-

BIBLIOGRAFIA

63) se consagran al estudio de la filosofía política agustiniana, considerando pormenorizadamente la teoría penal de S. Agustín y su posición contraria a la pena de muerte y ante el problema social de los circunceliones.

En el capítulo VI, *Nociones de Ontología* (pp. 265-339), se hace un rápido repaso de las cuestiones fundamentales de la metafísica de S. Agustín, estudiándose de modo muy particular el problema de la substancia, concluyéndose el capítulo con un esclarecimiento de la noción de materia informe y recogiendo las tesis fundamentales de la estética agustiniana. El último capítulo se dedica a esclarecer el pensamiento agustiniano en torno a la feminidad y a algunas cuestiones de moral sexual.

Se trata, pues, de una obra en la que se tocan múltiples aspectos del pensamiento agustiniano. Quizás por ello a veces queden un poco desdibujadas las líneas de fondo del pensamiento de este autor que, según Blázquez, son los problemas de Dios y el alma. Esas líneas pueden dar razón del vigor y la unidad de su pensamiento. La obra aporta también estudios muy pormenorizados y valiosos del pensamiento penal agustiniano, de su uso de la noción de substancia y de su posición acerca de la feminidad, mientras que otras cuestiones reciben un tratamiento mucho más somero. Sin embargo, la obra no deja de tener un considerable valor propedéutico al ofrecer al tiempo que una visión sistemática, clara y actual del pensamiento de S. Agustín, un gran número de textos selectos.

JORGE VICENTE ARREGUI

BÖHME, Jacob, *De signatura rerum*, Trad. Muñoz Moya. M. Moya y Montraveta, Barcelona, 1984, 271 págs.

Recientemente ha aparecido la traducción al castellano del *De signatura rerum*, de Jacob Böhme. Es éste un pensador alemán (1575-1624) verdaderamente desconocido a pesar de la importancia que le concedió un filósofo tan relevante como Hegel, quien le dedicó 23 páginas de sus *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (1833). Concretamente, es muy escasa la bibliografía suya que puede leer un lector en español; de ahí que la traducción que reseñamos sea muy útil, cuando además se trata de una de las obras filosóficamente más interesantes y que responde a la madurez del pensamiento del autor (publicada en 1622). Sin embargo, hay que hacer constar que dicha traducción ocupa el número 19 de una colección de obras esotéricas, lo que muestra el interés de los editores por la astrología, la magia, la cabalística o las teosofías orientales. Tal interés se deja notar en las anotaciones de la obra, así como en el «vocabulario terminológico» (firmado por Sedir; pp. 255-71) que se agrega como apéndice, en perjuicio de un aparato crítico rigurosamente histórico o filosófico. Esta señalada deriva no nos parece la más correcta para la edición de una obra de Böhme. En particular la asimilación de su pensamiento a las filosofías orientales, que explícitamente se hace en varias ocasiones (nts. 1, 2, 5, 10, 12, 20, 30, etc.), es, más que dudosa, desdeñable. Ello no obsta

BIBLIOGRAFIA

para que agradezcamos a los editores esta traducción.

El *De signatura rerum* es un libro articulado en 16 capítulos que aparecen en la edición divididos en sus correlativos párrafos numerados. Hasta tal punto llega en la forma literaria del libro «lo bárbaro de la exposición» —con palabras hegelianas—, que resulta harto difícil si no imposible encontrar la lógica interna del texto, debiéndose uno conformar con comprender ciertas ideas que se repiten con frecuencia dentro de un texto complejo y confuso. Ello se debe primero a que quizás tal entramado lógico no exista, y después a la amalgama de perspectivas: desde el punto de vista médico (p. ej. c. X, 15 p. 138), la consideración astrológica (c. VIII, 23 p. 108), la cabalística (c. IV, 20-3 p. 56), o la atención a la magia (c. X, 46 p. 146) y la alquimia (c. XI, 49 p. 168), hasta fundamentalmente la voluntaria macla del orden natural y el sobrenatural (c. XV, 10 p. 231).

A pesar de todo ello, se encuentran en el texto un buen número de ideas filosóficas que justifican el interés de esta obra para la historia del pensamiento, principalmente como antecedente del sistema hegeliano. Enumeraré algunas de ellas:

1.—La interpretación negativa de la existencia del mundo («la cólera de Dios» c. II, 23 p. 38) y la personificación de la fuerza del negativo en Satán (c. III, 34 p. 47).

2.—La tematización de Dios como nada originaria, «abismo sin fondo» (c. III, 2 p. 41) que luego se produce en las cosas (c. III, 1 p. 41) y lo asume todo —«Dios todo-en-todos»— en una especie de

síntesis hegeliana, incluso «circular» (c. XV, 52 p. 241).

3.—La concepción dialéctica de la realidad —ejemplificada en la oposición avidez-deseo, entendida como naturaleza-libertad (c. VI, 2 p. 70), o amor-cólera (c. XV, 21 p. 233)— que incluso admite el modelo hegeliano de tres términos: «la manifestación de la divinidad se reconoce en el ternario» (c. XIV, 33 p. 218).

4.—Y, por último, la fusión de intelecto y voluntad en la «ciencia del amor» que posibilita finalmente que el hombre se haga Dios (c. XV, 39 p. 237).

Por tanto hay más de lo que Hegel reconoce (tan sólo la pretensión de «unión de las más absolutas contradicciones»). En contra, hay una diferencia de fondo entre ambos pensadores: el gnosticismo J. Böhme no es gnóstico. Dice y repite que habla de las cosas como signos de la acción del espíritu (bajo el ejemplo de la viola y el sonido que produce al vibrar —c. I, 5 p. 29—), que «el mundo exterior visible es imagen del mundo interior espiritual» (c. IX, 1 p. 117); pero estrictamente eso: imágenes, signos que nunca equivalen al auténtico conocimiento. El «gran Misterio eterno» prevalece siempre (c. XVI, 12 p. 244) y a la postre «lo que la razón sabe de la elección de la Gracia no es suficiente» (c. XVI, 44 p. 251).

Sirva lo dicho como una especie de anticipo de la obra que reseñamos, indicativo en sí mismo de la oportunidad de su edición y del interés que puede ofrecer a la investigación filosófica.

JUAN GARCÍA GONZÁLEZ