

niendo brevemente lo que debe entenderse con tal cuestión. Así, ante la pregunta “¿qué es el bien?”, refiere la posibilidad de que con tal pregunta sólo se pide “una descripción” de la vida buena, o bien una explicación de cómo actúan explicaciones evaluativas como “bueno”. Posteriormente, determina respecto de tales opiniones la que él estima como la intención de Platón; en este caso, realizar una descripción analítica del bien para evitar que las afirmaciones acerca de la existencia de hombres buenos y malos, de la necesidad de que el estado mantenga el bien, etc..., puedan ser consideradas “como viejos cuentos de comadres”.

Finalmente, sólo deseo destacar la forma en que no se pronuncia sobre debatidas cuestiones a las que, por otra parte, dedica una reducida extensión. Tal sería el caso de la teología platónica cuya ambigüedad es subrayada para después solamente cuestionarse si Platón era teísta o ateo, politeísta o monista; si al afirmar que las estrellas son seres divinos, significaba con ello que “son características permanentes del Universo y que su comportamiento es eminentemente ‘racional’ ”. Aun en estos casos, Crombie siempre trata de obtener una conclusión: “Parece difícil creer que Platón quisiera que rezáramos a las estrellas o a su inmutable e impasible Mente Creadora; y parece seguro que quería que rezáramos”. Aun, pues, en estos casos Crombie es claro y polémico.

*Guillermo Quintás*

Jon WETLESEN, *The Sage and the Way. Spinoza's Ethics of Freedom*. Assen, The Netherlands: Van Gorcum, 1979.

El libro de Wetlesen pretende mostrar que la filosofía de Spinoza supone un equilibrio entre los aspectos temporal y eterno del hombre, entre su sagacidad y su prudencia, equilibrio que bascula sobre una ética cuyo núcleo, pese y contra lecturas más tradicionales de Spinoza, es la libertad.

Para Wetlesen hay un sentimiento creciente en nuestros días de que la marcha de las sociedades industriales está deteniéndose lentamente, y puede llegar a quebrarse con estruendo. El

agotamiento de los recursos naturales, el deterioro ambiental, el increíble incremento demográfico, el terrorismo, los actos de genocidio, la crisis social y mental, en suma, apuntan en tal dirección. Pero al mismo tiempo se da un conflicto básico de actitudes sobre cómo debería ser decidido el futuro. Los hay que están convencidos de que se puede hacer frente a la crisis como siempre se hizo, con los métodos al uso: son los expertos que buscan una solución a los problemas políticos y económicos en términos de tecnología únicamente. Otros, por el contrario, investigan estilos de vida alternativos. Entre estos últimos hay personas muy heterogéneas que forman parte de varios tipos de movimientos contraculturales, movimientos ocultos, mesiánicos o milenaristas, revolucionarios y de alternativa social. Algunos de ellos pretenden seriamente encontrar maneras de vivir más adaptativas que las prevalecientes hoy, con la esperanza de desarrollar sociedades post-industriales viables.

Con tal fin, nos dice Wetlesen, se ha escrito el libro. Y por lo tanto se trata de una "lectura" de Spinoza desde una perspectiva concreta (¿hay alguna que no lo sea?), y con objetivos concretos. Yo diría que no tanto se "lee" a Spinoza como se "hace uso" de él, y justo en la medida en que Spinoza le es útil al autor, consigue éste poner a flote calidades distintas e ignoradas, dibujando un perfil nuevo y sugerente.

En una especie de declaración programática, Wetlesen afirma que cree que si hemos de construir sociedades que se sostengan durante largo tiempo serán necesarias sabiduría y prudencia: sabiduría para diseñar estructuras culturales generales, incluyendo concepciones metafísicas básicas respecto de las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza, valores y normas básicos; prudencia para enlazar las estructuras generales con los contextos de acción histórico, social y ecológico particulares. ¿Cómo conseguir una y la otra?

Respecto a la sabiduría, Wetlesen encuentra dos fuentes: una interna, la intuición y capacidad de razonamiento de cada individuo; otra externa, la sabiduría acumulada de las épocas, en cuanto representada por varias tradiciones sabias de la humanidad, hoy aparentemente rutinizadas y hasta cierto punto degene-

radas en meras convenciones externas. Las tradiciones de sabiduría originadas en culturas agrarias han dejado de ser una realidad viva para la gente en las civilizaciones industriales modernas. Por su parte, la prudencia deriva de la experiencia empírica, que se entiende como el sentido común de cada día o el conocimiento más sistemático de las ciencias naturales o sociales. Su exigencia aquí supone que use de la sabiduría para clarificar valores y normas básicas para el esfuerzo humano. Las tradiciones de sabiduría apuntarán vías hacia ciertas intuiciones fundamentales que cada persona debe internalizar por ella misma.

Para Wetlesen, Spinoza precisamente parece haber considerado a las tradiciones de sabiduría de esa manera: asumiendo algunos de los rasgos de las tradiciones occidentales (radicadas en las religiones semíticas y las filosofías griegas) y contribuyendo a clarificarlas, reconstruyéndolas sobre la base de sus propias intuiciones fundamentales racionales. Para el autor, Spinoza asumió valores y normas básicos de las éticas del amor judía y cristiana, y aceptó como norma básica la de que se debe amar a Dios sobre todas las cosas, usando, claro está, su específico concepto de Dios. Esta norma básica implicaba una concepción igualatoria para todos los hombres. De donde deberíamos tratar a los demás como esperamos que debemos ser tratados nosotros mismos. Pero además, aun aceptando el contexto teológico en el que pueden presentarse los valores y las normas generales, Spinoza intentó darles una justificación filosófica, y para ello proporcionó un conjunto posible de premisas a partir de las cuales pueden establecerse tales valores y normas, con lo cual los libera de su dependencia de toda autoridad externa. Por este camino fundamentó la ética sobre la naturaleza humana, dándole una universalidad de enfoque. Y en el diagnóstico que Spinoza hizo de la condición humana, las dos dimensiones básicas eran, apunta Wetlesen, libertad y esclavitud. La libertad depende de la sabiduría prudente tal como la esclavitud depende de la ignorancia. Por ende, la vía de la libertad pasa a través de la intuición y sólo el sabio es libre en el sentido más profundo. En esta perspectiva Spinoza aparece como un claro exponente de una corriente, subterránea, en las religiones semíticas, y principal en las áreas culturales griega y latina (estoicos), y en las

de India y China (hindú, budista, taoísta y confucionista), porque la ética spinocista se compendia en su modelo de persona sabia o prudente, más que santa, cuyos valores más altos son la sabiduría junto con el amor y la fortaleza que engendra. Tal es el ideal de la perfección humana, un modelo que integra sabiduría y prudencia para alcanzar no sólo un máximo de libertad individual, sino también un máximo de comunión social y con la naturaleza. Pero Spinoza se refiere a la libertad interna del hombre sobre todo, y, en su interpretación, Wetlesen argumenta que Spinoza distinguió dos tipos de libertad interna: relativa y absoluta, fundamentadas respectivamente en dos clases de autoconocimiento (una desde una perspectiva temporal y otra desde una perspectiva de eternidad). El término "eternidad" aquí no debe entenderse en un sentido abstracto, sino en el sentido del ahora eterno. Esas dos clases de autoconocimiento implican a su vez dos estrategias de liberación: gradual y espontánea, por un lado, y de autocontrol y de control social por otro. En la lectura que Wetlesen hace, la filosofía moral de Spinoza se interpreta dentro de la estrategia de control social, perfilado en la manera como se establecen y se aplican sus valores y normas básicos, orientados hacia el modelo citado de persona libre. Ahora bien, ésta sólo puede acceder a la libertad, en su sentido profundo, mediante una cognición ("cognition"), supremamente existencial, del ahora eterno, que es una cierta clase de intuición contemplativa. Por esta vía Wetlesen llega a unas sugerentes comparaciones entre los remedios principales que Spinoza proporciona contra las pasiones y determinadas técnicas orientales de meditación, sobre todo la budista.

Se trata pues, como apunté al principio, de una nueva lectura (e instrumentación) de la moral de Spinoza, insólita por su perspectiva, solemne por su profundidad y atrayente por sus recursos. No pretendo juzgar la pertinencia de una lectura semejante. Me trae a la memoria un pasaje del *Tratado Político* (cáp. I) en el que Spinoza dice de los filósofos que: "Se imaginan, sin duda, que cumplen una misión divina y que alcanzan la máxima sabiduría haciendo múltiples elogios de una naturaleza humana inventada para acusar de este modo más despiadadamente la que existe

de hecho. No conciben a los hombres tal cual son, sino como ellos quisieran que fuesen. Con frecuencia, en lugar de una ética escriben una sátira”, y pienso que, quizás, este libro ayude a comprender que Spinoza pudo escribir, él sí, una ética y no una sátira.

*Jesús Rodríguez Marín*

Keith GRAHAM, *J.L. Austin. A Critique of Ordinary Language Philosophy*, Sussex: The Harvester Press, 1977, 281 págs.

Este libro constituye el primer estudio de conjunto realizado hasta el momento sobre la mayor parte de los aspectos de la obra de J.L. Austin. Graham, que pretende hacer una obra de carácter no solamente expositivo, sino también crítico, divide con este fin los escritos de Austin en dos grandes grupos: aquellos en los que el lenguaje se considera como un método de ataque a problemas filosóficos concretos, siguiendo el programa de “A Plea for Excuses” (o sea, los escritos de filosofía lingüística), y aquellos en los que el lenguaje mismo es un tema de estudio (los escritos de filosofía del lenguaje). Es respecto al primer grupo hacia el que se dirigen las críticas. Graham argumenta que el programa de Austin es apropiado (aunque limitadamente) para el tratamiento de las cuestiones analíticas (cuestiones en las que se busca el principio que gobierna la aplicación de algún concepto que queremos seguir aplicando tal como lo hacemos), y de las cuestiones dudosas (casos en los que estamos seguros de cuáles son los géneros centrales de fenómenos a los que se aplica un concepto, pero no lo estamos tanto respecto de cómo seguir aplicándolo si lo extendemos a otros fenómenos no centrales), pero no para el tratamiento de cuestiones comprensivas (casos en los que, a pesar de que conocemos los principios que gobiernan la aplicación de un concepto, nos preguntamos si el concepto tiene o no de hecho aplicación). En este último caso, argumenta Graham, el método de Austin elimina estas cuestiones del modo más drástico posible: excluyendo su consideración. Y son precisamente cuestiones de