

# RESEÑAS



**CATALÁN, Miguel: *El prestigio de la lejanía*, Barcelona, Ronsel, 2004.**

Con el título genérico de *Seudología* se abre un amplio proyecto intelectual que trata de desentrañar los distintos mecanismos de mentira y engaño que rodean la existencia humana a través de un análisis diacrónico que muestra la evolución del tópico a lo largo de la historia de las ideas.

El autor de este ambicioso proyecto es el valenciano Miguel Catalán (1958), profesor de Ética de la Comunicación en la Universidad Cardenal Herrera-CEU de Valencia y especialista en el pragmatismo norteamericano clásico, en especial John Dewey. Catalán ha plasmado su interés por dicha corriente filosófica en estudios como *Pensamiento y acción o Proceso a la guerra*. En los márgenes de esa área filosófica se mueven libros como *El sol de medianoche* (2001), colección de paradojas prácticas, y el *Diccionario de falsas creencias* (2002), una compilación de los errores de la llamada ‘sabiduría popular’ que manifiesta por primera vez el interés del autor por los temas de la falsedad presente en la realidad cotidiana.

*El prestigio de la lejanía*, título que inicia este proyecto sobre el engaño, recibió en 1998 el Premio Internacional de Ensayo Juan Gil-Albert. Este volumen supone una interesante reflexión acerca de la ilusión y el autoengaño que se presentan en la especie humana como una de sus actividades más características. Pues el hombre tiende a caer en las falsedades fabricadas por su propio pensamiento a partir de un interés emotivo o volitivo, de tal manera que las cosas que le interesa que acaezcan terminan por hacerlo, siquiera de una forma simbólica. Desde un planteamiento que aúna elementos pragmatistas y psicoanalíticos, Catalán aborda una antropología de la compensación a la hora de explicar la extrema frecuencia del autoengaño. Surgen de este modo fenómenos como la idealización y también la reforma del pasado, la anticipación de los sucesos futuros y, yendo más allá, la idealización de la lejanía geográfica o cul-

tural y la creación mental de lugares fascinantes. En todos esos *topoi* producidos por una imaginación deseante, la frustración del sujeto desaparece para ocupar su lugar un espacio de perfección ilusoria no exento de imprevistas consecuencias sobre la propia realidad vivida.

Algunos esquemas literarios también aparecen analizados en *El prestigio de la lejanía* como una expresión de la necesidad de agradables imaginarios que ayuden a sobrevivir al lector en medio del dolor que implica la vida. La sujeción del hombre a ciertos mitos recurrentes se incluye asimismo en esta dependencia de la confección del tiempo pretérito como una respuesta al impulso natural hacia la spinoziana *persistencia en el ser*: América, el buen salvaje y el mito de la pureza del indígena del Nuevo Mundo, idealizaciones que se fabrican en el s. XVI con Bartolomé de las Casas, también el embellecimiento dieciochesco y aún vivo del paraíso polinesio, ilusiones geográficas que aún perduran con puntales intermedios en Rousseau, Voltaire o los poetas románticos del S. XIX. Todos ellos entroncan en esta perspectiva de creación de utopías que apuntan a la necesidad de ilusión ante la realidad cotidiana. Desde la creación de cooperativas en el Paraguay hasta los mesianismos de otros países latinoamericanos, la utopía de la perfección social ha recorrido nuestro espacio de pensamiento como una solución a ese desencuentro entre lo real y lo ideal.

El autor de *El prestigio de la lejanía* recorre este amplio panorama de la ilusión apelando con frecuencia a la tradición humanística del moderno Occidente y manifestando un amplio dominio de los *exempla* que ofrecen estos campos. Este ensayo parece especialmente oportuno, en fin, en unos tiempos en los que la realidad aparente parece haberse adueñado de la imaginación pública sin contrapesos verdaderamente críticos.

**CRAVERI, Benedetta: *La cultura de la conversación*, Madrid, Ediciones Siruela, 2003.**

En su *Le remède dans le mal* (1989), Jean Starobinski había insistido en que aquello que había animado y propiciado la doctrina clásica de la *civilité* francesa había sido un impulso lúdico que, afanado en mitigar la violencia de las relaciones cotidianas, no solamente hacía menos peligrosa la vida, sino que además constituía una valiosa fuente de placer. Se trataba de un espacio nuevo, abierto en las primeras décadas del siglo XVII, donde la nobleza, bajo la tutela de las mujeres y equidistante de la Iglesia y la Corte, renunciaba al perjuicio mutuo compensándolo con la erotización de las relaciones cotidianas, el intercambio epistolar y la conversación.

Ese ideal de sociabilidad es el objeto de estudio al que Benedetta Craveri nos aproxima en su fascinante trabajo, un ideal de sociabilidad «bajo el signo de la elegancia y de la cortesía, que contraponía a la lógica de la fuerza y la brutalidad de los instintos un arte de reunirse basado en la seducción y en el placer recíproco». Si bien no es la primera obra que se adentra en este tema, la originalidad de Craveri estriba en el seguimiento que hace del hilo rojo que atraviesa los siglos XVII y XVIII y que, desde el punto de vista de la cultura mundana, les otorga una continuidad que no es sólo aparente. La autora, además, se contrapone a la línea interpretativa que había situado en la Corte el centro de irradiación del buen gusto y de las buenas maneras, y el modelo de la *politesse* en la cultura francesa clásica. Al contrario, si bien Craveri reconoce este «modelo de corte» defendido, entre otros, por Norbert Elías en *El proceso de la civilización* (1969), pone en tela de juicio su exclusividad y le añade aquél que se elaboró como fenómeno autónomo en el seno de la sociedad nobiliaria. Este diletantismo mundano, cada vez más ávido de saber, que se irá moviendo al unísono con el avance de la Ilustración, no dejaba sin embargo de obedecer al viejo código formal de los buenos modales y de cultivar el antiguo ideal de perfección estética.

Reconstruir la historia del *esprit de société* en esos términos de larga duración obliga a la autora a prestar atención a una amplia galería de

retratos femeninos que, desde el Antiguo Régimen, presidían muchos de aquellos salones. Las mujeres no eran allí un elemento decorativo, sino quienes legislaban y establecían las reglas del juego, sobre todo en París y en Versalles. Corresponde a la marquesa de Rambouillet el honor de haber inaugurado la vida de sociedad en Francia y de haber presidido, durante más de cuarenta años, el primer centro mundano del siglo XVII. Lo novedoso de su decisión -señala Craveri- al abrir regularmente las puertas de su casa a la cultura y mundanidad, era la incomodidad que le producían las recepciones reales que se celebraban en el Louvre. Esto le habría inducido a abandonar el puesto que le correspondía por su rango en el ámbito de la representación pública para recluirse en el ámbito privado. Así, el nacimiento de la vocación mundana coincidía en ella con un *retraite* del teatro del mundo que, a la vez, comportaba el distanciamiento de la vida cortesana.

Después, serán Madame de Longueville, la duquesa de Montbazou, la marquesa de Sablé, Madame de Sévigné, Madame de la Fayette... hasta Madame de Staël, quienes nos llevarán de la mano por un recorrido que no obvia ninguno de los puntos de vista desde los que merece la pena mirar una época; una mirada histórica a la que no le falta, además, como diría nuestro amigo Kant, el ojo de la filosofía. *La cultura de la conversación*, asimismo un acontecimiento literario por la calidad de su estilo, es una herramienta de investigación que puede resultar muy útil a quienes se sientan interesados en alguno de los asuntos que se abordan, pues al final incluye una amplia bibliografía ordenada temáticamente.

«Nacida como puro entretenimiento, como un juego destinado a la distracción y el placer recíproco, la conversación obedecía a leyes severas que garantizaban la armonía en un plano de perfecta igualdad. Eran leyes de claridad, de mesura, de elegancia, de respeto por el amor propio ajeno. El talento para escuchar era más apreciado que el talento para hablar, y una exquisita cortesía frenaba la vehemencia e impedía el enfrentamiento ver-

bal». No es de extrañar, por tanto, que este libro nos produzca fascinación para quienes habitamos un mundo donde la palabra sobrevive demediada. Ya lo señala la autora: cuanto más nos aleja nuestra realidad de ese ideal que conjugaba la elegancia

con el placer, la búsqueda de la verdad con la tolerancia y el respeto a la opinión ajena, más sentimientos —si cabe— su falta.

*Belén Rosa de Gea*

**GARCÍA MARTÍNEZ, Alfonso: *La construcción sociocultural del racismo: Análisis y perspectivas*. Prólogo de Eduardo Bello. Madrid, Dykinson, 2004, 264 pp.**

«Cuando conoces la raza de una persona,  
no sabes nada acerca de ella»  
Mauriel Dascal

La expansión de los movimientos humanos ha sido excepcionalmente rápida durante el pasado medio siglo. La inmigración y el acercamiento entre países son las causas principales de que desarrollemos nuestras vidas en compañía de personas con culturas diferentes, y que se comportan y perciben el mundo de modo distinto al que lo hacemos nosotros. Ante el hecho de la diversidad y sus consecuencias en la vida social, son muchos los teóricos, estudiosos y educadores que están abordando el tema de la interculturalidad desde muy diversos enfoques disciplinarios y por distintos intereses científicos, sociales, políticos y educativos.

Hoy día se sigue hablando y escribiendo acerca de «razas» y «etnias» de un modo que, voluntaria o involuntariamente, resulta perjudicial para las personas referidas. En el momento en que clasificamos y dividimos a los seres humanos, se acentúan las identidades y los nacionalismos, las barreras y el distanciamiento entre culturas, y, lo que es aún más grave, se fomenta el pensamiento racial y las ideologías racistas. Como ha demostrado desde sus inicios la investigación de la comunicación y las relaciones interculturales, el estudio de este tipo de encuentro intergrupual requiere mucho más que una labor antropológica o etnográfica de observación y descripción de los grupos humanos implicados. Dicha tarea precisa del investigador una formación humanista y científico-social apropiadas, además de una actitud etnorelativa y reflexiva hacia sus propios valores, creencias e ideología con respecto a otros marcos

de referencia cultural. Este es el matiz que debe caracterizar al interculturalista, y que precisamente hace que la obra que ocupa la atención de estas páginas marque la diferencia respecto al mero ejercicio académico.

El profesor de la Universidad de Murcia Alfonso García, en su libro *La Construcción sociocultural del racismo: Análisis y perspectivas*, explora la naturaleza y evolución del racismo, llevando a cabo una completa revisión crítica de las circunstancias en que se originó, de su desarrollo histórico, así como de la estructura que ha adoptado en la actualidad. Todo ello dentro de un marco de trabajo multidisciplinar, explicativo e interpretativo que comprende las distintas corrientes de pensamiento y disciplinas que se han ocupado de este fenómeno.

La cita de Mauriel Dascal (2003) con la que comenzábamos esta reseña adquiere todo su sentido en la lectura de *La Construcción sociocultural del racismo*. La primera reflexión a la que es conducido el lector es al hecho de que el lenguaje, lejos de ser algo objetivo o natural, es el principal instrumento a través de cual constituimos nuestro universo; un medio que, especialmente a partir de la Modernidad, se convierte en lo que Milton J. Bennett dio en llamar «el hogar de toda ideología» (1993: 14). En esta línea argumentativa, Alfonso García contrasta y enfrenta dialécticamente las principales corrientes de pensamiento y teorías que ha surgido en torno al racismo, y expone la idea de *raza* como elemento explicativo de la diferencia y unidad legitimadora del racismo. El autor nos hace tomar conciencia del hecho —biológicamente probado— de la inexistencia de las razas como fenómeno natural, y vislumbra cómo la noción de raza ha sido el núcleo de los argumen-

tos que han legitimado la clasificación y división de las personas que tan terribles consecuencias han tenido en la historia de la humanidad.

¿Qué es real y qué es construido en las representaciones sociales de los grupos humanos? ¿Por qué una noción que no existe en la naturaleza humana ha decidido el destino de tanto millones de personas? ¿Qué intereses esconde este tipo de construcciones socioculturales? Estas son sólo algunas de las cuestiones a las que responde el autor de este libro. A partir de la rotunda afirmación, «no hay 'razas' humanas» (pp. 47), pone de relieve cómo las categorías raciales con las que los hombres han legitimado y justificado sus actos con los pueblos menos poderosos «son producidas y reproducidas ideológica y culturalmente» (p. 22). Asimismo, nos muestra cómo el uso de la idea de raza, junto con las nociones que se le ha asociado (tales como etnia, minorías, clase), han jugado un papel crucial «en las políticas de diferenciación y discriminación en las sociedades diversas» (p. 73). De este modo, en este trabajo se hace eco de los postulados de Foucault (1972), y demuestra cómo los discursos sociales que representan a ciertos grupos humanos como «diferentes» e incluso «inferiores» en términos biológicos y culturales, no son sino «productos» que construyen una versión en términos de realidad que favorecen los intereses y propósitos de los grupos y las clases sociales dominantes. Así, tal y como nos enseñó el recientemente fallecido J. Derrida, Alfonso García «deconstruye» las estructuras socioculturales y discursivas del pensamiento etnocéntrico, racista y excluyente, así como las de las nociones que lo sustentan, para *reconstruir* el tipo de discurso que puede marcar el camino hacia la solidaridad y convivencia en la sociedad plural.

Este ensayo también se ocupa de la influencia que la investigación tradicional del hombre y sus culturas han tenido sobre el tratamiento científico de la diversidad. Asumiendo el tan a menudo evitado diálogo entre la biología y el estudio de la cultura, el autor identifica cuáles han sido los errores de la reflexión antropológica de comienzos del siglo XIX, y señala cómo disciplinas posteriores (como la Etnografía, la Sociolingüística o la Psi-

cología) han seguido empleando de forma inapropiada conceptos descriptivos que habían dado lugar a la clasificación de las personas según los rasgos físicos y supuestamente genéticos. De esta forma el autor nos conduce a otro importante foco de crítica de la obra: la confusión terminológica en la descripción de la interculturalidad. Conceptos como «grupos étnicos» o «razas humanas», explica, con frecuencia se siguen empleando errónea e indiscriminadamente en los contextos sociales, políticos, institucionales, mediáticos e incluso científicos. El autor enfatiza que tal uso erróneo no sólo favorece que prevalezca la idea de que existen las razas, sino que además se continúe fomentando involuntariamente la clasificación, división y la exclusión de las poblaciones extranjeras e inmigrantes.

A partir de ahí, Alfonso García orienta su ensayo hacia la respuesta intercultural que debe recibir la pluralidad humana. No se queda en un mero elogio de la diversidad y la diferencia, tan típico de los discursos política y convenientemente correctos. Su crítica alcanza a aquellos defensores de «la igualdad de los hombres» a expensas de la negación (a expensas de la diferencia, no de la negación de la misma) de la diferencia (p. 134). Nos ofrece una nueva lectura del binomio igualdad/diferencia, que evita vincular semejanza con *inclusión* y la diferencia con *exclusión*. Más aún, da otra vuelta de tuerca a la orientación que en el campo académico se nos ha presentado como la más adecuada hacia la diversidad. Su propuesta va más allá de la etnorelatividad por la que aboga Milton Bennett en su ampliamente aceptado *Modelo de orientación hacia la diferencia* (1985), y a la actitud etnorelativa añade la necesidad de un cambio de mentalidad en base al principio de la solidaridad; una modificación ideológica y de los valores que hasta hoy empleábamos para evaluar y actuar ante los demás; un cambio que debe conducir al intercambio intercultural y, en definitiva, al enriquecimiento intergrupal.

La propuesta interculturalista que incorpora esta obra se configura dentro de un marco de reflexión y de acción cooperativa que no sólo implica la actuación política y educativa, sino también al ciudadano de a pié, al ámbito propagandístico y

mediático. Dicha propuesta se organiza como parte de un marco de trabajo que otorga a la educación un papel fundamental (aunque no exclusivo) en el proyecto intercultural. En este punto encontramos otra de las importantes aportaciones del presente trabajo, ya que, además de describirnos cuál ha de ser el carácter de la escuela intercultural, formula las bases y reformas por las que debe pasar la adaptación del sistema educativo a la realidad social de la diversidad cultural. Así, en base a conocimientos y experiencias expuestas a lo largo del ensayo, se propone la elaboración de un posible programa educativo intercultural, que corrige uno de los principales defectos que caracterizan a los sistemas de gobierno globalizadores: la sistemática implantación de programas elaborados desde los despachos y posteriormente aplicados al contexto real (en el mundo angloparlante conocidos como *up-down programs*). En su lugar, el autor aboga por el diseño y desarrollo del proyecto intercultural a partir de la experiencia empírica en el espacio en el que posteriormente se aplicará (*down-up programs*).

Con *La construcción sociocultural del racismo: Análisis y perspectivas*, Alfonso García plantea una serie de retos mayores en el terreno práctico que oscilan desde la formación apropiada del teórico y del investigador a, lo que es aun más

difícil, la concienciación y el compromiso social. Dos son las direcciones en las que, en opinión del autor, debe seguir avanzando el estudio de la interculturalidad: (i) la realización de estudios que permitan conocer empíricamente el saber y las manifestaciones cotidianas del razonamiento racista y excluyente; y, consecuentemente, (ii) hacer llegar al ciudadano de a pie un tipo conocimiento que hasta hoy ha sido casi exclusivo del ámbito científico e intelectual.

En suma, tenemos ante nosotros un ensayo que hereda la actitud y el compromiso social que caracterizó a la Teoría Crítica iniciada en la Escuela de Frankfurt, que desde una magnífica labor interdisciplinar muestra la naturaleza del racismo desde una perspectiva que interconecta su dimensión social, discursiva y cognitiva. Este es, sin duda alguna, un trabajo que está llamado a convertirse en referente tanto para el teórico e investigador, como para el formador y educador de la interculturalidad. Se trata, por tanto, de una obra que debe ser un precedente para la elaboración de futuros proyectos que, desde cualquier enfoque y disciplina, pretenda abordar y tratar de forma adecuada el complejo campo de las relaciones interculturales.

José Saura

Universidad de Murcia

**HAACK, Susan: *Defending Science Within Reason: Between Scientism and Cynism*, New York, Prometheus, 2003.**

Susan Haack, la exponente de la Escuela Tipográfica Neologista de Filosofía, como ella misma acepta en denominarse, nos presenta una nueva obra, *Defending Science Within Reason*. Tras *Evidencia e Investigación* Susan Haack nos ofrece una extensa aportación a la reflexión sobre temáticas específicas de la filosofía de la ciencia: el tema de la evidencia, la justificación, la propuesta del sentido común como método de investigación, etc. Por otro lado, en esta obra se revisa la relación entre las ciencias sociales y naturales y la relación de la ciencia con los valores, con la religión y con la legalidad. Por último, en los capítulos centrales del libro se evalúan y se some-

ten a crítica las aportaciones de los nuevos estudios de la ciencia.

Un elemento importante que conduce la lectura y la comprensión de la obra es la contraposición de dos actitudes que engloban componentes no siempre homogéneos y compatibles en su seno. S. Haack distingue la actitud *deferencialista* (filósofos de la ciencia en su totalidad) y la actitud de los *nuevos cínicos*, cuyos miembros pertenecen al campo interdisciplinar de los estudios sociales de la ciencia. La contraposición de estas actitudes tan dispares —el deferencialismo y el cinismo— permite definir las ideas al respecto de Susan Haack. En esta línea, Susan Haack presenta lo que ella

considera un programa sensato de la sociología de la ciencia al tiempo que lleva a cabo un análisis crítico de las tesis fundamentales de estos movimientos cínicos. Nos encontramos, pues, ante una elaborada obra de conseguido rigor y que acompaña la elocuencia, altas dosis de humor y el ingenio de la autora para los neologismos con una capacidad divulgadora que permite hacer llegar al público interesado aspectos a la vez generales y particulares de la realidad de la ciencia.

De una forma más sistemática se puede presentar a *Defending Science Within Reason* como una obra compuesta por doce capítulos. En los primeros Susan Haack enfatiza la capacidad predictiva de las teorías científicas, las cuales lejos de estar infradeterminadas por la experiencia y de estar cargadas de «intereses» socio-políticos nos acercan a un conocimiento más verdadero del mundo. La ciencia no es una empresa infalible, exenta de errores y con unos valores epistémicos superiores a los de cualquier otro saber. En este sentido, el primer capítulo expone las visiones contrapuestas que nos ofrecen los deferencialistas y los cínicos. Los deferencialistas (Popper, Hempel, Quine, etc.) muestran una actitud de respeto y admiración por la ciencia, elementos que se disipan en los escritos de los cínicos, los cuales, además, se desentienden de nociones de la epistemología tradicional. Susan Haack, como ella misma señala, toma aspectos del deferencialismo para perfilar su propia posición, pero no se identifica con esta actitud ni con la contraria, la cínica.

La versión de la ciencia de Susan Haack se desarrolla a partir de tres puntos claves: el tema de la evidencia, del método y el de la verdad (capítulos tercero, cuarto y quinto). Como quedó bien claro en *Evidencia e Investigación*, desde la posición filosófica de la autora surge un rechazo frontal ante la idea de que sea posible una visión impersonal del conocimiento, es decir, no hay epistemología sin sujeto. La evidencia, asimismo, se concibe como un resultado entre experiencia y razonamiento. El conocimiento científico, pues, arranca con una evidencia personal, que posteriormente evoluciona y se extiende al plano social para desembocar ulteriormente en el plano impersonal. Desde un punto de vista general, los supues-

tos sobre los que descansa su noción de evidencia tienen que ver con aspectos del mundo, más que con aspectos semánticos.

Respecto del método científico, la reflexión de Susan Haack enfatiza que la relación de la ciencia con el conocimiento empírico pre-científico es la de continuidad y no de ruptura por inconmensurabilidad cualitativa de la ciencia respecto del sentido común. Así, pues, la idea de método es sustituida por la idea de «refinamiento del pensamiento cotidiano» que se sirve de complejos aparatos teóricos, instrumentos de observación y de experimentación que procuran la predicción. Asimismo, su posición filosófica se define como un *realismo inocente*. La realidad se conoce, y se puede conocer mejor que en un momento pasado cuando las teorías y las afirmaciones de las que disponemos se acercan más a la objetividad, cuando gozamos de mayor confirmación para dichas teorías y afirmaciones, cuando la relación evidencial se consolida impersonalmente y cuando la objetividad se afianza. El desarrollo de la ciencia no es incompatible con un progreso de este saber pues los científicos en palabras de Haack «buscan respuestas verdaderas para sus interrogantes».

Cerramos con la exposición de estas tesis los capítulos del libro que se centran en aspectos epistemológicos convencionales. La oposición a los nuevos cínicos es una característica constante en este breve recorrido que hemos realizado. En efecto, los cínicos se definen frente a los deferencialistas como aquéllos que experimentan un rechazo frontal a la epistemología y a nociones normativas. Por tanto, los principios que la autora ha defendido hasta el momento respecto de la ciencia parecen estar pensados para las ciencias naturales. ¿Ocurre lo mismo con las ciencias sociales?, podríamos preguntarnos. En un principio la respuesta debería ser afirmativa, al tratarse de ciencias. No obstante varias razones nos hacen pensar que las ciencias sociales son «diferentes». La primera razón que encontramos es que las ciencias sociales incorporan un elemento intencional (creencias, intenciones y deseos) del que carecen las ciencias naturales. Esto incide en el hecho de que las ciencias sociales estudien aspectos como las instituciones sociales, la realidad social que son al



mismo tiempo reales y contruidos socialmente. Esta tesis según la cual algo puede ser real y estar construido acerca a Susan Haack, a las ideas de Ian Hacking en *La construcción social de qué* y a Bruno Latour en *Ciencia en acción* y en *La esperanza de Pandora*. Por otro lado, las ciencias sociales pueden controlar menos sus variables y no pueden experimentar como sí lo hacen las ciencias naturales. Ambas, ciencias naturales y sociales, coinciden en que investigan y deben investigar atendiendo a los mismos valores epistemológicos: el respeto por la evidencia, el cuidado y la persistencia en la búsqueda de la objetividad. Asimismo, tanto las ciencias sociales como las naturales se sirven del método de la experiencia y el razonamiento (lo que constituye la evidencia). Ahora bien, para Haack los nuevos cínicos que estudian el conocimiento científico parten de supuestos erróneos y epistemológicamente equivocados. Por ejemplo, no distinguen entre «conocimiento» (genuino) y «creencia» o «lo que es tomado por conocimiento» ya que el relativismo epistémico impregna a todos estos estudios sociales integrados, entre otros, por la Escuela de Edimburgo (Bloor y Barnes entre otros), la Escuela de Bath (Collins y Pinch), para Haack «el programa radical», y por último la etnometodología reflexiva de Latour y Woolgar. Asimismo, cuatro son las tesis en las que se detiene la autora —la tesis del relativismo, de la reflexividad, de la construcción social y la tesis de Latour y Woolgar según la cual los laboratorios y los hechos científicos son también constructos—. Como contrapunto de la lectura de Susan Haack se puede afirmar que la autora se equivoca en cierto sentido al creer que Bruno Latour y Steeve Woolgar suscriben la tesis de la construcción social. Estos autores realizan un estudio *in situ* de la práctica científica, es decir, se sitúan en los lugares de producción de esta actividad (los laboratorios preferentemente) para ver cómo surge, se consolida y se extiende el conocimiento. En cambio, la afirmación de que lo que los científicos hacen depende de las creencias socio-políticas es algo que no encontramos en la obra conjunta de Latour y Woolgar, *La vida del laboratorio: la construcción de los hechos científicos*.

En síntesis, para Haack cualquier sociología de la ciencia que forme parte de un «programa sensato» y no de un «programa cínico» debe estar epistemológicamente informada y debe tratar los aspectos sociales de esta actividad, que es a la vez cooperativa y competitiva, y que responde a unos intereses sociales y políticos. Sin embargo, desde el bando del cinismo, Latour afirma en *La esperanza de Pandora* que los estudios de la ciencia constituyen una suerte de nueva epistemología cuyo proyecto queda por descubrir.

Por otro lado, los nuevos cínicos no sólo rechazan la epistemología tradicional, sino que han contribuido a la creación de una retórica de la ciencia que lejos de reconocer las características intrínsecas de su forma de expresión —por las que se comunican las verdades que la ciencia descubre— iguala el discurso científico al mitológico o al discurso de ficción (capítulo noveno). El objetivo de los discursos científicos es el de presentar evidencia bien fundada acerca de una teoría o de unos experimentos científicos. La retórica introduce nociones como «motivos», «persuasión», «emotivo» que contrastan con el rigor, la objetividad y la lógica. En vez de disponer de un análisis del discurso científico que atendiese a las particularidades mencionadas de la ciencia, la retórica de los cínicos nos aleja de la verdadera comprensión de la actividad científica.

Retórica de la ciencia, sociología de la ciencia, método para la ciencia, realismo, progreso, objetividad y verdad probable, evidencia y actitudes respetuosa o bien cínica respecto de la ciencia, estos son los elementos fundamentales abordados en esta obra. Una vez que la autora ha expuesto las argumentaciones a favor de su concepción a propósito de estos temas, se ha separado de posturas de las que adopta supuestos y ha refutado y criticado a los adversarios, Susan Haack trasciende los límites de la discusión entre los defensores de la epistemología y sus contrincantes para vislumbrar las relaciones de la ciencia con la legalidad, en primer lugar, y con los valores (religiosos y los propiamente científicos) para finalizar con una reflexión sobre el destino, el fin y las posibilidades de la ciencia.

Estos capítulos finales del libro proporcionan una visión de esta actividad mucho más amplia de lo que tradicionalmente encontramos en los libros de filosofía de la ciencia. En concordancia con los nuevos tiempos en los que vivimos y con las inquietudes de aquéllos que se dedican a investigar sobre el saber científico, Susan Haack se

arriesga a tratar, con detenimiento y erudición, todos estos temas. Queda al lector pendiente la tarea de enfrentarse con el texto y discutir con él los innumerables y a veces valiosos y otras veces controvertidos argumentos que en él se hallan.

Paloma García Díaz

**HERNÁNDEZ IGLESIAS, Manuel: *El tercer dogma. Interpretación, metáfora e incommensurabilidad*, A. Machado Libros, Madrid, 2003.**

Como el título indica, esta obra se halla dedicada a analizar el que Davidson bautizó como tercer dogma del empirismo. Davidson defendió en su celebrado ensayo «Sobre la idea misma de un marco conceptual» la imposibilidad de ofrecer una formulación satisfactoria de la idea de la existencia de diversos marcos conceptuales. La existencia de diversos marcos conceptuales u ontológicos —son muchas las expresiones disponibles para expresar esta idea: paradigma, *Weltanschauung*, etc.— nos compromete con el dualismo entre lo que la experiencia aporta, lo dado, y el marco que nosotros le imponemos.

En el primero de los cuatro capítulos de este libro se hace un recorrido histórico por la idea de marco conceptual y el dualismo epistemológico asociado. Vemos cómo la tesis pasa de la epistemología a la lingüística con lingüistas y antropólogos como Sapir y Whorf, quienes concebían el lenguaje como el elemento «categorizador» de la realidad. Cada lengua conceptualiza la realidad de una forma, por lo que no resulta sólo un vehículo de comunicación, sino, en palabras del propio Whorf, «el verdadero formador de las ideas». Estas ideas llevaron a lo que se ha dado en llamar relativismo conceptual a un auge del que aún goza entre la gran mayoría de estudiosos del lenguaje. Posteriormente, tanto Kuhn como Feyerabend hicieron hincapié —e introdujeron el concepto importado desde la matemática— en la incommensurabilidad de los diferentes paradigmas u ontologías: éstas no podían compararse porque ofrecían visiones de la realidad completamente diferentes, tanto que sus lenguajes resultan mutuamente inintertraducibles.

En el segundo capítulo se expone la crítica de Davidson a la tan bien acogida idea de diferentes marcos conceptuales, ontologías, paradigmas, *Weltanschauungen*, etc. La crítica davidsoniana ataca la propia formulación de la idea. Sus defensores, a la hora de presentar su tesis, suelen hablar de los marcos que «organizan la realidad», «se ajustan a la experiencia», etc. Pero, cree Davidson, no hay forma de ofrecer una explicación satisfactoria del significado de tales expresiones. Por un lado hallamos que hay algo que debe ser organizado o categorizado o conceptualizado o predicho o...; y por otro lado hallamos aquello que debe serlo: la realidad, la experiencia, las sensaciones... Parece difícil ofrecer una formulación menos metafórica y más concreta de la idea. ¿El marco conceptual organiza o predice? ¿Y organiza o predice la realidad o los fenómenos? Davidson defiende que, simplemente, no hay manera de ofrecer una formulación adecuada de la tesis y a propósito afirma —y esta afirmación ha sido la escogida por M. Hernández para encabezar su obra— que «como tantas veces en filosofía, es difícil aumentar la inteligibilidad conservando a la vez la emoción».

Con todo, la crítica de Davidson no se basa en la imposibilidad de ofrecer una formulación satisfactoria de la tesis, sino en lo ininteligible de la idea de organizar —o como se quiera decir— una unidad, sea esta la experiencia, el mundo, la realidad, etc. Siempre se organizan pluralidades (las cosas de un armario, por ejemplo; pero no el armario en sí). Y esto quiere decir que a pesar de que dos lenguajes puedan no tener términos coextensivos, esto no implica ni la existencia de marcos

ontológicos incompatibles ni ningún tipo de inconmensurabilidad. Se da siempre, pues, una ontología de fondo común.

Hemos de poner esta idea en conexión con otra de las tesis davidsonianas: la que hace de la traducibilidad el criterio de lingüisticidad. El argumento se basaría ahora en que nada puede servir como evidencia de que un individuo es un hablante de una lengua que nos resulta ininterpretable. Si resulta absolutamente ininterpretable, no se trata de genuina conducta verbal.

El tercer capítulo, sin que se vea bien la conexión —y es, quizá, la única crítica que se le puede realizar a la obra—, se halla dedicado a un análisis de las teorías de la metáfora. Aquí encontramos una idea realmente atrevida: la metáfora —hablamos ahora de metáforas novedosas— es una verdad analítica. Por supuesto, la noción de analiticidad aceptada es *à la Quine*, apelando al carácter público del lenguaje y, por tanto, de la analiticidad. Así, M. Hernández propone definir un enunciado analítico como aquel que no puede ser simultáneamente comprendido y negado (p. 81). Entender una metáfora supone entender qué rasgos son los compartidos por ambos términos de la comparación; si decimos que A es como B, hemos de localizar los rasgos de B también presentes en A. (Los rasgos pertinentes dependerán, obviamente, del contexto). Así, no tiene sentido decir que hemos entendido una metáfora novedosa pero la consideramos falsa: no se puede haber percibido una similitud que luego se declara inexistente. Además, como los rasgos poseídos por los objetos son rasgos empíricos, sin que recaiga sobre ellos ninguna necesidad metafísica, la metáfora (recordemos: novedosa) resultaría un enunciado analítico a posteriori. Concebir las metáforas como analíticas a priori ofrece, siempre según el autor, una promisorio línea de explicación: «La caracterización de las metáforas como empíricas hace justicia a su eficacia para revelar aspectos de la realidad. Su caracterización como analíticas hace justicia a su capacidad para generar nuevos significados» (p. 83).

La idea central de este tercer capítulo es la de que, la crear la metáfora nuevas formas de conceptualización, de agrupar los objetos ya conocidos en conjuntos no *standard*, resulta generadora de inconmensurabilidad.

El cuarto y último capítulo resulta el más jugoso de la obra. Se comienza subrayando la ambigüedad en la obra de Davidson acerca de la traducción y la interpretación, cuando se trata de dos procesos muy diferentes. Esta ambigüedad ya es suficiente para hacer ver que Davidson yerra y, además, se contradice, apelando a la traducción en su crítica al relativismo conceptual. Que la traducibilidad no es un criterio adecuado de lingüisticidad, se puede apreciar claramente en el caso del niño que se halla aprendiendo el lenguaje: según va expandiendo su capacidad conceptual, sus nuevos «idiolectos» resultan inexpresables en —intraducibles a— los antiguos.

La idea básica aquí es que el principio de traducibilidad, es decir, la idea de que cualesquiera dos lenguas resultan intertraducibles, resulta un añadido en las teorías de Davidson. Un davidsoniano fiel puede sustituirlo por el principio de interpretabilidad: cualquier individuo puede interpretar a cualquier otro aun cuando no haya traducción posible del lenguaje del uno al del otro. Por otro lado, la crítica a la idea de diferentes marcos conceptuales del capítulo segundo sigue en pie, con lo que obtenemos una conclusión realmente novedosa: inconmensurabilidad sin el tercer dogma. Eso sí, una inconmensurabilidad muy descafeinada.

La posibilidad de rechazar el llamado tercer dogma del empirismo pero aceptar la inconmensurabilidad constituye una idea lo suficientemente atractiva como para recomendar la lectura de esta obra. Tras ella, la tendencia habitual a considerar que ambos van de la mano deberá ser revisada.

Juan José Lara Peñaranda  
Universidad de Murcia

**McDOWELL, John: *Mente y Mundo*. Traducción de Miguel Ángel Quintana Paz. Salamanca, Ediciones Sígueme, 2003.**

En 1994 John McDowell, profesor de la Universidad de Pittsburgh, publicaba con el nombre «Mente y Mundo» el texto de las conferencias John Locke que había impartido en Oxford en 1991: un libro, sin duda, interesante para todo aquel que se ocupa de cuestiones epistemológicas y de filosofía del lenguaje. No se trata de un manual al uso, sino de una reflexión en vivo —a veces, un tanto farragosa de seguir— que consigue poner el dedo en la llaga de uno de los problemas centrales de la filosofía contemporánea: la cuestión de la experiencia en la validación de nuestro conocimiento.

McDowell toma como punto de arranque las críticas de W. Sellars y D. Davidson a la impugnación que desde la década de los 50 hiciera W. v. O. Quine de los dos dogmas del empirismo contemporáneo. En concreto, la idea que éste último continuase aceptando lo que ha venido a llamarse posteriormente el tercer dogma empirista: el Mito de lo dado, es decir, la idea de que nuestros lenguajes y conocimientos crecen a partir de una masa de datos sensoriales previos e independientes de cualquier conceptualización, el también llamado a veces «flujo caleidoscópico de la mente». McDowell echa mano de la idea de Sellars del espacio lógico de las razones, o la distinción davidsoniana entre esquema y contenido, como decimos, en aras de neutralizar dicho mito filosófico.

Ahora bien, McDowell acertadamente observa que la impugnación del Mito de lo dado no puede tener como consecuencia el abandono de la noción de experiencia ni de su valor epistémico o normativo respecto del conocimiento. Y es que sería posible —como de hecho muestran los desarrollos últimos de la naturalización de la epistemología, por un lado, y la aparición de posiciones convencionalistas o de idealismo lingüístico, por otro— proponer una epistemología sin ninguna dosis de empirismo. Efectivamente, es posible pretender que todo lo que se puede decir sobre la parte experiencial del conocimiento es reducible a la investigación científica de los procesos físicos involucrados. Igualmente se puede intentar ahogar

toda justificación epistémica en un puro intercambio de razones.

Sin embargo, el precio que pagaríamos tanto en un caso como en el otro sería demasiado caro: o renunciamos al carácter normativo que nuestras experiencias tienen respecto nuestro conocimiento —y, a larga, también al carácter normativo del conocimiento mismo—, o renunciamos a la idea de que nuestro conocimiento está anclado en el mundo a través de nuestras experiencias. Ni una ni otra opción son, según McDowell, recomendables: ni las dimensiones normativas del conocimiento humano sería explicables totalmente por alguna disciplina científica, ni se trata tampoco de reducir las a un mero intercambio de razones. Por el contrario, necesitamos del concepto de experiencia y su normatividad o, si se desea, que es necesario un mínimo de empirismo. Ahora bien, ¿cuál será este concepto de experiencia?

McDowell apela a la naturaleza humana, e introduce el concepto de «segunda naturaleza»: «Los seres humanos», escribe, «adquieren una segunda naturaleza en parte por ser introducidos en capacidades conceptuales, cuyas interrelaciones pertenecen al espacio lógico de las razones». En otras palabras: el error filosófico surge cuando creemos que hay un dicotomía excluyente entre esquema y contenido, o entre el espacio lógico de las razones y el espacio de la investigación científica. Para McDowell, en realidad, tanto en el ámbito de los contenidos como en el espacio de la investigación natural ya se da la conceptualización. En suma: el abandono del concepto de experiencia y sus valores normativos sería producto de una errónea visión de lo que, de hecho, es lo dado o científicamente investigable.

En este sentido, McDowell se ampara en la epistemología kantiana y, a mi entender, ello constituye el elemento más flojo de su reflexión. Ya sabemos que a Kant, de no haber existido, habría que inventarlo para que todos los filósofos de orden —realistas metafísicos y, en general, los amantes de los *happy ends* filosóficos, etc.— pudieran convertir cualquier detalle de su vida y

obra en motivo de efeméride, pero este no es nuestro caso. En el intento de construir un concepto de experiencia no disociado de la naturaleza humana, mal amparo conceptual puede darnos un filósofo que no sólo fue, por motivos inevitables, predarwiniano, sino que siempre filosofó de espaldas a la naturaleza humana: bien porque la consideraba irrelevante —es el caso de su filosofía teórica—, o bien, como sucede en su filosofía moral, como algo empírico y patológico.

No, el análisis de McDowell habría ganado bastante con otros referentes: por ejemplo, el naturalismo débil de D. Hume o del segundo Wittgenstein. Es decir: la idea que nuestros lenguajes y conocimientos crecen a partir de nuestras acciones y reacciones naturales, las acciones y reacciones que tenemos en tanto que somos los animales que somos, y sobre las cuales, de forma inextricable, se entrelazan nuestros conceptos, de manera que deviene intratable la distinción tradi-

cional entre naturaleza y cultura. Así, se entendería mejor esa «segunda naturaleza» de la que McDowell nos habla. Y no es que McDowell acabe diciendo algo distinto de esto último —de hecho, él mismo parece sugerirlo sobre todo en los capítulos finales—; el problema es que invocar a Kant a tal fin puede llegar a confundirnos a nosotros los lectores, e incluso confundir al propio autor.

Sea como sea, esta búsqueda de padrinazgo en Kant no desmerece el valor del libro de McDowell. Y por ello es un acierto esta traducción al castellano de Miguel Ángel Quintana. No olvidemos que en filosofía, como en todo, a veces de quien más podemos aprender es de los que no piensan como nosotros, o de aquellos que no dicen las cosas como nosotros las diríamos.

Antoni Defez  
Universitat de Girona

**MOYA, E. (ed.), *Ciencia, sociedad y mundo abierto. Homenaje a Karl R. Popper*, Granada, Comares, 2004, 295 págs.**

En octubre de 2002 la Universidad de Murcia se sumó al conjunto de reuniones científicas que diversas universidades y sociedades filosóficas organizaron para celebrar el primer centenario del nacimiento de Popper, un vienés, hijo de judíos, exiliado primero en Nueva Zelanda y más tarde en Inglaterra, que desde joven se autoconcibió como heredero de la gran tradición del racionalismo europeo y del pensamiento ilustrado, y que, como dice el editor del volumen (p.10) ha sido uno de los últimos grandes clásicos. Quizás, el último filósofo que, por su saber enciclopédico, ha encarnado lo más propio de la tarea filosófica: la capacidad de integrar y articular las diferentes formas de saber y de experiencia humana: física, biología, epistemología, política, historia, metafísica... Son motivos, desde luego, que le hacían merecedor de un homenaje y de una publicación como la que reseñamos.

*Ciencia, sociedad y mundo abierto* es un libro que parece diseñado ya desde el mismo título para responder a ese saber enciclopédico que atesoró

Popper; por eso, se trata de un libro con perspectivas variadas y enfoques plurales, y en el que, a primera vista, difícilmente pueden encontrarse análisis homogéneos y coincidentes. Por poner un ejemplo significativo: si Schwartz, teniendo como trasfondo la crítica al comunitarismo (tribalismo, según Popper), parece sumar claramente a nuestro autor a las filas del liberalismo, el profesor Novella lo hace un heredero claro de la tradición socialdemócrata; en concreto del socialismo fabiano. En cualquier caso, es posible que no pueda hacerse justicia a su pensamiento de otro modo. Sabido es que Popper siempre abogó por el *disenso* y la *discusión crítica*, como única forma de hacer efectiva una sociedad abierta. En esta línea, Eugenio Moya en la presentación del colectivo comenta que lo que ha hecho especialmente atractivo el racionalismo crítico popperiano, tanto desde el punto de vista teórico como práctico-político, es «*su pugna contra toda clase de autoritarismo y, en consecuencia, su apuesta por la libertad e indeterminismo*» (p. 1). Desde esta perspectiva, podríamos

descubrir la unidad antes añorada en el interés de todos los autores de los trabajos que componen el libro por analizar (desde tres vertientes: epistemológica, socio-política y metafísica), una misma idea: la defensa popperiana de la libertad y creatividad humana. Bueno sería recordar que el mismo Popper autoconoció su filosofía como un esfuerzo por abrirle epistemológica, política y cosmológicamente espacio a lo que tradicionalmente se ha llamado el libre albedrío (*El universo abierto. Post Scriptum a la Lógica de la investigación científica*, vol. II, Madrid, Tecnos, 1984, p. 23).

Los cuatro primeros trabajos que aparecen en el libro enfocan la obra de Popper desde la perspectiva epistemológica. Los trabajos de Moya, Pacho, Martínez y Sanfélix reconstruyen de un modo más o menos crítico con Popper sus aportaciones al concepto hermenéutico de *tradición*, a la concepción evolucionista del conocimiento, al realismo epistemológico y a la filosofía de las ciencias sociales. En este contexto, merece la pena destacar, por un lado, lo poco realista, y hasta inconveniente, que era, según Popper, pedirle a la razón o la ciencia humana certeza, pero, por otro, lo pernicioso que resulta el relativismo cultural en su defensa de una noción contextualizada de «crítica» y, por tanto, su insistencia en que no pueden buscarse criterios sustantivos para decidir que ciertos valores (como la verdad o el conocimiento, por falible que sea) son más deseables que la ignorancia o la mentira. Hasta qué punto, por seguir a Sanfélix (p.141), la confianza excesiva de Popper en una racionalidad científica, formal y a-histórica le hizo pecar de dogmatismo, es algo sobre lo que no me atrevería a opinar, incluso después de haber leído el libro.

La parte central del colectivo la ocupan los trabajos de Martínez, Muñoz, Bello, Novella y Schwartz. Todos ellos, desde diferentes aspectos, analizan el concepto popperiano de *sociedad abierta* y la orientación política que implica. Es particularmente interesante el análisis comparativo que realiza Eduardo Bello entre Popper y Rawls y no tanto por las similitudes o divergencias de sus enfoques sobre el concepto de sociedad justa y democrática, sino porque apunta señala en la dirección que considero que apuntan Rawls, Popper o

Hannah Arendt: la preocupación por el funcionamiento de la democracia, una preocupación que nunca tuvo un marxismo en exceso preocupado por la igualdad material. En este sentido, sus apelaciones al pluralismo, al espacio público de discusión, su reformismo, la defensa de la soberanía del individuo y sus derechos frente a las voluntades de la mayoría, al poder del Estado o al mismo mercado, los sitúan en un mismo horizonte de reflexión, cuando no ante una misma visión de la democracia. Martínez y Muñoz en su trabajo «Sociedad abierta y democracia» (pp. 143 y ss.) llegan aún más lejos: «*El modelo popperiano de sociedad abierta como sociedad con democracia liberal está en el trasfondo de la mayor parte de las democracias occidentales.*»

La última, pero no por ello menos interesante, parte del libro destaca la apuesta popperiana por el indeterminismo. El determinismo, así como la teoría de que el mundo físico y biológico (el Mundo-1) está cerrado causalmente, se apoya en gran parte, según Popper, en la idea de que el hombre es un animal y en el deseo de ver al mismo hombre como una parte más de la Naturaleza. Popper no niega que esto sea así, pero le da la vuelta al argumento: *si el hombre es libre, al menos en parte, también lo es la naturaleza; por consiguiente, el Mundo-1 es abierto* (*El universo abierto. Post scriptum a La lógica de la investigación científica*, vol. II, p. 149). Las consecuencias de este indeterminismo son, desde la perspectiva humana bien claras: *la historia no responde a ningún plan o ley inexorable*. No hay, como recoge Prior en «Popper y el historicismo antinaturalista», *leyes inexorables del destino histórico* (p. 229). Frente al historicismo antinaturalista —el de Meinecke, Troeltsch o Spengler—, Popper niega la posibilidad de descubrir leyes o tendencias históricas generales. Por eso el historicismo es una consecuencia científicamente ilegítima de un racionalismo romántico que favorece un uso ilícito de la historia con resultados generalmente totalitarios. En el fondo, como señaló el propio Popper en *Conjeturas y refutaciones*, se trata de la versión secularizada de la mentalidad teísta y autoritaria que ha sustituido la voluntad omnipotente de Dios por las Leyes de la Naturaleza o de la Historia.

Con todo, la mayor *miseria del historicismo* es su incapacidad para pensar el cambio; de ahí su idea de *destino histórico*. Cualquier novedad, pues, está por principio excluida.

Parece, por tanto, que la historia es como el mismo mundo: abierta, indeterminada. Su teoría de las propensiones físicas enfatiza esta idea. Como analiza Ramón Queraltó, la probabilidad que se ha abierto paso en las mismas concepciones mecánicas del siglo XX no son una medida de nuestra ignorancia, sino que responden a un rasgo objetivo de la realidad. Es, dice Queraltó, una «*categoría objetiva de la naturaleza*» (p. 269). En el fondo la indeterminación de la historia o de la misma naturaleza se corresponde con lo que nuestro conocimiento siempre es: conjetural, hipotético.

Puede sorprender la introducción popperiana de lo que parecen ser ideas metafísicas propensivistas. Él que ha defendido desde los años treinta la falsabilidad como criterio de demarcación, parece terminar proponiendo una cosmología general, una visión del mundo indeterminista de marcado carácter metafísico, no reparando en que, como diría Kant, jamás podemos tener experiencia más que de lo fragmentario. Es como si Popper quisiera restituir la vieja unidad (la fundacional, la jónica) entre filosofía y ciencia. Y, en gran parte, es así. Pero, tengamos sobre todo en cuenta que él, como Kant, y a diferencia de Hume y los neopositivistas, no niega el sentido de los mismos discursos metafísicos. Ni siquiera la rentabilidad heurística que tiene la metafísica para la misma ciencia: sólo un positivismo que piense, ingenua y acriticamente, en que la ciencia se caracteriza por su base observacional, o por su método inductivo,

puede no reconocer que lo mismo que la metafísica se caracteriza por un método especulativo que opera con simples «anticipaciones de la mente», grandes teorías científicas —la de Galileo, Einstein, Heisenberg o Bohr— han hecho un uso generalizado de los experimentos mentales y de las *anticipationes mentis*. Pese a la querrela fundacional de la filosofía con la literatura, la ciencia no es, en último término, ajena al mito por sus contenidos, sino una continuación directa del trabajo precientífico de solución de problemas. La ciencia crea tantos mitos como la religión, pero en el seno de la tradición crítica que inauguró la escuela de Mileto —y a la que pertenece la ciencia— los mitos, las tradiciones de primer orden, adquieren un significado diferente: no son algo a guardar celosamente como reliquia, sino algo que invita a la investigación y discusión crítica. Popper es claro: aunque, en principio, todo valga, no todo vale lo mismo. Tolerancia no es indiferencia. Ésta exige tomar como criterio de validez y valor la simple coherencia discursiva de un lenguaje, sociedad o cultura consigo misma y prescindir de la coherencia con la realidad exterior o de la comparación entre los distintos valores que se dan en diferentes sociedades. Por eso, para él, el relativismo (epistemológico, cultural...) es algo más que una doctrina gnoseológica equivocada. Cualquier concesión que le hagamos, por mínima que sea, lejos de hacernos más libres, es una amenaza contra el marco racional crítico, —discursivo— en el que que hemos apoyado de una u otra forma los valores y derechos humanos en Occidente.

*Francisco José Hernández Rubio*

**QUESADA, Fernando (ed.): *Siglo XXI: ¿un nuevo paradigma de la política?*, Barcelona, Anthropos, 2004, 349 pp.**

Se recoge en este volumen el núcleo de las ponencias presentadas en I Simposium de Filosofía Política Alberto Saoner, celebrado en Palma de Mallorca el año 2000, en la UIB. Aquel encuentro sirvió a la vez de encrucijada para la discusión del devenir filosófico-político, como queda bien reflejado en el texto que comentamos, pero más aún de

recordatorio y homenaje a la figura de Alberto Saoner, fallecido poco antes. Saoner, de quien acaba de editarse un recopilatorio de sus magníficos estudios en filosofía moral y política (*Historia y conceptos de ética y filosofía política*, Palma de Mallorca UIB, 2004), no sólo había organizado una década antes, en 1990, unas jornadas en que

coincidieron buena parte de los ponentes del *simposium*, sino que, como señala Pablo Ródenas en su artículo, era un auténtico referente en el ámbito de la filosofía política, «paradigma del buen filósofo político que a su vez era filósofo político bueno».

La presencia del talante y el saber representado por Saoner estuvieron y están presentes desde entonces en esta generación de pensadores y maestros a la que nuestra comunidad filosófica tanto debe: eso que Sergio Pérez ha visto magistralmente en los filósofos clásicos y define como «momento constitutivo» de su modo de filosofar, «el diálogo directo, el debate, la confrontación, la enseñanza y el ejemplo», la percepción de que «el reconocimiento como filósofos lo obtenían a través de las actitudes, los comportamientos discursivos y los argumentos que les permitían justificar su vida filosófica» (Pérez Cortés, S., *Palabras de filósofos*, Siglo XXI, México, 2004). Un talante socrático, «inmediático», profundamente humano, excepcionalmente retratado por Javier Muguerza en el epílogo que cierra nuestro volumen y que tanto tendría que hacernos reflexionar a los más jóvenes, a los que recién nos asomamos por la ventanilla de este tren al que acabamos de subir, más que menos atropellados por los imperativos curriculares, las modas académicas, la precariedad laboral y en general los vicios institucionales. Filosofar es una actividad práctica, patente en el compromiso y la responsabilidad para con un tiempo que siempre cabe mirar y remirar críticamente, pero no menos en el talante «inmediato» abierto, permeable y respetuoso que sin duda Saoner ejemplificaba. Quizás comenzar la lectura por el epílogo de Muguerza ayude a comprender mejor este modelo de filosofar, me atrevo a decir que nuclear en el acervo de este grupo de pensadores aquí representados.

*Siglo XXI: ¿un nuevo paradigma de la política?* da cabida a diez aportaciones de distintos autores, ordenadas en dos partes. Por razones de brevedad, voy a referirme a ellas a partir de criterios que rompen en parte el orden del editor, pero que pueden ayudar a entrever coincidencias y a confrontar las tesis de sus autores. En primer lugar, las de más vuelo y riesgo filosófico, en par-

ticular como Fernando Quesada, Pablo Ródenas y José Manuel Bermudo inciden en el presente punto de inflexión histórico-conceptual. En segundo lugar, como éste se expresa en la evolución biográfica-intelectual de destacados pensadores de la política, a partir de los trabajos de María José Agra, Antonio García Santesmases y Bernat Riutort. Tercero, en las tensiones implicadas para con la noción de democracia, gracias a Ramón Vargas-Machuca, Javier Peña, Aurelio Arteta y Francisco José Martínez.

El texto se abre con un artículo del editor y compilador, Fernando Quesada, «Procesos de globalización: hacia un nuevo imaginario político», cuya tesis sirve para orientar el título de la obra colectiva y a la vez justificar la agrupación del conjunto de contribuciones. De hecho todas ellas intentan pensar bien la pertinencia, bien la necesidad, bien la posibilidad de superar crítico-dialécticamente el momento histórico y conceptual que resultó de los procesos revolucionarios de la primera modernidad, a raíz de las transformaciones devenidas en el cambio de siglo y acelerados por la globalización: nuevos actores y demandas, relaciones y formas de vida, derivas institucionales, amenazas y riesgos, etc. El volumen se cierra con «Política con razonabilidad (una tentativa de reconstrucción programático-conceptual de lo razonable político)», donde Pablo Ródenas se lanza a una densa «reconstrucción» de la noción de lo político a partir de su idea original de *poli(é)tica*. Ambos autores coinciden en conjugar con maestría perspectivas de las ciencias sociales, entre las que se mueven con facilidad, en llevarlas a tesis filosóficas de gran calado, y finalmente, a dar un papel destacado al ímpetu de la globalización, sin caer no obstante en lecturas unilaterales o triunfalistas de la misma.

Quesada entrevé la aparición de un «nuevo orden simbólico», «un cambio de referentes de sentido tanto en la concepción de lo humano como en lo concerniente a legitimaciones del poder así como a normatividades jurídicas emergentes». Advierte además de «la crisis de ciertas «ideas madre» que auguraron un progreso indefinido con carácter redistributivo» que anuncian «la posible clausura del segundo imaginario político, alumbrando



do por la modernidad, tras el primero, debido al mundo griego» y por tanto «*la apertura de un «nuevo imaginario político»*». La atractiva y fructífera tesis de Quesada bien podría estar en la trastienda del intento de reconstrucción de Ródenas, y en su alejamiento de lo que llama «los dos dogmas del racionalismo político» —la distinción entre esferas privada/pública y sociedades civil/política. Y ambas a su vez podrían ser consideradas parte del recorrido que José M. Bermudo realiza en «Política para hombres, política para individuos» por los grandes nombres y problemas de la filosofía moderna contemporánea. La encrucijada que percibimos —y que tan bien ilustran Quesada y Ródenas— y el intento de superación dialéctica consecuente, obligan —según Bermudo— al filósofo a reconocer la responsabilidad de la filosofía en el «mal político» y encontrar un locus de reconstrucción «fuera de [l]a alternativa reformismo moral/deserción cínica»: «nuestra época tiene que hacer un esfuerzo por pensar más allá de Heidegger y de Foucault, como ya se ha acostumbrado a pensar después de Marx y Freud» (p. 261), más allá de la ontología newtoniana de la determinación, reivindicar una subjetividad que no se agota en lo individual y cuya defección, por tanto, no cabe diagnosticar. Aunque los tres trabajos se detienen, por obvias razones de extensión, allí donde más prometían, representan en cualquier caso intentos intelectuales de primer orden por sacudir a la filosofía de nuestro tiempo de manera constructiva. Intentos en que, a diferencia de otras ramas de este saber, el filósofo moral y político —como gustaba decir Saoner— no puede suspender el juicio.

El seguimiento a tres figuras destacadas de nuestra actualidad sirven de ejemplo a lo profundo de las transformaciones en curso y la dificultad de asimilarlas sin involucionar. García Santesmases, con «Renovación y crisis de la socialdemocracia. La lección de Lafontaine», subraya el elemento *político* institucional al acercarse al que fuera presidente del SPD alemán y es aún referente intelectual de buena parte de la izquierda europea. Riutort, en «Modernidad reflexiva y/o «tercera vía»», hará lo propio con A. Giddens, sacando a la luz el giro que experimenta como *teórico* social de la modernidad. Agra, en «Internacionalismo, femi-

nismo y justicia. La filosofía política de Martha C. Nussbaum», permite a su vez identificar una reorientación relevante en esta destacada *filósofa* del feminismo. Sin acuerdo previo de los autores, tres enfoques distintos, tres personajes diferenciados, llevan a conclusiones compartidas: 1) vivimos una época de reconsideración de las propias asunciones políticas, 2) la globalización obliga a tomar algún tipo de posición, 3) las tensiones teóricas y prácticas no acaban de ser resueltas manteniendo los compromisos normativos de partida. Lafontaine —quizás el más coherente de los tres casos tratados— acabó dejando el SPD ante el hecho de que dos posturas irreconciliables, dos «racionalidades» según García Santesmases, bloquearan una agenda de renovación post-obrerista que no traicionara el sustrato solidario fundante de la socialdemocracia por excelencia, la alemana. Giddens, según la exhaustiva disección de Riutort, abandona el marco teórico que tan cerca lo puso del espíritu de reactivación de la sociedad civil durante los años ochenta y principios de los noventa. Si aquél le permitió construir una teoría no meta-narrativa de la modernidad, a la vez prescriptiva y descriptiva, desde el conocido *Más allá de la izquierda y la derecha* gana todo el protagonismo un esquema legitimador del *statu quo* surgido de la globalización, una agenda al servicio del *New Labour* de Tony Blair. Nussbaum, la menos «política» y la más «filosófica» de esta tríada, no sirve como aquéllos de clave para detectar movimientos telúricos en la política institucional y sus teóricos, pero sí para entrever las limitaciones autoimpuestas por alguno de los marcos teóricos de referencia durante los últimos años. En particular, al abandonar su proyecto de construir una alternativa al liberalismo a partir de una idea de raíz clásica de la racionalidad práctica —su *socialdemocracia aristotélica*—, y al acercarse al marco rawlsiano de *El liberalismo político*, los elementos internacionalistas, cosmopolitas, y a priori más comprometidos con los requisitos de una ética de la globalización, pierden el centro.

El último de los grupos temáticos puede verse con relación a la reflexión sobre la idea de democracia. De un lado, podríamos establecer un debate imaginario entre dos de los artículos. En

este caso, habría que referirse a la sólida reivindicación de Javier Peña respecto a la originalidad normativa de la tradición republicana. Con su «¿Tiene futuro el republicanismo?», Peña muestra con claridad los contornos del corazón, el espíritu y la ideología republicana, subrayando sus diferencias con el comunitarismo, la versión algo esquemática de Pettit y sobre todo, delimitando un terreno propio, alternativo al liberal, y definible por principios de ciudadanía activa, igualdad y democracia deliberativa. Paralelamente, Vargas-Machuca —«Alteraciones de lo político y declive de la representación»— rastrea en la erosión que las mutaciones globales ejercen sobre los presupuestos normativos de la institución de la representación política. El debilitamiento de los ideales ilustrados, el predominio de la lógica mercantil, el difuminado ideológico o la esclerosis de los partidos ensombrecen en su análisis cualquier pretensión sobre lo que considera «modelo institucional». He aquí la raíz del debate posible entre ambas apuestas, o cuando menos la posibilidad de que una sea la alternativa de otra, toda vez que sería la tradición liberal —y no por ejemplo la republicana de Peña— la que quedaría en cuestión. O al menos aquella tradición liberal que más depende de criterios justificativos de tipo instrumental-técnico para fundamentar la democracia.

Esa es la veta en que profundizan los dos trabajos restantes. Con su «Democracia y mercado», Arteta separa los espacios nocionales de lo democrático y de lo mercantil, insistiendo desde otras

posiciones teóricas —analíticas— precisamente en el encorsetamiento que supone la forma liberal-representativa de la primera según la teoría económica de la democracia. Arteta sugiere, como agenda, una «desmercantilización de la sociedad» que ha sido llevada a su extremo —tórico— por los defensores de la propuesta de la renta básica. Entre ellos está Fco. J. Martínez, con cuya contribución —*last but not least*— cubrimos el abanico de autores. «Ampliación de los derechos económicos y profundización del Estado de Bienestar: la renta básica» es una invitación, quizás más seria de lo que los escépticos a la virtualidad de esta renta apadrinada por P. Van Parijs pudieran pensar, a reconsiderar los fundamentos normativos de la ciudadanía y la posibilidad de satisfacerlos a día de hoy. Más allá de cualquier duda razonable sobre la propuesta, es la ruptura comparativa de la globalización y cómo agita los ideales modernos que alimentaron la extensión de la ciudadanía social, lo que en el fondo está en discusión.

Estamos en definitiva, ante un conjunto de perspectivas heterogéneo pero coincidente en el reconocimiento de cambios profundos en nuestro mundo y en la necesidad de rehacer algunas de las categorías básicas con que éste viene siendo pensado. Además, ante un grupo de pensadores representativos de esa comunidad filosófica, en este caso en su vertiente política, comprometida y preocupada por el momento constitutivo de la filosofía y su justificación.

Joaquín Valdivielso

**SANFÉLIX, Vicente: *Mente y conocimiento*. Presentación de Jacobo Muñoz. Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, 413 pp.**

En el libro que nos disponemos a presentar, tras el académico, aséptico título de *Mente y conocimiento*, Vicente Sanfélix, catedrático de filosofía en la Universidad de Valencia, nos presenta nada menos que una destrucción de la mente y de la teoría del conocimiento. Determinadas corrientes de pensamiento en el siglo XX nos han acostumbrado, quizá más de la cuenta, a concebir

juntos los términos «filosofía» y «destrucción». Los motivos por los cuales ciertos pensadores han convertido a la filosofía en dinamita, cierto es, responden a criterios muy diversos. Pero el motivo de Sanfélix es, digámoslo provisionalmente así, más crítico que meramente destructivo. ¿Qué es lo que es menester destruir de esas tradiciones? ¿Y por qué motivo?

Ambas tradiciones, cuyo punto de arranque y ligazón casi umbilical, según justifica el autor en la introducción, se localizan en el pensamiento de Descartes, han sufrido un proceso de involución. De estas dos tradiciones puede decirse que les ha sucedido lo mismo que a un joven e inexperto atleta, quien, arrastrado por una excesiva ambición, ha elegido realizar como ejercicio una pirueta demasiado complicada: por más que la ha practicado, no ha conseguido dominarla, y, a la postre, ha caído presa del desánimo, de la desazón, de la impotencia. Según Sanfélix, el célebre pensador francés legó a la posteridad un listón demasiado alto: un inagotable deseo de fundamentación en el marco del conocimiento, una concepción esencialmente representativa de éste y una inasible concepción sustancial y subjetivista de la mente, lugar privilegiado de la representación. El principal cordón umbilical que las une: una vocación normativa, una dimensión evaluativa. La combinación de este último factor con los anteriores es de la mayor importancia, puesto que provocará en la mayoría de los pensadores herederos de esta problemática la firme convicción de que sus objetos de estudio —el conocimiento, la mente— son entidades inmóviles, fijas, o como apunta Ortega y Gasset en *Historia como sistema*, eleáticas, y por lo tanto susceptibles de estudio al estilo naturalista.

La crisis consiste, según Sanfélix, en que ha sobrevivido el carácter eleático y cientista de esas tradiciones y sin embargo ha muerto el originario impulso emancipatorio y liberador, vale decir, el impulso crítico, que marcó su punto de arranque. El devenir histórico ha equilibrado la balanza hacia el lado del naturalismo. El siglo XX ha visto nacer sin duda los naturalismos más radicales; todos ellos vienen a cristalizar, *grosso modo*, en el marco de la filosofía analítica. Quine, el positivismo lógico, ciertas lecturas de Wittgenstein muy influyentes, el matrimonio Churchland,... Todos ellos (y otros muchos) basan su naturalismo en un desengaño, en una frustración: como no es posible solucionar los problemas que la tradición nos ha legado, es que estos problemas no son tales; son meras ilusiones, malentendidos. Sólo la ciencia tiene potestad para hablar de problemas genuinos; y también para resolverlos. Incluso los de la moral

y de la política; aunque éstos se les resistan de momento, se relegan a un indeterminado futuro tecnológicamente más venturoso. La filosofía debe actuar tan sólo con su utillaje genuinamente eleático: la lógica. La filosofía, y con ella la reflexión, deben convertirse, dicho lozanamente, en los abrillantadores de la ciencia, cuya labor consiste en sacar brillo al mármol de la arquitectura teórica y de los pilares maestros empíricos con sus pulidores lógicos.

La conciencia histórica es nula en estos pensadores. La historia, tanto la de su propia disciplina como la de sus objetos de estudio consiste, en el mejor de los casos, en ir de visita a los magníficos palacios lógicos de los grandes pensadores; la historia no es más que mero turismo sistemático, equivalente a un pasatiempo. Pues bien, siendo presas de este devenir, la teoría del conocimiento y la filosofía de la mente han terminado por convertirse lo contrario de lo que de ellas se pensó antaño: instrumento de emancipación. Pues bien, el motivo por el cual Sanfélix lleva a cabo su «destrucción» no es para destruir la razón, o para proclamar el ocaso, la muerte del proyecto ilustrado, sino que, más bien, consiste en reivindicar esa faceta ilustrada cazadora, purgadora de prejuicios. Bien podemos hacer a Sanfélix abanderado de la tradición crítica kantiana.

Conforme a estas cláusulas, Sanfélix procede a realizar un repaso filosófico e histórico, —por lo demás, didáctico y ameno— de ambas tradiciones. Para ello, toma como hilo conductor las auténticas columnas vertebrales de ambas: el problema de la justificación en el campo de la teoría del conocimiento y el problema de las relaciones entre la mente y el cuerpo en el marco de la filosofía de la mente. En ambas, nuestro autor intentará mostrar el surgimiento de la devaluación mencionada más arriba.

Así, en el primer capítulo, dedicado la teoría del conocimiento, aborda a Descartes y el insaciable deseo de fundamentación, cristalizado en la aspiración al ideal de certeza, que acompaña a su filosofía y que quedaría desde entonces grabado a fuego en el reflexionar filosófico; Sanfélix analiza especialmente cómo ese deseo conlleva a la vez una leal defensa de la lucha contra el prejuicio,

una elevación de la autoconciencia al *status* de base absoluta de certeza y una puesta en tela de juicio del papel de los sentidos en este problema. Nuestro autor traza el recorrido filosófico de estas ideas, pasando por Locke, hasta llegar a Kant. Éste, según Sanfélix, será la cúspide de esta tradición, puesto que logrará solucionar con gran maestría los problemas con que se encuentran los anteriores autores, gracias a las implicaciones que el giro copernicano de la filosofía trascendental kantiana introduce en el utillaje reflexivo filosófico. A partir de Kant, surgirán una serie de pensadores, entre ellos Hegel, que pondrán en entredicho la noción de una teoría del conocimiento crítica, es decir que se estudie a sí misma presuponiendo lo que debe explicar: cuál es la legitimidad de su funcionamiento. Pero, tras ellos, comienza la verdadera devaluación de esta tradición: partiendo desde el positivismo, y pasando por Russell y el neopositivismo (dejando al menos un hueco a la crítica husserliana del positivismo, la cual denuncia un excesivo subjetivismo en él), Sanfélix estudia cómo la frustración ante la herencia cartesiana se va adueñando paulatinamente de los pensadores. Por último, estudia dos respuestas paradigmáticas que se dieron ante la quiebra del fundamentismo: una, la radical propuesta de naturalización por parte de Quine. Otra, la concepción de conocimiento como praxis, bajo la que hace caer, entre otros, al segundo Wittgenstein y a cierto Heidegger. Culmina Sanfélix este apartado con unas reflexiones en torno al futuro de la reflexión sobre el conocimiento.

En un segundo capítulo, en el que aborda la filosofía de la mente, se dedica a rastrear las relaciones entre la mente y el cuerpo. De nuevo aquí se parte de Descartes, esta vez desde su célebre distinción entre *res cogitans* y *res extensa*. El autor rastreará su hilo conductor mostrando de nuevo la devaluación, en un proceso paralelo al anterior; sucesivos intentos ilustrados para legitimar el ámbito de lo mental fallidos, surgimiento de naturalismos excesivos que, haciéndose porta-

dores de la antorcha reductivista, claman diversos tipos de materialización de lo mental. Partiendo del dualismo ontológico cartesiano, Sanfélix se dedica a repasar los presupuestos y el devenir histórico de muchas de las posturas actuales en este campo, tales como el funcionalismo, el conductismo, o la extremada vertiente denominada eliminativismo. A juicio de Sanfélix, las propuestas naturalistas de reducir lo mental a lo físico, por muy insalvable que sea la propuesta cartesiana, no han hecho sino cosechar fracasos. Por ello, nuestro autor elabora una última sección dedicada a vislumbrar, trayendo a colación nombres como Davidson, Wittgenstein, Merleau-Ponty, entre otros, una posible solución al problema mente-cuerpo que no termine cayendo en uno de los dos frentes.

Llegando al final del libro, observamos que lo que Sanfélix había llamado «destrucción» no es una eliminación, sino la necesidad de un replanteamiento de los problemas. A modo de conclusión, el autor señala tres puntos sobre los que esta nueva y desbrozada reflexión sobre el conocimiento y la mente deberá profundizar: el problema de la objetividad, el del relativismo y el de la concepción del sujeto como agente. Eso sí, dos cosas son claras; una, no podemos contar ya con la expectativa de colmar un deseo de fundamentación absoluta. Y dos, esto no significa caer en el naturalismo y en su eliminación de los problemas; la reflexión, mal que les pese a los científicos, sigue siendo necesaria. La ciencia no nos da las cosas reflexionadas. Y de nada sirve, como Ortega sostiene, transferir sus limitaciones en el presente a las calendarias griegas. Con esto, lisa y llanamente, renunciamos a la reflexión. La «destrucción» de Sanfélix, en el fondo un ejercicio de crítica genuina, nos recuerda que todavía necesitamos de la reflexión. Y que la necesitamos *hoy*, no cuando vivamos en Walden Dos o bajo el control orquestado por Mustafá Mond.

Francisco José Hernández Rubio