

miento moderno de la libertad como espontaneidad causal primera, y la voluntad como razón práctica autónoma. Analiza también el concepto griego de voluntad como *órexis* (deseo) y la distinción entre *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*. Trata después de la relación de la voluntad con la inteligencia, con la libertad práctica, con los hábitos humanos y con la esperanza de futuro. Muestra además el papel ético de la razón práctica, del conocimiento de los principios morales primeros y del juicio moral de la conciencia.

El último capítulo estudia las dimensiones de la acción humana: la primera dimensión ética es la autonomía personal de la acción y la consiguiente responsabilidad; otra importante dimensión es su aspecto social, la colaboración con otras personas. En el actuar humano también debe tenerse en cuenta la finalidad, la motivación y los recursos disponibles (entre ellos, el conocimiento y el tiempo). Finaliza con el análisis de dos tipos de acción humana: la producción esencialmente dirigida hacia procesos materiales y físicos, y el gobierno encaminada a influir en la libre actuación de las personas; son dos aspectos que no se deben confundir o identificar (como hacen los totalitarismos y otras cosmovisiones), y que están claramente conectados con la ética, aunque en modo diverso.

Nos encontramos ante una breve monografía que, como indica el subtítulo, es una versión moderna de los temas clásicos de la filosofía moral, cuya lectura resultará útil y atractiva.

E. Colom

Susan ORR, *Jerusalem and Athens. Reason and Revelation in the Work of Leo*

Strauss, Rowman & Littlefield, London 1995, 245 pp., 15, 5 x 23, 5.

La abundante y densa producción intelectual de Leo Strauss en el campo de la filosofía política ha resucitado en este siglo esta rama del saber. Aunque ha producido obras que pueden considerarse casi de divulgación, su pensamiento combina una notable erudición con una posibilidad de múltiples lecturas, cuya causa él mismo llegó a explicitar en su *Persecution and the art of writing*: un autor, cuando escribe algo chocante para el *establishment*, adopta un modo de escribir en que sólo algunos de los lectores captarán la realidad del mensaje que se desea comunicar. Este modo de escribir, que en muchas ocasiones puede aplicarse a él mismo, sumado a la densidad de la materia tratada, hace que, incluso en obras aparentemente sencillas y lineales, la producción de Strauss pueda ser objeto de un profundo análisis, que muchas veces no permite una clarificación final de su mensaje o intención. La obra de Orr intenta este difícil objetivo con el artículo de Strauss: *Jerusalem and Athens: Some Preliminary Reflections*. El artículo se añade como apéndice a la obra, junto con el texto de la conferencia de Strauss *On the Interpretation of Genesis*, debido a la íntima conexión de los temas que tratan.

La sustancia del problema tratado podría resumirse como sigue. La reflexión filosófica, en el terreno de la filosofía política, permite al hombre conseguir, o al menos tender a un modo de vida social «ideal», aplicable al hombre en cuanto hombre, en el que la sociedad colabore eficazmente a la vida buena del ciudadano. La revelación, a su vez, al comunicar al hombre una serie de datos sobre las cosas, configura también un mo-

do de vivir en este mundo (al menos, así sucede con la revelación veterotestamentaria, que da lugar al pueblo de Israel, pueblo que debe su origen a la revelación). Desde el punto de vista social, ¿qué es preferible? ¿La sociedad que se deriva de la reflexión filosófica, o la que se deriva de la revelación?

Aunque a primera vista no lo parezca, el problema no es de pequeña envergadura. Visto desde el cristianismo, que acepta la revelación, pero no como configuradora de un modo concreto de vida política, el problema se disipa en buena medida. Pero, para Strauss, judío, que se inclinó por el estudio de la filosofía política, con notable acento en los clásicos, para intentar averiguar las razones del rechazo de su pueblo en Alemania, un país aparentemente democrático, la cuestión tiene un cariz completamente distinto. No concibe —o al menos no lo expresa o no da a saber que conoce— la revelación cristiana con su profundidad y su elevación por encima de la configuración de un orden político concreto. Pero, incluso en los clásicos, que se debieron oponer a la teogonía politeísta pagana para llegar, por medio de la reflexión filosófica, a sus resultados sobre la vida buena y el orden social ideal, se encuentra un reconocimiento de lo divino y un fondo de verdadera piedad: mientras niegan que los dioses sean lo que Hesiodo contaba, afirman que son más elevados. Por tanto, la actitud verdaderamente piadosa, que está reforzada por la reflexión filosófica, debe dejar abierta la puerta a la aceptación de la revelación, aunque parta de su rechazo.

Pero, ¿cuál es la naturaleza de esta revelación? ¿Es simplemente un relato ancestral, atribuible, sin más, a algunos hombres que nos precedieron? Esta versión de revelación es efectivamente recha-

zable. ¿O existe verdaderamente una comunicación directa de Dios al hombre para hacer conocer su designio sobre la humanidad? Esta otra versión, que esboza la comunicación de Dios al hombre por la vida sobrenatural o, al menos, por la inspiración, se ve contrapesada por otra cuestión distinta: para poder hacer la reflexión filosófica, al menos según lo admite Strauss, es necesario prescindir de otros datos distintos a los que pueda proporcionar el propio entendimiento; la reflexión filosófica debe partir de una crítica de lo tradicional en cuanto tal, pues sólo así podrá llegar a lo que pertenece al hombre en cuanto hombre, y saber en qué consiste la vida buena, y el régimen «ideal» que produce buenos ciudadanos.

Si a esta tensión interna añadimos las dificultades del doble lenguaje, uno dirigido a los lectores vulgares, que aparenta no separarse de la opinión común, otro dirigido a los más inteligentes, que sabrán captar el mensaje escondido en la apariencia, nos podemos hacer idea de las notables dificultades que ha debido arrostrar Susan Orr en la realización de esta monografía. De hecho, el texto de Strauss va dirigido a un público fundamentalmente ateo, al que intenta hacer recapacitar sobre la coherencia de la aceptación de la revelación (al menos, en su versión veterotestamentaria). Por esta razón, las conclusiones de su necesariamente prolijo estudio son imposibles de resumir. Su manejo de la bibliografía straussiana es exhaustivo, y sus resultados, coherentes con el discurso de Strauss. Cabe achacarle, sin embargo, que no ha sabido salir de la disyuntiva entre filosofía política y revelación veterotestamentaria. El problema de Strauss tiene solución por elevación, con la plenitud de la revelación, cuando el mensaje divino deja de configurar una nación de es-

te mundo y muestra al hombre, a todo hombre, una versión de la vida buena que supera sobradamente lo que los filósofos pudieron alcanzar. Esa reflexión filosófica, iniciada por los clásicos, como señala el mismo Strauss, hace del hombre hasta cierto punto un extraño en este mundo. La plenitud de la revelación, del mismo modo, hace del hombre hasta cierto punto un extraño en este mundo: un ciudadano del cielo. El problema es que ni Strauss ni la A. llegan a dar ese paso de elevación del discurso. Ello no impide que el estudio sea de una calidad digna de mención, especialmente si se tienen en cuenta las dificultades a que su realización se veía enfrentado.

A. Pardo

SAGRADA ESCRITURA

Gabriel JOSIPOVICI, *El libro de Dios. Una respuesta a la Biblia*, Herder, Barcelona 1995, 516 pp., 22 x 14.

La Biblia no sólo es el libro que más ediciones ha tenido a lo largo de la historia, sino también el que ha suscitado más estudios y comentarios. A estas alturas resulta difícil suponer que exista alguna metodología crítica que no se haya aplicado en alguna ocasión al texto bíblico, intentando descubrir algún aspecto novedoso en la Sagrada Escritura que hasta ese momento había pasado desapercibido. En los últimos años reputados críticos literarios —N. Frye, F. Kermode, R. Alter, M. Bal, etc.— han dirigido su atención a los libros sagrados, poniendo de manifiesto las peculiares cualidades literarias presentes en esos textos. El estudio normalmente descubre que estas cualidades no están orientadas a llamar la atención sobre el texto mis-

mo (aspecto estético de la literatura), sino que son la condición necesaria para el mensaje que se pretende transmitir con esos textos.

En este marco debe encuadrarse el libro que comentamos. G. Josipovici es profesor de lengua inglesa en la Universidad de Sussex, buen conocedor de la literatura universal —como se deduce de la lectura del libro— e interesado, como él mismo confiesa en el prólogo, por la Biblia como libro «sagrado» o, cuando menos, como libro sumamente autorizado. Lo que el A. ofrece de novedoso es su peculiar concepción de la Biblia como texto y su retrato del «mundo» ideológico que en ella se representa.

En el punto de partida de su investigación está la idea de que se puede —y, en ocasiones, se debe— tomar la Biblia entera como cualquier otro libro de literatura. La Biblia, por contar una historia, tiene un marco eminentemente narrativo. Por tanto, consta esencialmente de un comienzo, un desarrollo y un final. En las vicisitudes del desarrollo es donde comprendemos cada una de sus partes como ordenadas a un final. Pero esto es tanto construcción del lector como inscripción anterior del autor. El tema central que se desarrolla en el texto bíblico, según Josipovici, es el que él mismo indica en el título de la obra: los relatos muestran una respuesta a Dios por parte de los hombres y la lectura de la Biblia suscita respuestas a Dios por parte del lector.

El volumen consta de 6 partes. La primera y la última tienen porte metodológico. En la primera se abordan las cuestiones que deben considerarse puntos de partida: hasta qué punto debe atenderse a la historicidad de lo narrado, cómo justificar la unidad textual de un libro, la Biblia, que parece más un mosaico que