

Vittorio Hösle, *Der philosophische Dialog: Eine Poetik und Hermeneutik*, Verlag C.H. Beck, Munich, 2006, 494 pp.

A lo largo de su milenaria historia, el discurso filosófico ha adoptado casi todos los géneros (*epos*, poema didáctico, *techne*, investigación histórica, tragedia, oración forense, autobiografía, *Bildungsroman*, drama moderno, artículo de revista especializada) e incluso inventado algunos por cuenta propia (aforismo, diálogo, epístola, *akroasis*, *expositio*, *quaestiones*, *summa*, ensayo, máxima). La ambición y el talento literarios de los filósofos presentan igualmente una gran diversidad, si bien sólo unos cuantos filósofos son reconocidos universalmente como notables estilistas. Sin embargo, es preciso reconocer que el tema de la filosofía como una rama de la literatura (para utilizar la expresión de Collingwood, 1933, cap. X) no es aún muy popular. Y ciertamente no contamos con nada parecido a una visión de conjunto de los géneros literarios de la filosofía. La obra reciente de Vittorio Hösle es un intento de caracterizar uno de ellos, el del diálogo.

Los amantes del género recordarán la obra monumental de Rudolf Hirzel (1895), quien en dos gruesos volúmenes recorre la historia completa del diálogo, tanto la escrita por autores que hoy se consideran filósofos (y con propósitos que se reconocen hoy como filosóficos), cuanto la procedente de la pluma de poetas, teólogos, científicos y publicistas, o los que hoy se tiende a considerar tales.<sup>1</sup> Hösle reconoce desde el principio de su obra que no pretende suplantar o actualizar a Hirzel; ni siquiera con la limitante de ceñirse estrictamente al diálogo filosófico tendría él esa pretensión (prefacio, p. 9). De hecho, aunque el profesor Hösle hace gala de una enorme erudición, admite no haber leído completos todos los diálogos a que hace referencia. Tal y tanta humildad es de agradecerse.

<sup>1</sup> La historiografía de la filosofía, bien lo sabemos, se dilata o contrae según quienes la escriban y cuándo y dónde la escriban. Los diálogos de Galileo no se consideran hoy filosofía, pero sí los *Principia philosophiae* de Descartes, a pesar de que en gran medida tratan de las mismas cosas. ¿Es la *Historia animalium* o la *Retórica* o el libro *De caelo* parte de la filosofía de Aristóteles? ¿Pertenece a la historia de la filosofía los *Essais* de Montaigne, los *Sketches* de Lord Kames, la *Farbenlehre* de Goethe? ¿Qué decir de las *Maximes* de La Rochefoucauld, la *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* de Kant, la *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* de Adam Smith? ¿Por qué tenemos seminarios sobre el *Discours* de Descartes haciendo de lado el hecho de que no era sino un discurso preliminar a los ensayos sobre el método que son, con mucho, el cuerpo del libro? ¿Por qué Nietzsche se consideró muchos años como un literato y se necesitó de la capacidad persuasiva de Heidegger y Kauffman para persuadir del interés filosófico (metafísico, epistemológico, ético, etc.) de su obra? Hösle no discute estas cuestiones y se contenta con una comprensión medianera del asunto. No se lo reprocho, porque todo mundo lo hace y seguimos tan campantes.

Como no cabía esperar otra cosa, en el centro de su atención están los diálogos de Platón, modelo del género, tanto cronológicamente como desde el punto de vista de la crítica. En un segundo lugar, muy distante del primero, aparecen principalmente los diálogos de Cicerón y de Agustín de Hipona, de los que puede decirse fundan dos subgéneros del diálogo filosófico. En tercer lugar figuran los diálogos de David Hume y de Denis Diderot. Y de tanto en tanto aparecen los diálogos de Pedro Abelardo, Jean Bodin, Nicolás de Cusa, Joseph de Maistre, André Gide (!), Iris Murdoch y Paul Feyerabend. Como dije antes, Hösle se refiere a bastantes más obras que éstas, pero puede decirse que los nombres anteriores son la fuente principal de las tesis del autor sobre el diálogo filosófico.

Se trata de un excelente libro de consulta, repleto de datos interesantes y tan completo en los rubros que cubre como se puede esperar. Por ello, no vacilo en recomendarlo ampliamente a cualquier estudiante o investigador serio que se interese por el diálogo filosófico. Sin embargo, debo advertir al lector que el estilo del autor es con frecuencia innecesariamente pedante. Un ejemplo entre muchos: el capítulo 3, sobre forma y contenido del diálogo filosófico, comienza afirmando estentóreamente que “el buen arte y la buena filosofía tienen entre otras cosas en común que lo aditivo se les resiste”. El lector se pregunta naturalmente qué cosa es *das Additive*. Yo al menos nunca había oído hablar de semejante categoría. Hösle no quiere dejarnos totalmente con la duda y añade: “el mero añadir información ulterior”. Al no resistirse nuestro autor a añadir esta información ulterior, algo mejora nuestra comprensión, aunque no mucho: ¿en qué sentido el buen arte y la buena filosofía se resistirían a añadir información ulterior?, ¿qué es, a fin de cuentas, información ulterior? En un tercer intento por aclarar lo que quiere decir, Hösle nos espeta que “una gran obra de arte y un escrito filosófico significativo buscan aquella forma de unidad que se suele llamar ‘orgánica’, porque las partes se conciben con relación unas a otras y con relación al todo”. Dejando de lado las vaguedades del término “orgánico”, del que se ha abusado siempre, resultaría pues que lo que andaba queriendo decir Hösle es que un buen diálogo filosófico es un escrito que es diálogo (está construido como diálogo) y que es filosófico (habla de problemas filosóficos). Este tipo de perogrulladas expresadas con pedantería abunda en el libro, y creo que un buen corrector de estilo, o al menos un corrector anglosajón, las habría eliminado y con ello probablemente reducido las casi 500 páginas del libro a no más de 200. Cualquier lector, y ciertamente quien esto escribe, habría agradecido mucho este esfuerzo adelgazador.

Como dije antes, la ya larga historia de la filosofía se caracteriza por una enorme riqueza literaria, una abundancia de géneros y subgéneros. De allí que Hösle vea como una de sus tareas esbozar al menos una clasificación de los géneros literarios de la filosofía que permita ver lo que de peculiar tiene el diálogo. La clasificación que nos presenta en el capítulo 1 (“El lugar del diálogo filosófico entre las formas literarias de la filosofía”, pp. 17–29) es ciertamente uno de los aspectos más interesantes de su libro, si bien el tono hace pensar que el autor olvida que toda clasificación es una operación cognitiva arbitraria:

hay en principio muchísimas maneras posibles de clasificar los géneros literarios de la filosofía, y la de Höhle es solamente una de ellas. Con todo, admito que su propuesta es tolerablemente clara y que podría resultar útil (dos de los principales méritos de una clasificación cualquiera). Dicho en términos más simples que los que Höhle cree deber emplear, podemos distinguir los géneros filosóficos según se enfatice la primera persona, la segunda o la tercera. Mientras que, por un lado, los diarios de Marco Aurelio o Gabriel Marcel, las confesiones de Agustín de Hipona, los *essais* de Montaigne y las meditaciones de Descartes hacen filosofía en primera persona, tendríamos, por otro lado, que los poemas de Empédocles y Lucrecio, las notas de los cursos de Aristóteles, las *quaestiones* de los doctores de la Iglesia, la *Ethica* de Spinoza y todos los demás grandes tratados de la historia de la filosofía, así como las lecciones de Adam Smith y Kant, de Hegel y Heidegger, hacen filosofía primordialmente en tercera persona. Esto es bastante claro; y también lo es que, frente a ambos grupos, tenemos una serie de obras escritas en segunda persona, a saber las pocas cartas de Platón y Epicuro, y muchas de Séneca, a sus respectivos discípulos, las pulidísimas de Pascal y Voltaire, las voluminosas y múltiples correspondencias de Descartes, Leibniz, Bentham, Kant y tantos otros filósofos, destinadas a una mayor, menor o casi nula difusión según el caso; pero en segunda persona también, en primerísimo lugar, estaría justamente el diálogo filosófico en toda su variedad literaria. La clasificación de Höhle sin duda permite poner orden en el maremágnum de las producciones literarias de los filósofos; pero qué tan útil resulte a la postre, comparadas con otras posibles clasificaciones, es un asunto que sólo la investigación de los géneros en filosofía revelará (una investigación que, como dije antes y lamento mucho, no es una preocupación notable de los tiempos que corren).

Pero veamos: ¿qué es lo que el libro de Höhle pretende en último término? El subtítulo indica que pretende construir una poética y una hermenéutica del diálogo filosófico. Hasta donde se me alcanza, estos términos no tienen un sentido ni una referencia únicas en el mundo académico, por lo cual tocaría al autor definirlos, o al menos decirnos explícitamente qué debemos esperar de él o cómo hay que entender la pretensión contenida en esos rubros. ¿Cómo podríamos juzgar si cumplió su promesa o hasta dónde la cumplió si no nos aclara qué es lo que está prometiendo? Diría aún más: tales aclaraciones deberían estar al principio del libro. La verdad es que no están ni en el principio, ni a la mitad ni al final del libro. Luego, tenemos que ser lectores activos y poner por nuestra cuenta lo que el autor calla. Y como siempre que no hay consenso sobre títulos como “poética”, “hermenéutica”, “dialéctica” e *tutti quanti*, no nos queda más remedio que remitirnos a los ejemplos históricos.

Se trata, para empezar, de casos distintos. “Poética” es el nombre dado en primer lugar a un escrito aristotélico incompleto, cuya principal función es *describir* los componentes de ciertas obras literarias, entre las que destacan los poemas homéricos y las tragedias clásicas, así como *explicar* los efectos de ellas sobre los asistentes a las presentaciones orales de tales obras. En la obra de Aristóteles hay también los comienzos de lo que después se llamará “crítica”

y “filología”, disciplinas eminentemente escriturales cuyas funciones son tres: (1) establecer lo que el autor *ha dicho* efectivamente, es decir establecer, hasta donde ello sea posible, el texto mismo que escribieron los autores, tarea tanto más difícil cuanto más antigua es la obra y por más manos ha pasado; (2) interpretar lo que el autor *ha querido decir* con lo que dijo en su texto; (3) juzgar si lo que quiso decir es verdad, si la forma en que lo dijo es adecuada, notable, admirable, bella, exacta, precisa, y cuántos más criterios convenga traer a cuento para juzgar la obra. Todo ello conduce a la idea de una disciplina normativa que nos diría cómo hay que componer una obra literaria de mérito, qué cosas hay que evitar y cómo debemos apreciar lo escrito por otros.<sup>2</sup> De todas estas cosas se ocupa Hösle, si bien no de manera tan ordenada como cabría esperar del nombre “poética”, sino más bien al hilo de la discusión de diálogos particulares con los que ilustra uno u otro atributo de un texto dado, el efecto que causa sobre el lector, cómo llegó el autor a escribirlo, qué intenciones pudo tener, qué tan excelente es como diálogo o incluso si lo que dijo es verdad visto en su contexto histórico o *sub specie aeternitatis*.

El caso de la “hermenéutica” es más peliagudo, ya que hay dos escuelas muy opuestas entre sí: aquella que dice que se trata de un arte (*techne, ars*); es decir, de un conjunto de reglas y de un método para interpretar los textos (religiosos, jurídicos, literarios, filosóficos), y aquella que dice que tal arte y tal método no son posibles, y que lo más que puede ser una hermenéutica es una descripción (¿fenomenológica?) de lo que nos ocurre cuando leemos un texto y damos en entenderlo de tal o cual manera. El líder indiscutible de la segunda escuela es Heidegger, cuyos dichos sibilinos y esparcidos en sus numerosos textos fueron puestos en solfa por Gadamer (1960). Entre quienes creen en la posibilidad y aun la existencia de reglas y métodos, están Schleiermacher (1829, véanse también los escritos reunidos en Lücke 1838) y Boeckh (1877, pp. 79–168) en el siglo XIX, y Emilio Betti (1955) en el XX. Hösle no toma partido explícito, y aunque su práctica hermenéutica no parece opuesta en absoluto a la posibilidad de reglas, tampoco estaría yo seguro de hasta dónde las concibe él como reglas generales, y no específicas y como cortadas a la medida de tal o cual autor (discuto una de ellas brevemente en la nota 3). Ni siquiera estoy seguro de que se trate de *reglas* en el estricto sentido de la palabra, toda vez que cada cosa que afirma la hace seguir de tantas calificaciones y restricciones que es difícil estimar la validez que Hösle le asigna a sus pronunciamientos.

Como quiera que ello sea, es claro que nuestro autor se propone, antes que nada, *describir* las características que son comunes a los diálogos filosóficos que conoce, así como aquellas en que tal diálogo o tal grupo de diálogos se distinga de tal otro. En segundo lugar, de tanto en tanto Hösle arriesga también alguna hipótesis *explicativa* de los fenómenos que ha descrito. Hasta donde

<sup>2</sup> Así lo explica Horacio en casi quinientos versos, Boileau en algo más de mil, o en mucho mayor detalle y dos gruesos volúmenes en prosa Ignacio de Luzán, insigne discípulo de Vico.

puedo ver, la segunda tarea es más bien esporádica, no sistemática, y más bien poco acertada. Tres ejemplos bastarán para mostrar lo que quiero decir.

Queriendo explicar por qué los diálogos de Platón han sido el modelo de diálogo durante 2400 años (una pregunta realmente importante), afirma Hösle que “Platón es el más importante (*bedeutendste*) de todos los filósofos” (p. 87). Digo que lo afirma, si bien fuerza es admitir que lo modula con una de esas partículas discursivas alemanas (*wohl*) que dejan en suspenso qué tan seguro está el autor de lo que dice. En todo caso, Hösle se da cuenta de que muchos lectores (yo soy ciertamente uno de ellos) no va (*wohl*) a poder asociar al superlativo ningún sentido preciso, por lo que completa afirmando ahora que “ningún [otro filósofo] se ha igualado a él, al menos en originalidad y riqueza de ideas”. Ésta sería la hipótesis que, según Hösle, explicaría el éxito literario de los diálogos de Platón. Como los términos “originalidad” y “riqueza de ideas” no son ni claros ni precisos ni particularmente significativos, será difícil poner esa hipótesis a prueba.<sup>3</sup>

En otro lugar, Hösle se pregunta por qué el género del diálogo languideció en el siglo XVII, a lo que responde diciendo que “el espíritu de sistema [que sería característico del siglo XVII, pero presumiblemente ajeno a siglos anteriores] no es fácil de unir al [espíritu] de diálogo” (p. 109). Sospechando con razón que sus lectores no acertarán a entender bien a bien esta explicación, la ilustra diciendo que “es inconcebible representar en forma de diálogo una filosofía como la desarrollada en la ‘Ética’ de Spinoza”. No es necesario insistir en esta revista cuán endeble es este argumento de lo que podemos o no concebir; y tanto más cuanto se presenta en seguida el caso de Descartes, quien escribió un diálogo sobre el asunto de las *Meditaciones*. Para salir del aprieto, el profesor Hösle se lanza entonces a una discusión del asunto (pp. 109–112), que es una sucesión de especulaciones, peticiones de principio y pseudoteoría.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> La adoración por Platón en Hösle (no encuentro un término más ajustado) lo lleva a decir enormidades rayanas en el delirio. Así, p.ej., cuando interpreta la afirmación de Laques (en el diálogo epónimo, 182E–183A) de que el arte de luchar con armadura no debe ser gran cosa porque los lacedemonios no lo toman en cuenta, y ellos son modelo en lo militar como los atenienses en el arte de la tragedia. Dice Hösle que esto tiene una lectura secreta, según la cual la dialéctica “es el verdadero arte militar, y su representación dialógica la legítima heredera de la tragedia, y con ello la obra literario-filosófica de Platón una síntesis” de Atenas y Esparta (p. 291). Semejante dislate es por lo demás una consecuencia de aplicar la regla del físico Carl Friedrich von Weizsäcker, según la cual todo lo que Platón pone en boca de cualquiera de las figuras de sus diálogos, aunque sea obviamente falsa o al menos incompatible con las ideas de Platón, tiene una interpretación profunda que la hace compatible con ellas (pp. 289–290). Con tales amigos, la filología no necesita enemigos.

<sup>4</sup> El diálogo de Descartes está inconcluso. ¿Un mero accidente literario? ¿Descartes se aburría, estaba demasiado ocupado con otras cosas, se enfermó y murió antes de terminarlo? Demasiado fácil para Hösle, quien ve en esta inconclusión un dato preñado de significado, por no decir ominoso. Todo mundo conoce la versión

El último ejemplo es cuando Hösle pretende explicar las condiciones sociales y políticas que presiden la escritura de diálogos (parte I, capítulo 2). Se le ocurre pensar entonces que “la libertad de expresión [...] es seguramente (*sicher*) una condición necesaria para la conversación fructífera”. Supongo que por “fructífera” debe entenderse aquí una conversación que da por fruto un diálogo escrito, ya que Hösle añade la afirmación lapidaria: “Los estados totalitarios no han producido ningún diálogo” (*Totalitäre Staaten haben keine Dialoge hervorgebracht*, p. 128). No nos detengamos en el disparate de decir que un estado, totalitario o no, produce diálogos; concedamos que fue un *lapsus calami* y que Hösle quiso decir que las personas que habitan en estados totalitarios no han escrito ningún diálogo. Tratándose de una hipótesis, probablemente lo que está detrás de una afirmación que suena puramente histórica (hasta ahora no los han escrito) es una ley sociológica (ni es posible que los escriban, no teniendo la posibilidad de conversaciones fructíferas). Es obvio que aquí nuestro autor se ha vuelto ambicioso de verdad; pero su diletantismo sociológico no es solamente insensato, sino que la afirmación puramente histórica es falsa. Para empezar, es claro que al menos en la Edad Media y en la temprana modernidad europea no había libertad de expresión, y sin embargo en estos dos periodos hubo “conversaciones fructíferas”, puesto que se escribieron muchísimos diálogos, tal vez incluso más que en cualquier otro periodo de la historia de la filosofía hasta ahora. Hösle lo sabe y lo dice, pero eso no hace su afirmación menos irritante, sino más.<sup>5</sup> Pero ¿qué pasa con los estados totalitarios en el sentido ordinario del término? Supongo que el lector estará de acuerdo en que la Alemania nazi, la Rusia soviética y la Polonia comunista son ejemplos de estados totalitarios. Pues bien: en los tres se escribieron diálogos filosóficos, buenos o malos (que se resisten a Lo Aditivo o que no se resisten). En el caso de la Alemania nazi, para no ir más lejos, tenemos el caso de Heidegger (tres diálogos escritos entre 1944 y 1945, *cfr.* Heidegger 1995; los diálogos son citados, con desdén, por el propio Hösle, p. 123, n. 142); en el caso de la Rusia soviética tenemos por lo menos las inclasificables y fascinantes obras de Alexander

del diálogo en francés, la cual se interrumpe en el momento en que el interlocutor que representa a Descartes comienza a dudar de estar hablando con sus amigos. Aunque Hösle admite que eso podría ser una casualidad, le daría carácter de *omen* si no fuera porque existe una versión en latín, la cual continúa donde termina la versión francesa (p. 111). ¿Detiene eso a Hösle? No, porque habría tenido sentido si hubiese terminado donde no terminó. ¿Qué sentido es éste que va contra los hechos históricos? Este modo de proceder es, desgraciadamente, característico de nuestro autor cuando no se contenta con describir, sino que se pone a explicar.

<sup>5</sup> En efecto, en la cita que hice antes (“la libertad de expresión [...] es seguramente (*sicher*) una condición necesaria para la conversación fructífera”) coloqué puntos suspensivos donde había una oración concesiva: “si bien no necesariamente (*nicht unbedingt*) en la forma jurídicamente garantizada en los estados desarrollados modernos”. Esto le permite a Hösle comerse el pastel y quedarse con él: todo su libro está plagado de afirmaciones atrevidas que modifica enseguida para evitar comprometerse demasiado. Esto hace la lectura especialmente enojosa.

Zinoviev (p.ej., 1978, 1980), donde el diálogo filosófico es la forma principal que se utiliza; y en el caso de la Polonia comunista se me dificulta comprender que nuestro autor no conozca los espléndidos *Diálogos* de Stanislaw Lem, que fueron difundidos en Occidente mediante la traducción alemana (Lem 1980) y que, habiendo sido escritos en 1957, anticipan unos 30 años (“genialmente”, *genialisch*, como hubiera dicho Höhle) muchos de los argumentos de Derek Parfit (1986). Y si mis muy fragmentarios conocimientos de estos ejemplos de diálogos escritos en estados totalitarios bastan para refutar la tesis histórica, no me sorprendería en absoluto que hubiese muchos más diálogos testimonio de la humana capacidad de tener conversaciones fructíferas, con o sin libertad de expresión, garantizada o no por la constitución.

Las explicaciones de Höhle son, pues, deficientísimas. ¿Qué podemos decir de sus descripciones? Toda la segunda parte del libro, con mucho la mayor (pp. 155–420), está dedicada a la tarea de describir los diálogos filosóficos con respecto a si son individuales o forman grupos (pp. 158–165), en qué medida contienen elementos narrativos (pp. 166–186), si el diálogo es más realista o más fantástico (pp. 187–209), dónde tiene lugar (pp. 210–234), si se sitúa en un lugar particular del tiempo histórico real y sobre todo cuánto se supone que dura el diálogo (pp. 235–253), cuántas personas participan en él (pp. 254–282), si el diálogo se presenta como planeado o como casual, y si la relación entre los participantes es simétrica o asimétrica, es decir, hasta dónde se ejerce autoridad o se permite a los participantes pensar por cuenta propia (pp. 283–320), cuál es el propósito de los participantes en el diálogo (pp. 321–359), hasta dónde se realizan o vulneran en el diálogo valores como la verdad, la sinceridad o la igualdad (pp. 360–388), y cómo transcurre el diálogo en términos de atributos como la calidad de los argumentos o la precisión del lenguaje (pp. 389–410).<sup>6</sup>

Aquí está, pues, el corazón del libro de Höhle. Sus descripciones son muy ricas y útiles, si bien solamente entran en el detalle de unas pocas obras. Como dije antes, Platón ocupa la parte del león, al grado que el libro por momentos parece continuar una colección de artículos publicada anteriormente (Höhle 2004); pero las observaciones más breves sobre otros diálogos, tanto muy co-

<sup>6</sup> Toda la segunda parte insiste en la distinción, discutida en la primera parte del libro (pp. 30–56), entre el diálogo como obra literaria (*Dialog*) y el diálogo como la interacción verbal que la obra literaria pretende representar (*Gespräch*). La distinción es de sobra conocida a los lectores de esta revista, aunque tal vez estén más acostumbrados a pensarla en el contexto de términos y proposiciones. En todo caso, creo que para explorar y sacarle jugo a la distinción se requeriría de instrumentos más precisos (tomados de la lingüística teórica y de la semántica formal) que los que encuentro en Höhle. De hecho, pienso que las herramientas analíticas de Höhle (crítica literaria y filosofía hegeliana) son demasiado toscos y romos para la tarea. En todo caso, la segunda parte del libro tiene un capítulo 11 (pp. 411–420) titulado “Estética del diálogo (*des Dialogs*)”, que parece ser contrapartida de la “ética” y la “lógica” del diálogo (*des Gesprächs*), contenidas en los caps. 9 y 10; pero no me parece que aporte nada nuevo.

nocidos (Cicerón, Agustín, Boecio, Nicolás de Cusa, Berkeley, Hume, Diderot, Feyerabend) como bastante menos conocidos (Anselmo, Abelardo, Llull, Bodin, Descartes, de Maistre, Schelling, Kierkegaard), son muy interesantes y a menudo agudas. Esto merece un poco de comentario. He dicho antes que, si bien Hösle no toma partido explícito a favor de la hermenéutica como arte frente a la hermenéutica como transformación existencial del lector, de tanto en tanto parece ofrecer reglas que luego califica y restringe hasta volverlas dudosas. Tal vez la razón de esto es que en el fondo no cree en un arte hermenéutico tanto como cree en una hermenéutica ontológica à la Heidegger y Gadamer. En efecto, uno de los grandes beneficios que el libro de Hösle en sus pasajes descriptivos ofrece al lector es invitarlo a leer autores que no había leído antes o no con cuidado, y de paso ponerlo a pensar en ciertas cosas. Ilustro esto con dos casos que me parecen especialmente notables.<sup>7</sup>

El primero es el tratamiento que a lo largo de su libro va dando Hösle al “Diálogo a séptuple parte (*colloquium heptaplomeres*)” de Jean Bodin o Juan Bodino. Debo admitir aquí mi supina ignorancia: antes de leer a Hösle ni siquiera sabía de la existencia de este diálogo, pero Hösle supo despertar mi curiosidad. El primer pasaje donde Hösle no nada más menciona, sino que cita este diálogo (p. 98, n. 61, en el contexto de contar la historia del desarrollo del diálogo filosófico como fenómeno literario), le sirve para mostrarnos la continuidad literaria, toda vez que Bodino se refiere a un pasaje del *Laelius siue de amicitia* en que Cicerón dice que nada une más a los amigos que el consenso en materia de religión. Habiendo uno de los siete interlocutores hecho esta cita, otro de ellos lo rebate diciendo que hay que hacer más caso de las obras de Cicerón que de sus palabras, y que, si bien a nadie criticó Cicerón con mayor constancia que a los epicúreos, su mejor amigo, Ático, era precisamente de esta escuela. Hösle deja así entrever la comunidad en la tolerancia que une a Cicerón con Bodino a través de los siglos, un tema que retoma en la siguiente ocasión en que vuelve a fondo sobre el *Colloquium heptaplomeres* (p. 106), cuando declara:

Lo nuevo en este diálogo de filosofía de la religión, que es a los diálogos medievales como los de Cicerón a los platónicos, es el giro escéptico que da [Bodino] al subgénero y que lo llevó en último término a su decadencia. Mientras que los autores medievales, incluso cuando dejan abierto el final del diálogo, dan claramente a entender lo que tienen por verdadero [la religión cristiana], Bodino no cree ya en una religión verdadera, sino que

<sup>7</sup> Me hubiese gustado poder añadir aquí el ejemplo de los *entretiens* de Joseph de Maistre, pero Hösle apenas lo toca una vez y de pasada (p. 32), en el contexto de la distinción mencionada en la nota 6. La visión violenta, apocalíptica, del autor savoyano que de manera tan elocuente, pero tan metafísica y teológicamente insuficiente, nos presenta Berlin (1990) difícilmente hubiese podido encontrar un lector más preparado de lo que el profesor Hösle está en estos temas, con lo que nuestra comprensión de esos diálogos tan extremos hubiese mejorado notablemente.



es de la opinión de que con una pluralidad de religiones se sirve a Dios de la mejor manera. Los [siete] amigos en disputa [en el diálogo a siete voces de Bodino] se respetan mutuamente, aun cuando nadie se convierte, incluso cuando al final se abandona el proyecto completo de un diálogo religioso.

Hösle se refiere aquí a una de las muchas marcas de la secularización de los autores, que a veces confundimos con la secularización *tout court*, la cual probablemente ni ha tenido ni tendrá lugar (Stark y Finke 2000, cap. 3). Mi curiosidad por ese diálogo había sido avivada. Más adelante (p. 143, a la hora de estar hablando de las intenciones de los autores de diálogos), nos dice cómo uno de los personajes de Bodino se refiere desdeñosamente al *Diálogo con el judío Trifón* de Justino, para criticarlo por refutar a un hombre de paja de su propia creación; con ello, nos dice Hösle, declara Bodino su intención de no caer en ese error. En otro pasaje (p. 218, donde el tema es el lugar donde se sitúan los diálogos) nos explica que el tenor y el tema del *Colloquium* conducen naturalmente a que el diálogo de los siete tenga lugar en un espacio privado, lejos de oídos timoratos, santurrones o intrigantes. Y así va el libro introduciendo nuevos aspectos del diálogo de Bodino, de los que no hablo para no cansar al lector, pero que tienen juntos el efecto electrizante de producir un gran deseo de leer la obra.

El segundo caso que quisiera comentar es el de los *Dialogues Concerning Natural Religion* de Hume, mucho más conocidos ciertamente que el *Colloquium*, pero no por ello transparente ni fácil de captar en su sentido último. Con gran cuidado, si bien esparcido en distintos capítulos de su libro, va Hösle mostrando las muchas capas interpretativas que tiene el texto de Hume, y que al lector desprevenido fácilmente le podrían pasar desapercibidas. Se trata de un texto en el que un personaje (Pánfilo) reporta un diálogo y hasta cierto punto lo interpreta, pero sólo en parte correctamente; dos interlocutores que conversan y al hacerlo representan dos visiones muy respetables, pero de tal manera que por momentos no sabemos cuál podría ser exactamente la de Hume; y tantos otros trucos que muestran que el autor escocés fue probablemente tan irónico y misterioso como Platón, pero siguiendo una agenda filosófica probablemente más sofisticada que éste, y ciertamente más amplia y profunda que la de otros autores de diálogos de igual ingenio, como Diderot o Voltaire.

Tan sólo la muy completa bibliografía del texto vale casi el precio del libro (35.90 euros), cuanto más que la edición es esmeradísima: sorprende muy agradablemente que en estos tiempos pueda una editorial producir un libro que contiene pasajes en griego, latín, inglés, francés, italiano, español y catalán, sin ningún error tipográfico de nota. Casas de mayor prestigio internacional, como Oxford University Press, que pueden darse el lujo de referirse implacablemente al *Discours de la méthode* en femenino (*la Discours*, Gaukroger, 1995, *passim*) debieran avergonzarse y aprender en este punto de la casa Beck.

## BIBLIOGRAFÍA

- Berlin, I., 1990, "Joseph de Maistre and the Origins of Fascism", en *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, ed. Henry Hardy, Princeton University Press, Princeton, pp. 91–174 [el editor anota que el texto de este ensayo data de 1960].
- Betti, E., 1955, *Teoria generale dell'interpretazione*, Giuffrè, Milán.
- Boeckh, A., 1877, *Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*, ed. Ernst Bratuscheck, Teubner, Leipzig.
- Collingwood, R.G., 1933, *An Essay on Philosophical Method*, Clarendon Press, Oxford.
- Gadamer, H.-G., 1960, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga. [Versión en castellano: *Verdad y método. Fundamentos de un hermenéutica filosófica*, 5a. ed., trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Sígueme, Salamanca, 1993.]
- Gaukroger, S., 1995, *Descartes: An Intellectual Biography*, Oxford University Press, Oxford.
- Heidegger, M., 1995, *Feldweggespräche (1944–45)*, t. 77 de la *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno.
- Hirzel, R., 1895, *Der Dialog: ein literarhistorischer Versuch*, S. Hirzel, Leipzig, 2 vols.
- Hösle, V., 2004, *Platon interpretieren*, Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn.
- Lem, S., 1980, *Dialoge*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno [el original polaco es de 1957].
- Lücke, F. (comp.), 1838, *Friedrich Schleiermacher's sämtliche Werke*, División I (*Zur Theologie*), vol. 7 (*Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament*), G. Reimer, Berlín.
- Parfit, D., 1986, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Oxford. [Versión en castellano: *Razones y personas*, trad. y estudio introductorio de Mariano Rodríguez González, A. Machado, Madrid, 2004.]
- Schleiermacher, F., 1835 [1829], "Über den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F.A. Wolf's Andeutungen und Ast's Lehrbuch", en L. Jonas (comp.), *Friedrich Schleiermacher's sämtliche Werke*, División III (*Zur Philosophie*), vol. 3 (*Reden und Abhandlungen*), pp. 344–386, G. Reimer, Berlín.
- Stark, R. y R. Finke, 2000, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, The University of California Press, Berkeley.
- Zinoviev, A., 1980, *The Radiant Future*, The Bodley Head, Londres [el texto original ruso fue publicado en Lausana en 1978].
- , 1978, *The Yawning Heights*, The Bodley Head, Londres [el texto original ruso fue publicado en Lausana en 1976].

FERNANDO LEAL CARRETERO

Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades

Universidad de Guadalajara

ferlec@hotmail.com