

RESEÑAS

BARRIOS, Manuel: *Narrar el abismo. Ensayos sobre Nietzsche, Hölderlin y la disolución del clasicismo*, Valencia, Pre-Textos, 2001, 220 pp.

Quiere el lugar común que la filosofía no sea más que el intento de decir aquello en lo que todos nos encontramos ya, eso mismo que todos ya *sabríamos*, pero que precisamente por eso no se deja decir así como así. Signo de que el tópico no anda tan descaminado es que un pensador como Hegel, cuando se vio ante la necesidad de ofrecer una definición de la filosofía, dijera que ésta es el propio tiempo elevado al concepto (bien entendido que para Hegel el concepto es *algo más* —cifra de una sobreabundancia o exceso— que mera representación abstracta de las cosas). Y aun dijo más: esa pretensión de meter en cintura conceptual a una época es un trabajo duro, gravoso, complejo e ingrato. No sólo buscaba así reafirmar la dignidad de una disciplina permanentemente puesta en entredicho desde instancias externas, sino quizá más aún destacar la conciencia de fracaso que acompaña, como su más terca sombra, a la tarea de pensar desde su ya remoto origen.

Que la filosofía haya de tropezar y caer repetidamente en cumplimiento de su afán no significa, sin embargo, que llegue un día en que ya no se vuelva a levantar con ánimo redoblado, ni que se pueda hacer la vista gorda, sin más, al oscuro anhelo de lucidez que ella encarna. Pues, no en balde, eso en lo que todos nos encontraríamos y creeríamos saber ya es un horizonte quebrado que, al haber perdido su nitidez y definición, desafía a quienes lo contemplamos como una vela rasgada enerva al navegante que quiere proseguir en paz su travesía.

Y de ahí también que modernamente se hayan ensayado —con éxito desigual, todo hay que decirlo— diversos nombres para designar esa experiencia, tan intranquilizadora, como común y compartida, de falta de un suelo firme donde reposar. No pocas veces, sin embargo, esos nombres han servido más para enmascarar la verdadera dimensión inquietante de lo que se trataba de mentar, que para hacerle justicia en su insondable

profundidad de abismo. Este diagnóstico del uso fallido de palabras como «nihilismo» o «secularización» es el punto de partida del ensayo que, con el título de *Narrar el abismo*, diera a las prensas, hace pocas fechas, Manuel Barrios Casares (Sevilla, 1960), profesor de filosofía de la Universidad de Sevilla.

La disputa de la postmodernidad

Más concretamente, lo que ha movilizado la reflexión de Barrios es el excesivo maniqueísmo con que, a su juicio, se han afirmado las distintas posiciones de unos y otros durante el debate de la postmodernidad. En ese sentido, afirma Barrios, no se está a la altura de experiencia tan radical como la de la falta de un fundamento sólido de la existencia (con la quiebra del decir directo, representacional y epistémico —clasicista, en una palabra— que conlleva), esto es, de la experiencia postmoderna, cuando meramente se la enfrenta a la modernidad como tiempo de los grandes relatos de justificación. Con ello, piensa Barrios, lo que a la postre ha ocurrido es que se ha seguido presa de la vieja manera de contar la historia que dice que el pasado es pasado y el presente, presente, sendos episodios del curso lineal y progresivo de una Historia Universal que es, justamente, lo que pone en entredicho la experiencia de disolución nihilista.

Esa manera de sustantivar las épocas sería ciega, asimismo, a los tanteos y anticipaciones de un modo diferente de pensar y contar la historia que ya se dejaría entrever en pensadores del pasado como Hegel, Hölderlin y Nietzsche. Se trataba ya en sus obras del «problema de conferir forma filosófica, narrativa —e histórica, en última instancia— a la experiencia disolutiva del mundo moderno», un empeño al que se habrían consagrado, en algunos casos señaladísimos, hasta el extremo de *perder el juicio* y con ello ganar un

nuevo punto de vista desde el que contemplar la cuestión de la temporalidad. La afinidad que, desde esta perspectiva, cabe establecer entre las ideas de autores como Hölderlin y Nietzsche es lo que ha pretendido esclarecer Manuel Barrios con su libro.

En esa tarea, Barrios no ha partido de cero. De hecho, no ha podido encontrar mejor asistencia que el esforzado trasiego con los textos de la filosofía clásica alemana, lo cual, en su caso, no es cosa de anteayer. Pues, en diálogo con Hölderlin y Nietzsche, bajo su sombra protectora, inspiración y estímulo, viene desarrollando Barrios una ya larga labor de crítica e interpretación que, sin perder de vista en ningún momento el horizonte histórico desde el que se habla y que al cabo se trata de despejar, ha contribuido decididamente a renovar el estado de la investigación filosófica en España. Así, aun a riesgo de desoír su constante advertencia del error que comportaría una asunción despreocupadamente acrítica de la idea de progreso, no se puede dejar de acusar la maduración que ha experimentado su obra desde la temprana edición del *Fragmento de Hiperión* de Hölderlin (Sevilla, Er, 1986), hasta este

Narrar el abismo. Entremedias, su interés por las figuras de Nietzsche y Hölderlin no ha hecho sino acrecentarse, como ponen de manifiesto títulos como *La voluntad de poder como amor* (Barcelona, Serbal, 1990), *Hölderlin y Nietzsche, dos paradigmas de la modernidad en contacto* (Sevilla, Reflexión, 1992) y *Voluntad de lo trágico* (Sevilla, Er, 1993).

Narrar el abismo es el pódico de una primera y fértil madurez de Manuel Barrios, producto de sus investigaciones de los últimos años, donde se recogen ensayos publicados ya por separado, aunque redactados a la luz de un proyecto común y coherente. En cuanto variaciones casi musicales sobre temas tan esquivos al concepto, serán sin duda logros que su autor dé por tentativos y provisionales, pero que, en esa misma medida, permiten albergar la confianza en la excelencia de los muchos trabajos que están por venir. Entretanto, el alto grado de acierto alcanzado en la tarea es un motivo suficiente —por si hubiera que darlo— para sumergirse sin más tardanza en las profundidades abisales de este libro.

Javier Rodríguez Fernández

BERNAL PASTOR, José: *El desplazamiento de la filosofía de Jacques Derrida*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2001, 377 pp.

Con la expresión «La desconstrucción y...» podríamos *formalizar* hoy todo el espectro que provoca el pensamiento que se nombra así. Desconstrucción y crítica, desconstrucción y filosofía, ...y ciencia, etc.; o, también, la desconstrucción y la literatura, ...y el derecho, etc.; o esto otro, la desconstrucción y el don, ...y el perdón, ...y el tiempo, ...y la muerte, ...y la ley, ...y lo imposible, ...y la hospitalidad, etc.; o también, la desconstrucción y la política, ...y la religión, ...y la universidad, etc.; o por último, desconstrucción y marxismo, ...y psicoanálisis, ...y feminismo, ...y nihilismo, ...y postmodernismo. *Et cetera...* Sin olvidar nunca que el sincategorema «y» testimonia ya al menos en dos sentidos: une *a la vez* que separa. Es una ley general, no lo olvidemos, de lógica formal: en to-

da disyunción se desliza y se insinúa por anticipado una conjunción, y viceversa.

Con la obra que reseñamos ahora, *El desplazamiento de la filosofía de Jacques Derrida*, nos encontramos con una de estas «desconyunturas»: la desconstrucción y la filosofía. Con José Bernal asistimos a un análisis riguroso de la relación entre filosofía y desconstrucción (entre el concepto y el «concepto»). Este ceñirse a la desconstrucción de la filosofía no debe entenderse como una falta o merma sino más bien como lo que da a este ensayo una de sus dos fuerzas mayores: toda la obra no es más que un análisis sistemático de cómo se atarea la desconstrucción con la filosofía; lo que supone, al mismo tiempo, una gran novedad editorial en nuestro panorama filosófico actual.

La obra tiene dos partes bien diferenciadas: «el desplazamiento de la filosofía» y «el desplazamiento de la destrucción de la filosofía». «Desplazamiento» es la elección terminológica de Bernal para aludir al gesto desdoblado más transformador de la desconstrucción derridiana (Recuérdese que el movimiento de la desconstrucción en *un* momento de su recorrido se autodefinió como «inversión y desplazamiento»). La primera parte aborda, pues, la desconstrucción de la filosofía, y, por tanto, tiene como referente y horizonte más potente de la filosofía al discurso hegeliano, esto es, la lógica del concepto. La segunda parte analiza, dentro ya de la filosofía, el discurso más radical en el descentramiento de la filosofía, esto es, la destrucción de la metafísica llevada a cabo por Heidegger. Por tanto, en esta segunda parte es de necesidad encontrar ya un gesto desdoblado: la *Destruction* heideggeriana de la filosofía, por un lado, y la *déconstruction* derridiana de la destrucción heideggeriana, por otro.

Todo el análisis de la obra queda atravesada, así nos lo confiesa el autor en el «Preámbulo», por una necesidad que se convierte en una exigencia: «la exploración de la lectura requiere hacer cierta experiencia de la lectura en soledad». Y en esta experiencia el análisis que se hace del pensamiento de Derrida es riguroso y muy atento a los desplazamientos que se acometen en la desconstrucción. Una lectura que, capítulo a capítulo, va revelando un *juego «enigmático»*: cada vez que parece encontrarse una respuesta a la cuestión que se analiza, «irrumpe un *desvío* que traslada los resultados obtenidos de un escenario a otro, sin que se dé paso a una conclusión determinada». Así, en la primera parte asistimos a un análisis de la «escritura» que se va desplazando hacia la «diseminación», y ésta al «silencio» que, a su vez, nos dirige hacia los «conceptos» y a los «simulacros», los cuales nos pondrán en contacto con los «indecidibles» que dejarán a su vez paso a la «estrategia» de la desconstrucción. Esta es la tesis más sobresaliente en la primera parte, pues, entre unos *operadores* y otros un cierto encadenamiento por desplazamiento se va tejiendo. «Se trata, nos dice Bernal, de un cierto encadenamiento producido a la base de desplazamientos... [en el que] cada eslabón se ensarta con

el siguiente justo por el punto en que debiera cerrarse sobre sí mismo» (p. 156). Lo que podemos vislumbrar entre líneas en esta cadena de desplazamientos es, en definitiva, el *texto* de la desconstrucción, la *gráfica* de la traza.

Si con la lectura que propone Bernal sobre la desconstrucción derridiana de la filosofía se hace un barrido por los distintos textos de Derrida con el fin de extraer de ellos ciertos puntos que nos orienten en la «lógica» de la desconstrucción y, por tanto, en hacer ver «cómo se **formaliza** en la obra de Derrida el nexo general de un mismo trabajo desconstructor»; en la desconstrucción de la destrucción heideggeriana, por el contrario, el esquema se invierte. Se trata ahora de analizar un único texto, «Ousia et grammè. Note sur une note de *Sein und Zeit*» (1968, recodigo en *Marges — de la philosophie*, 1972), para mostrar de nuevo cómo en «la lógica exacta y precisa del trabajo de un solo texto» se formaliza, también, ese trabajo desconstructor.

Por último, otra fuerza no menos potente que la anterior va apareciendo, poco a poco, en la ligazón de ideas que se hace alrededor de algunos temas. Así, en la primera parte, toda una selección de textos nos sugiere y nos invita a un análisis comparativo, inaudito hasta el momento, entre la lógica del concepto hegeliano y la «conceptualidad» derridiana. Otra invitación brota, creemos, de la lectura de la segunda parte al sugerirnos ella misma volver a pensar de nuevo el ensayo derridiano; pues queda por pensar no la semejanza sino la diferencia que separa al infinito el discurso de la *Destruction* heideggeriana de la *afirmación* que lleva consigo toda *déconstruction*. Y esta diferencia sólo puede ser pensada con radicalidad a partir del concepto de tiempo. «Ousia et grammè...» es ejemplar en muchos sentidos, pero sobre todos, por la potente, aunque elíptica, desconstrucción que se hace del tiempo en los puntos clave de la historia de la filosofía: de Parménides a Lévinas. Así, en esta relectura nos *sorprenderíamos* de cómo Derrida señala con el dedo, en poco menos de cincuenta páginas, unos textos que son sin duda los más difíciles pero también los más decisivos de la historia de la filosofía. Un texto, el de Derrida, y unos textos, los de Aristóteles, Kant, Hegel, Husserl, Bergson y

Heidegger (y añadimos nosotros, los de Lévinas), que no han sido agotados en su máxima interrogación y que están todavía *por pensar*.

Queda así cumplida, creemos, la intención última de Bernal: «este escrito pretende sólo iniciar los primeros pasos de un posible ensayo de seguimiento descriptivo de la estructura del juego

de los desplazamientos derridianos a partir de una de sus manifestaciones: la que, a juicio de Derrida, tiene lugar entre la filosofía y la destrucción de la metafísica que sostuvo Heidegger» (p. 17).

Francisco José L. Serrano

BUENO, Gustavo: *Telebasura y democracia*. Barcelona, Ediciones B., 2002, 257 pp.

La inteligencia filosófica se comprueba en las relaciones pertinentes que se hacen entre las Ideas. Ideas que presentan, en cada época histórica, una gran relevancia para nuestra sociedad. Esta inteligencia se manifiesta con gran generosidad en el filósofo Gustavo Bueno. Recientemente en su libro *Telebasura y democracia*, «Cada pueblo tiene la televisión que se merece», ha relacionado los conceptos de «Televisión», «Democracia» y «Mercado» y, más específicamente, las Ideas de «telebasura» y «democracia». Gustavo Bueno define «basura» antes de analizar la «telebasura desvelada y la telebasura fabricada», poniendo orden en la reflexión filosófica sobre lo que nos ofrece la televisión, para poder abordar, objetivamente, las relaciones entre las Ideas mencionadas. Rechazando la metafísica de los que ven en la televisión, y telebasura, la causa de todos los males para la naturaleza humana (G. Sartori) o un peligro para la Cultura (Bourdieu, Popper y otros), representados por el «manifiesto contra la televisión» que pormenorizadamente es comentado en el epílogo. La democracia de Clístenes y de Pericles, se dice, distinguió, por primera vez, la vida pública de la vida privada. La vida pública es la propia de la democracia, sin embargo, es la vida privada, sobre todo por la influencia del liberalismo del Renacimiento europeo, —añadiríamos nosotros recordando al Julien Freund de *La fin de la Renaissance*, P.U.F 1980—, la que terminaría por convertirse en la «propia» de los seres humanos, «como si fuera la clave de su dignidad» —señala Gustavo Bueno. Pero la privaticidad, como nos demuestra la Etología, no es exclusiva del ser humano, también es propia de los demás animales, como las abejas o los felinos. Para G. Bueno televisión puede ser *for-*

mal o material, la primera es la que se hace en «directo» y consiste en ver el drama vital de la realidad, la material, en cambio, viene a ser como el cine y es en diferido. La esencia de la televisión es *la clarividencia*, es decir, la facultad «mágica» de ver tras los cuerpos opacos. La Idea de «basura» es una «idea trascendental» —como las de «belleza», «bondad», «unidad», o «verdad»— pues sobrepasa los dominios de un ámbito determinado («comida basura», «ADN-basura»...), de nuestro «espacio antropológico», y la «telebasura» es una especie de «basura» en el ámbito de las programaciones de las televisiones (no es «telecultura»). Ambas, «basura» y «telebasura», proceden de la operación humana de «barrer». Telebasura, por consiguiente, proviene de barrer de la telepantalla, mediante el zapping, los programas que no merecen nuestra atención. Así, operatoriamente, se diferencian *la telebasura desvelada y la fabricada*: «telebasura desvelada» es la que nos presenta una realidad tal como es, y el ejemplo típico es el programa «Gran hermano», pues las cámaras de televisión recogen la actuación natural de varias personas durante varios meses en una casa de paredes de espejo. En cambio la «telebasura fabricada» puede ser realizada con esa intención «creativa» o por «desviación (cantarina)» de la televisión «limpia» (Operación triunfo). Fue el gran místico español Miguel de Molinos el que definió la «Nada» como derivada del latín «res nata», es decir, «criatura» recién nacida, indefensa, «que no es nada». La «nada» del gran místico es, no tanto un «no-Ser» en el sentido escotista o existencialista sartriano, sino, más bien, un «no-Dios». Esta definición de la «nada» es la propia de la Filosofía de la televisión —Ontología de la televisión y Filoso-

fía política de Televisión, inauguradas por Gustavo Bueno al iniciar el análisis teórico sistemático de las relaciones entre la televisión y la sociedad política en general, y de la telebasura y las sociedades democráticas, en particular; sin ser un mero análisis sociológico o psicológico parcial—. Es a partir del capítulo 4, precisamente titulado «Telebasura y democracia», cuando utiliza el esquema del «curso de las sociedades políticas» diseñado en *Primer ensayo sobre las categorías de las «ciencias políticas»*. La sociedad democrática discurre a través de cuatro círculos dialécticos (el genético y los ejes circular, radial, y angular del espacio antropológico en cuyo decurso van estableciéndose respectivamente la capa conjuntiva, basal y cortical del cuerpo de la sociedad política). Dichos círculos dialécticos son: 1º El círculo constituyente o genético de la sociedad democrática. 2º El círculo o capa conjuntiva de «representantes parlamentarios», y los poderes ejecutivo, legislativo y judicial. 3º El círculo o capa basal constituida por la infraestructura económica y cultural, y 4º La capa cortical de cada sociedad política, codeterminada por las demás sociedades políticas. ¿Qué tipos de relaciones destacaríamos entre dicha sociedad democrática y la televisión? Respecto al círculo constituyente, resalta G. Bueno la especie de «papilla televisiva» que conforma al consumidor-telespectador. Respecto a la capa conjuntiva, la televisión juega un papel decisivo en las elecciones de los parlamentarios y partidos. Respecto a la capa basal la televisión coopera fuertemente a la formación continua de la «sociedad democrática de Mercado», y ahí tenemos el caso fundamental del Fútbol. Respecto al círculo cortical, la televisión aporta desde los informativos hasta la transmisión de batallas en directo. *¿Qué relación tienen, hoy en día, la telebasura y la democracia? ¿qué relación tienen el Mercado, la televisión y la Democracia?* La relación es más estrecha de lo que pudiéramos pensar a primera vista. Los «electores» son tan «libres» como los «consumidores» que eligen entre varios productos en el supermercado. Y la democracia parlamentaria del presente proviene, se basa, en dos ideas centrales: *La sociedad de mercado y el Estado del Bienestar*. Nuestra democracia procede de la sociedad de mercado: «La sociedad de-

mocrática se caracteriza fundamentalmente porque es en ella en donde se conforman los sujetos electores de bienes». Ahora bien, elegimos opciones políticas y/o productos porque vivimos en un relativo bienestar. El «Estado de bienestar» que procedente de la Revolución de Octubre fue copiado por los fascismos y el New Deal americano de Roosevelt para evitar el avance de la URSS, es preciso para la existencia de consumidores y mercancías abundantes. En cambio, el liberalismo económico, para Gustavo Bueno, no se ha dado nada más que como «modelo económico» pero no en la realidad (para los que denomino liberales auténticos, desde Von Mises y Hayek hasta el libertario M.N. Rothbard, ha sido, precisamente el Mercado Libre o lo que de él se ha podido dar en la historia, junto con la libertad empresarial —Isarel M. Kirzner—, lo que ha permitido el Bienestar presente; aunque para los «liberales auténticos» el objetivo principal, no lo olvidemos, no es la democracia sino la Libertad, así Rothbard suscribiría lo de que «El Estado es la basura»). El formato, por otro lado, de la *democracia parlamentaria*, con la elección de representantes en las Cortes Generales, tiene, en esencia, el mismo mecanismo que la elección de los productos en el mercado. Debe haber varios partidos o candidatos. La democracia real —no hay otra en la praxis— supone unos «electores formados» (entrenados en el conocimiento y elección de los diversos productos que se les ofertan). La telebasura desvelada, pues, permite al electorado, o audiencia, ver la realidad inmunda o privada: la realidad que convierte en «normales» a los políticos. En cambio, es la «telebasura fabricada» la que puede erosionar ciertos rasgos de civilización conseguidos: merma el mercado de la audiencia, por ejemplo, un programa xenófobo (no porque los guionistas o realizadores tengan principios o valores elevados, o porque al público no le guste, sino porque al hacerlo se reduce el mercado de la audiencia). En una democracia parlamentaria, los electores hemos de suponerlos responsables y con juicio, y no meramente manipulables, como si constituyera un rebaño de ovejas obedientes. Otra cosa es que por parte de los dirigentes se considere a la gente como tal rebaño, como muy bien ha hecho ver y ha

criticado A. Noam Chomsky en Estados Unidos. Una precisión haría al análisis de Gustavo Bueno en esta cuestión del papel de la «audiencia»: que no podemos olvidar al «cliente» de los programas de televisión, aunque sean programas de telebasura, y los «clientes» no es la «audiencia»: son, fundamentalmente, las empresas anunciadoras, poderes fácticos, etc., es decir, los que pagan esos programas (para que no se apague la T.V). Si queremos mejorar la democracia, lo que tenemos que hacer, entre otras cosas, es convertir a la «audiencia» de un mero «medio» para la competitividad de las televisiones y rentabilidad de sus clientes, en una audiencia crítica. La telebasura no es peligro para la democracia, al contrario, es necesaria para la exis-

tencia de la misma: «la televisión no necesita de la democracia. Pero ya es mucho más difícil pensar en una sociedad democrática actual sin televisión». En conclusión, si hace quince años Gustavo Bueno revolucionó la Filosofía de la Religión con el «argumento etológico», ahora remueve la estancada nave de la Filosofía política con el presente libro —de lectura obligatoria para toda persona inteligente y culta— y su «argumento televisivo». Es, en definitiva, un libro necesario para una defensa inteligente de su libertad, como necesaria es la televisión para la eutaxia de la sociedad política del presente.

Antonio Muñoz Ballesta

DAMIANI, Alberto Mario: *Giambattista Vico. La ciencia anticartesiana*, Buenos Aires, Editorial Almagesto, 2000, pp. 189.

En el prefacio a su *Esbozo de una teoría de los colores* (1810), J. W. Goethe describe la teoría de Newton a imagen y semejanza de un castillo en ruinas, apuntalado por numerosas vigas y aparatos que lo mantienen a salvo del derrumbe inminente. Así, mientras los paradigmas científicos oficiales elogian «la incomparable solidez y su instalación magnífica», mientras «en todas las escuelas exhiben estampas suyas», la fortaleza newtoniana «se ha hecho inhabitable»¹. Frente a la imposibilidad de habitar el castillo de Newton, la solución no consiste, para Goethe, en asediar y tomar por asalto el edificio, sino en «desmantelar su techumbre para que el sol penetre al fin», para lo cual es necesario «que previamente caigan muro tras muro y bóveda tras bóveda, y se proceda a remover los escombros a toda prisa»². Sólo en este punto, una vez consumado el proceso de demolición de «esa Bastilla», puede Goethe pensar en «levantar otro edificio», incluso, quizás, a partir de una reconfiguración de los escombros del edificio anterior.

1 Goethe, J. W., *Esbozo de una teoría de los colores*, trad. R. Cansinos Asséns, en *Obras Completas*, tomo I, Madrid, Aguilar, 1957, p. 437.

2 *Ibidem*, p. 438.

Desde líneas teóricas convergentes, la metáfora de la demolición de una construcción hegemónica que por su constitución y sus efectos se ha vuelto inhabitable aparece un siglo antes en la impugnación viquiana de las arquitecturas cartesianas. En consonancia con la cita que encabeza el libro que reseñamos³, por no mencionar de por sí su título, Damiani hace de la tesis de que todo programa de investigación filosófica está atravesado por un hilo polémico fundante de la estructura misma de su estudio. Ya desde su armazón de fondo, este ensayo apunta a hacer inteligibles los presupuestos, los métodos y las afirmaciones principales del sistema de la *Scienza Nuova* de Vico proyectándolos sobre el horizonte polémico de las críticas a Descartes y al cartesianismo.

La simetría del libro se organiza en dos partes, «Crítica de la filosofía crítica» y «La Ciencia Nueva», ambas anteceditas por una introducción y

3 Se trata de un extracto de la carta de Vico a Francesco Saverio Estevan, del 12 de enero de 1729, en la que se dice: «Sé bien que la comunidad de los hombres es todo memoria y fantasía, y por eso han criticado tanto a la *Ciencia Nueva*, porque ésta derriba todo aquello que ellos recordaban equivocadamente y habían imaginado respecto a los principios de toda la erudición divina y humana».

seguidas por una conclusión. La primera parte aborda dos obras tempranas de Vico, en las que se desarrollaron explícitamente las confrontaciones con el cartesianismo: *De nostri temporis studiorum ratione* (1709) y *Liber Metaphysicus* (1710), este último el primer libro del proyectado e incumplido *De antiquissima italorum sapientia*. La segunda parte versa sobre la obra madura del filósofo napolitano, la *Scienza Nuova* (3ª edición: 1744).

Estas dos partes, a su vez, están compuestas cada una por cuatro capítulos, unidos por intermedio de un sistema de relaciones de forma tal que los capítulos 1/5, 2/6, 3/7 y 4/8 conforman pares correlativos que acometen un eje temático diferente. De este modo, el abordaje de Damiani combina ingeniosamente el tratamiento conceptual con la perspectiva diacrónica, ofreciendo un compacto mosaico de continuidades y rupturas en torno a cuestiones teóricamente localizadas y discutidas en profundidad.

El primer eje tratado en los capítulos 1/5 (pp. 19-40/87-110) gira en torno a la fundamentación del conocimiento científico. Vico impugna el intento cartesiano de fundar una física deductiva al considerarlo una aplicación ilegítima del método geométrico a un objeto que no soporta dicha aplicación. El fundamento de la impugnación consiste en que sólo podemos conocer lo que nosotros mismos hemos hecho (o sea, *verum et factum convertuntur*, o *verum ipsum factum*): en geometría, observa Vico, la mente humana construye los objetos ficticios que estudia, mientras que en física encuentra los objetos ya creados por la mente divina. Esta exterioridad, por la cual el intelecto caído a causa del pecado natural tiene la realidad física fuera de sí, como algo opaco e inaccesible, determina la imposibilidad, para el hombre, de conocer las cosas naturales, creadas, y por ende conocidas, exclusivamente por la Providencia. Esta función restrictiva del principio *verum ipsum factum*, que en las obras tempranas funcionaba como barrera antepuesta a la arrogancia de pretender una ciencia deductiva de la naturaleza, específicamente, a la vanidad del racionalismo cartesiano que ambicionaba mirar las cosas desde el ojo de Dios, cambia de signo, según Damiani, en la *Ciencia*

Nueva, en cuyo contexto asume la tarea de fundamentación de la posibilidad de una ciencia del mundo civil: puesto que el hombre es el autor de las instituciones políticas, nadie más indicado que él para conocerlas.

Los capítulos 2/6 (pp. 41-52/111-126) constituyen un polo argumentativo alrededor de la relación entre certeza y verdad. En este punto, la crítica viquiana se dirige contra el propio *cogito* cartesiano, que asimila equívocamente certeza y verdad. A los ojos de Vico, la indisolubilidad de certeza y verdad no es suficiente para refutar al escéptico, propósito que perseguía el intento de Descartes por encontrar una verdad que escapara a toda duda, ya que un sofista discutidor no tendría problemas en admitir que el acto mismo de dudar constituye una certeza del hecho de que «yo pienso». Pero no se deriva de ello una atribución de verdad, y el cartesiano, en este punto, quedaría desarmado a la hora de explicar en qué consiste la verdad. En la *pars construens* de su diatriba, Vico señala que la verdad es lo que nosotros somos capaces de construir, moviéndose en una concepción pragmática que el escéptico entiende y acepta. Al extraer inmediata y acríticamente de la certeza el criterio de verdad, Descartes y los cartesianos no hacen más que trabajar sobre cimientos pantanosos, que no escapan, como pretenden, de la duda radical del escéptico ni de la sombra del genio maligno. Esta crítica constituye el suelo conceptual sobre el cual la *Ciencia Nueva* reconfigura el problema: la distinción entre *verum* y *certum* opera en la obra madura del napolitano como recurso para evitar el anacronismo en que caen los filósofos del estado de naturaleza, que atribuyen sus mismas capacidades intelectuales a los primeros fundadores de las naciones gentiles. Vico afirma que la acción humana que crea el mundo civil no supone un conocimiento verdadero, sino sólo una conciencia cierta. En este sentido, toda aproximación científica al pasado no tiene un acceso inmediato a su objeto, pues los primeros hombres, que con sus prácticas han sentado los pilares básicos de la eticidad, no son iguales a los que están en grado de conocerlos: la filosofía que capta el *verum* depende de ciertas condiciones institucionales, que son posibles recién en un estadio avanzado de la civilización, muy distinto de los

tiempos primordiales en que las mentes bárbaras enterradas en los cuerpos pagaban con la condena a permanecer en el mero *certum* el precio de sus poderosas dotes poiéticas, plasmantes de los lineamientos fundamentales de lo político.

La función de la retórica en las disciplinas humanísticas coincide con el tercer eje vertebrador del trabajo de Damiani (capítulos 3/7, pp. 53-65/127-152). Si bien el mismo Descartes consideraba a la formación humanística tradicional (retórica y humanidades) como un auténtico obstáculo epistemológico, en tanto sumía a un sujeto que debía ser imparcial en opiniones ajenas, en prejuicios y en el criterio de autoridad, Vico orienta sus dardos, según Damiani, hacia la versión pedagógica de esta tesis cartesiana, la *Logique* de Arnauld y Nicole. El filósofo de Nápoles atacaba la recomendación que los de Port Royal dirigían a los centros didácticos de la época, a saber, la necesidad de que los alumnos ejercieran la crítica desde el comienzo mismo de sus estudios. Vico tenía en mente, ante todo, los efectos nefastos que acarrearía la instrumentación de este consejo para mentes todavía no maduras, dado que el ejercicio exclusivo de la crítica ocluiría el desarrollo de capacidades que eran estimadas como fundamentales dentro de una formación integral (la fantasía, la memoria, el ingenio y el sentido común), y que se fomentarían en virtud de lo que Vico denominó «arte tópica». El tránsito de este módulo teórico hacia el ámbito de la *Ciencia Nueva* sucede en términos de subordinación instrumental: las estrategias de la retórica clásica son utilizadas ahora como herramientas para interpretar las operaciones de la mente primitiva de los fundadores del cosmos político, para actuar el descenso metodológico hacia una época de dominio absoluto de las pasiones. Las operaciones de la retórica (metáfora, sinécdoque, etc.), en tanto transferencias de significado, son las indicadas para decodificar el *metaphérein* semántico condensado en las producciones simbólicas que la *Scienza Nuova* debe interpretar: mitos, emblemas, jeroglíficos, escudos, monedas.

Los capítulos 4/8 (pp. 67-84/153-173) despliegan el cuarto eje, articulado en función del problema de la naturaleza de las ciencias sociales. No sólo desde el ideal de una formación humanística

integral Vico defendía la facultad de la prudencia. Lo «fronético» en las primeras obras del napolitano llega a asumir el status de llave maestra de la filosofía práctica. A partir de una matriz conformada por persistencias aristotélicas, en la que una exactitud y una rigurosidad debilitadas instituían los criterios metodológicos fundantes en la conceptualización del ámbito móvil y cambiante de los asuntos humanos, Vico tomaba como adversario de sus ataques no a Descartes sino a la aplicación (hobbesiana) del método geométrico al estudio de la política, cuya pretensión de fundamentar la ciencia social excluyendo el recurso a la prudencia resultaba epistemológicamente injustificable, prácticamente irrealizable y políticamente peligrosa. Esta problemática, según el análisis de Damiani, sufre la ruptura más fuerte dentro del excursus doctrinario viquiano. En efecto, en la *Ciencia Nueva* el saber sobre el mundo de las naciones deja de ser meramente prudencial y, de la mano de la fundamentación epistemológica del *verum ipsum factum*, pasa a tener aspiraciones de legitimidad científica. En esta clave, las proposiciones de la *Scienza Nuova* buscan alcanzar la verdad, y la escritura intenta revelar lo que de universal y eterno (propiedades de la ciencia, según el aristotelismo) puede hallarse en las cosas prácticas; por lo demás, a las exigencias de necesidad y universalidad les corresponde, en el plano formal, el establecimiento de axiomas, definiciones, postulados y principios, dentro de una estructura que aproxima la nueva ciencia al orden geométrico.

A lo largo de su desarrollo, permeado por la dinámica misma del objeto que ayudó a delinear, el muy sugerente estudio de Damiani tiende también polémicamente puentes con la escena bibliográfica contemporánea, discutiendo desde consistentes posiciones algunas de las más destacadas exégesis viquianas de nuestro tiempo. Por lo demás, el mismo método de crítica inmanente puesto en práctica por el investigador argentino (confrontar las distintas obras de Vico, y distintas partes dentro de una misma obra, para que se iluminen y expliciten mutuamente, cfr. p. 15) encuentra una justificación dialéctica contra una práctica corriente, sobre todo en el ámbito de los estudios sobre Vico, «el ejercicio erudito de establecer filiaciones y afinidades».

por intermedio del cual «muchas veces, pretendiendo aumentar la herencia del profesor napolitano, se ha proyectado sobre la *Scienza Nuova* la sombra de teorías posteriores» (p. 14).

Dejando al lector el juicio sobre la vigencia de Vico, la elección epistemológica del trabajo de Damiani resulta clara: reconstruir con los materiales textuales disponibles una sólida implantación de la

unidad arquitectónica viquiana, sus coherencias internas, sus complejas interrelaciones recíprocas, sus cimientos, enfatizando las reutilizaciones que el construir viquiano operó sobre los escombros de muros y bóvedas de las fortalezas cartesianas.

Gabriel Livov
Universidad de Buenos Aires

DUQUE, F.: *Filosofía para el fin de los tiempos*, Madrid, Akal, 2000, 278 págs.

En el ámbito de las reflexiones culturales sobre la técnica, y con el fin de tipificar dos actitudes opuestas, es habitual emplear dos calificativos que popularizó Umberto Eco en 1965 para dar título a una de sus obras: *apocalípticos e integrados*. Los apocalípticos suelen ser recelosos con todo aquello que tenga que ver con el avance tecnológico. Su arcadismo les hace creer en una Edad de Oro en la que los humanos vivían un estado de felicidad e inocencia naturales, truncado por el desarrollo técnico. En un claro contraste, los integrados, herederos, por lo general, del proyecto moderno de ilustración, no repudian la ciencia ni la tecnología, porque creen que ambas son el mejor instrumento para trabajar por el bien de la Humanidad. Allí donde los apocalípticos ven una amenaza, los integrados vislumbran, por el contrario, la gloria (¿computopía?).

El libro de Félix Duque que comentamos tiene, amén de otros, un acierto principal: nos presenta tanto a apocalípticos como a integrados como representantes de un único destino: el de una Humanidad oscilante entre el deseo de redención inminente y la experiencia directa de la miseria. Desde esta perspectiva, late en ambas actitudes un mismo deseo: el de la *salvación* (pág. 186). Para ello, urge también para unos y otros *salir del tiempo*. Y no hay mejor manera que inventarse la *Historia*. En un caso —el de los apocalípticos— como una degeneración de las civilizaciones y un progresivo alejamiento del paraíso; en el otro —el de los integrados— como una suerte de progreso hacia lo mejor.

Tenemos, así, por más que pudiera pesarles a los contendientes, dos retoños de la vieja metafísica, siempre empeñada en domar —ya que no eli-

minar— el tiempo, intentando, primero, reducirlo a algo singular, borrando las diferencias entre los distintos tiempos de vida, y haciendo, en segundo lugar, del tiempo único la imagen, el *eikon*, móvil de lo eterno (pág. 110).

De este modo, aunque, como recuerda Duque en las primeras líneas de su ensayo, nada hay más cercano que la experiencia de la muerte (ajena), el hombre occidental —que, desde la primera revolución militar (siglo XV), es tanto como decir *el mundo entero*— ha olvidado su finitud, su origen natural. Ya lo vio Nietzsche en el *Crepúsculo de los ídolos*: como, la muerte, el cambio, la vejez, así como la procreación y el crecimiento han sido siempre, para los metafísicos, objeciones, —incluso refutaciones, todos ellos, ontoteólogos y ontotecnólogos, han creído otorgar honor a las cosas al deshistorizarlas, *sub specie aeterni*.

Desde la perspectiva de los integrados —amigos de la «civilización»— y en nombre de la Razon, todo lo natural ha sido transformado *en una gigantesca fábrica*. Fábrica, hoy, en la *Knowledge Age*, anota Duque, de transmisiones e informaciones, en la que las cosas se han transformado en ocasiones; en *importancias*, como diría Ortega; y en el que se ha llevado al extremo el programa gnóstico de repudio al cuerpo propio y a sus flujos, a todo cuanto huele a carne mortal (págs. 124-125). «*El único flujo consentido y alentado* —dice Duque— *es el fluido eléctrico*».

Desde el prisma de los apocalípticos, siempre se ha insistido en lo que escribía Hölderlin: siempre que el hombre ha querido hacer de la tierra un cielo la ha convertido en un infierno. El cultivo del

poder sobre la naturaleza y la sociedad, que habría de eliminar poco a poco las servidumbres de nuestra condición de seres sometidos al azar, la incertidumbre y los prejuicios para abrir paso a una colectividad de individuos libres de la enfermedad, las calamidades naturales y la resignación —incluso Condorcet pensaba que se podría derrotar a la propia muerte—, nos ha obligado, en cierto modo, a pactar con el Diabolo. La tecnociencia nos ha alejado de lo divino: no nos ha permitido, tal como lo entendieron los ilustrados o el mismo Bacon, continuar la Obra de Dios, el gran *Technites*. Las potentes luces que aportó la Ilustración, más que iluminar, lo que han producido es ceguera, oscuridad. La Ilustración es, en definitiva, como han terminado denunciando los contrailustrados, siguiendo la senda romántica, un mito: el mito de la razón o, lo que es lo mismo, el mito del Hombre, del Estado, de la Ciencia.

En todo caso, como reconoce Duque, tras el innegable encanto y hechizo que aúna la retórica apocalíptica no puede terminar escondiendo su falta esencial: su incapacidad para aceptar la tierra, la carne, la muerte. Tras la denuncia de la destrucción del encanto de la naturaleza como madre y hogar de los seres humanos; tras su ideal de pureza, se esconde en los apocalípticos la teoría platónica de la degeneración del devenir, la fascinación por lo *inhumano* (pág. 155). Hay como un secreto y perverso deseo de destrucción plena para alcanzar a su

través (como la salamandra mítica pasando por el fuego) un estadio superior, una humanidad renovada o, lo que es lo mismo, perdida.

Vemos así, tras dos actitudes contrarias, motivos y presupuestos metafísicos comunes. Pero, entonces, ¿cuál es la opción, cuál puede ser la *filosofía* en una época en la que se avecina, más que el Fin del Tiempo, el *fin de los tiempos*? Duque cree precisa una modesta y casi banal proposición, radicalmente antiapocalíptica —e igualmente contraria al tecnoutopismo—: «dejar a la tierra que sea tierra, respetar su opacidad y su negrura, mas también su feracidad: y ello en el seno de la absolutización de la técnica, través de cuyos cristales se encuentra, sibilina, la naturaleza. Y en justa correspondencia, dejar que el cielo que sea cielo, con su claridad y su despejamiento, con su inaccesibilidad y su donación de medidas. Mantener las distancias, dar tiempo al tiempo. Y sobre todo, no pretender cerrar ninguna historia, y menos la nuestra» (pág. 153).

La filosofía, el mismo ensayo de Félix Duque, como se reconoce en el prólogo (pág. 7), hace honor, así, a su propio nombre: tensión hacia el saber: un saber, nada absoluto, de nuestra humilde *finitud*, que, como efímera atmósfera de diálogo, recoge y da la palabra. También y sobre todo la palabra y las historias de los muertos.

Eugenio Moya

GUERRA PALMERO, M^ª José: *Teoría feminista contemporánea. Una aproximación desde la ética*, Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas, Editorial Complutense, 2001.

María José Guerra, profesora de Filosofía Moral de la Universidad de la Laguna, en su libro *Teoría feminista contemporánea* elabora un completo mapa de los desarrollos actuales de la teoría feminista. Labor nada fácil si tenemos presente el carácter a veces fragmentario o embrionario de una buena parte de los trabajos que caen bajo la etiqueta de teoría feminista. Sin embargo, esta autora teje un tapiz que «recoge las hebras» que se han hilado, desde posiciones teóricas dispares, en poco más de tres décadas. El motivo que aúna esta di-

versidad de perspectivas se corresponde con el intento de elaborar una teoría ética feminista. Así parte este libro de la siguiente premisa: la teoría feminista no puede estar desligada de la práctica. Esto implica que la reconstrucción del puzzle feminista se nos proponga desde una comprensión del mismo en clave ético-política.

Comienza esta autora por un acertado análisis de la opresión patriarcal que nos sitúa frente al espacio histórico-ideológico de devaluación del género femenino. Recorriendo el camino que media

entre «los brumosos orígenes» del patriarcado hasta el reciente ajuste de cuentas con esa historia oficial que «ha ocultado, silenciado, amordazado la vida y la obra de las mujeres» (p. 42) se nos muestra cómo la ceguera sociológica al género ha condicionado buena parte de las investigaciones sociales, o cómo la conexión del patriarcado con la modernidad ha mantenido la sumisión de las mujeres bajo la lógica del contrato social —que presupone un contrato sexual previo— o ha radicalizado la división público/privado. Esta clarificación previa de las claves explicativas de la persistencia histórica y discursiva del patriarcado nos conduce a una reflexión sobre los momentos más destacados en el camino hacia la igualdad. María José Guerra recoge el testigo de la teórica feminista Celia Amorós y defiende las raíces ilustradas del feminismo para reparar con especial interés en dos momentos de esta trayectoria: el sufragismo y las movilizaciones a favor de la independencia económica —recogidas en la máxima *a igual trabajo, igual salario*—.

La segunda parte del libro establece una cartografía de los desarrollos de las teorías feministas siguiendo una lectura desde la ética que orienta las conclusiones de este escrito hacia el debate sobre la existencia y el significado de una ética feminista. Sin embargo antes de entrar en este tema es necesario detenerse en la importancia que poseen los cuatro focos desde los que la autora traza el mapa de la teoría feminista, a saber, los maridajes teóricos, el debate feminismo de la igualdad versus feminismo de la diferencia, el juego de las intersecciones del género con otras variables y la prioridad de la práctica con el propósito de entender los términos en los que se establece el debate. El último punto de estos cuatro es el que sitúa a la autora frente al reto de aquilatar el significado de una ética feminista.

Si comenzamos por el primero de los temas podemos afirmar que en este texto se defiende la fecundidad que aportan los cruces teóricos al debate feminista. De ahí que la propuesta sobre la que se trabaja sea proclive a un feminismo poroso que haga uso de las distintas tradiciones de pensamiento —siguiendo la famosa metáfora podemos decir que a modo de caja de herramientas— con el ob-

jetivo de mantener la vocación de la teoría feminista de osmosis y resignificación. En este sentido retoma María José Guerra la expresión de Nancy Fraser y habla de los «amantes ocasionales» que, por un lado, son de gran utilidad para el desarrollo teórico del feminismo y, por otro, pueden ser una vía para desfigurar y descalificar teorías sólidamente asentadas —mostrando como «el insidioso virus del sexismo resiste escondido en recovecos cada vez más discretos» (p. 82)—. Por lo tanto, la estrategia de la intervención feminista debe consistir en crear nuevas perspectivas que lleven a buen puerto las posibilidades que posee el feminismo de conseguir fructíferas mutaciones en las teorías base. Como ejemplificación de estos maridajes teóricos la autora escoge dos, posiblemente los más productivos y también más polémicos, a saber, la tradición marxista y el psicoanálisis. Esta perspectiva sobre las relaciones del feminismo con las diferentes vertientes del pensamiento «patriarcal» encauza la crítica principal de este libro al feminismo de la diferencia italo-francés: «al querer reinventar el mundo desde la nada se acaba cayendo en el pozo de lo mismo» (p. 83). En esta línea de razonamiento, y pasando ya al segundo punto que articula este trabajo, la opción que se ofrece en este escrito ante una de las controversias más radicalizada en el seno del feminismo —el debate igualdad versus diferencia— consiste en «referir esta cuestión integrándola en un nuevo marco interpretativo dual que atienda a las demandas de justicia e igualdad, pero, también, a las del reconocimiento denunciada por las políticas de la identidad y de las diferencias» (p. 114). Este ensayo para una reformulación de la polémica, como la propia autora lo denomina, entronca con el objetivo de la teoría ética feminista, es decir, «recusar tanto la generización (masculina) de la moral como la moralización diferenciada de los géneros» (p. 115). Fenómenos que muestran el carácter androcéntrico de la teoría moral y clarifican el doble maltrato propinado a las mujeres por esta, el maltrato normativo que rebaja la humanidad de las mismas y el maltrato axiológico que deniega todo valor positivo a lo femenino en general. Así, en este libro se defiende la compatibilidad entre ocupar espacios tradicionalmente negados a las mujeres y,

al mismo tiempo, modificar la lógica y los valores de los ámbitos a los que se accede. De hecho, esta revisión de la teoría feminista contemporánea que estamos comentando da cuenta de la capacidad que detenta el feminismo para modificar los espacios discursivos en los que se instala más que ser asimilada por la construcción simbólica de lo masculino —por poner un ejemplo que no pertenece estrictamente al ámbito de la teoría moral podemos destacar como la incursión de la perspectiva feminista en el campo de la ciencia ha conllevado no sólo un cuestionamiento de ciertas teorías sino que ha supuesto un replanteamiento del marco teórico en que esta se desarrolla—. En este sentido finaliza este apartado con una crítica al feminismo de la diferencia: «Los feminismos de la diferencia se han equivocado en su afán sistemático de resignificación total del mundo. La resignificación sólo puede operar por deconstrucción de estratos, uno a uno, y atendiendo a los detalles que los vinculan; para desmontar la omnipresente lógica simbólica de lo patriarcal —en los niveles micro y macro, en la moral cotidiana y en la alta teoría— es necesario un trabajo paciente y riguroso de desmantelamiento» (p. 130). Esta posición sirve de puente con el siguiente punto, en el cual se presta especial atención a la resignificación de las experiencias plurales de los sujetos femeninos o lo que se ha dado en denominar «polifonía de las voces de las mujeres» para marcar las múltiples variables que componen estas experiencias.

Durante las décadas de los ochenta y noventa se produce el fenómeno denominado «pluralización de la teorización feminista». Este hecho propiciado en parte por las críticas posmodernas a las pretensiones esencialistas de algunos feminismos y, al mismo tiempo, por los análisis de las intersecciones entre diversos vectores de discriminación, ensalza la parcialidad y la situación. El reto de los feminismos, principalmente de los años noventa, consistió en «cómo satisfacer las demandas de reconocimiento de las diferencias sin ahogar el sentido de la lucha común de las mujeres» (p. 139). A través de la revisión de este tercer foco de debate en la teoría feminista, que pone de relieve la pluralidad de experiencias que conlleva la imbricación de variables como la raza, la clase social, la orien-

tación sexual, se transita por elaboraciones teóricas tan importantes para la teoría feminista actual como son los feminismos lesbianos, el feminismo negro norteamericano o el feminismo global, fruto este último de la confluencia del feminismo y el multiculturalismo y con retos tan significativos como el diálogo intercultural. Para María José Guerra este juego de intersecciones enfatiza «el carácter de ética social del feminismo» (p. 140).

El punto anterior es especialmente interesante porque ayuda a perfilar la interpretación que sobre la ética feminista se ofrece en este texto. Ética definida en función del diálogo y de la escucha y «animada por incorporar seriamente las voces de aquellas que no se sienten representadas en el discurso dominante» (p. 183). La ética feminista está marcada por el carácter político del feminismo, «por la prioridad de la práctica» (p. 184). Por lo tanto, el carácter situacional de la teoría feminista al que se aludía en el párrafo anterior en lo referido a la teoría ética toma la forma de ética de lo concreto para «exigir el tratamiento diferenciado y preciso de muchos temas» (p. 187), véase por ejemplo, las cuestiones reproductivas, los temas ecológicos habilmente trabajados desde el ecofeminismo o la cuestión de la prostitución. Una ética de la responsabilidad que obliga a pensar en términos de lo concreto y lo global, sin olvidar que la solidaridad y la democracia comunicativa son las vías de acceso a la «articulación pragmática de una ética feminista» (p. 196).

Este libro finaliza con un extenso recorrido bibliográfico por los textos más representativos del panorama actual de la teoría feminista, en especial en lo que atañe a la ética y al feminismo. Este apunte bibliográfico, de especial ayuda para utilizar a modo de brújula en lo que hoy ya es un campo de estudio consolidado, es el punto final al esfuerzo de sistematización y ordenación de las corrientes actuales de la teoría feminista que María José Guerra ha realizado en la confección de este escrito. A este acierto de estructuración analítica debemos sumarle la clarificadora perspectiva que sobre la naturaleza y el alcance de una ética feminista nos ofrece esta autora.

Carme Adán Villamarín

KIERKEGAARD, S., *De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía* (Escritos. Vol. 1). Edición a cargo de Rafael Larrañeta, Diego González y Begonya Sáez, Madrid, Trotta, 2000, 366 pp.

Después de un penoso periplo en que, tras la efervescencia del existencialismo, Kierkegaard parecía haber caído en el olvido de las editoriales españolas (no de los lectores) y sólo se podía acceder a su obra buceando por librerías de viejo, ferias y excedencias de almacenes, ahora volvemos a estar de enhorabuena. Rafael Larrañeta ha tomado el relevo de Demetrio G. Rivero, preparando un volumen tan bello como riguroso. Asimismo, según consta en la «Presentación» del libro, está preparando para Trotta la edición de una buena parte de la obra kierkegaardiana, de la cual la lengua castellana carecía hasta la fecha.

En *De los papeles de alguien que todavía vive*, nos encontramos todavía con un Kierkegaard joven, en el que apuntan ya algunas de sus preocupaciones futuras en torno a lo estético y al papel que el escritor debe adoptar ante la contemporaneidad, así como al peligro de la obtención de una gloria envenenada por la inconsciente consciencia del hombre-masa. Si tenemos en consideración que Kierkegaard arremete aquí contra Andersen (y contra Hegel, su punto de mira crítico), el lector puede hacerse una idea de la opinión que tendría el filósofo danés acerca del estado de cosas actual en torno a la literatura, el público y los lectores.

Pero el mejor Kierkegaard, sin duda, de este volumen lo encontramos en *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*, ejemplo de tesis doctoral en la cual el autor, abandonando en muchos momentos los límites académicos, se compromete con el título de su escrito y bromea con el lector —que en el momento de su redacción, no hay que olvidarlo, no es otro que los examinadores, a los cuales, según consta en la «Introducción», les molestó la inclinación del doctorando a «lo picante y a lo chistoso»—. Pero lo serio y más profundo de esta obra (y de la que redactará años más tarde) reside precisamente en el posicionamiento existencial socrático que Kierkegaard no abandonará ya nunca. Sin la ironía, por ejemplo, no se puede comprender la descripción del caballero

de la fe que hace en *Temor y temblor* (para muchos de sus lectores su obra maestra); tampoco se accede al concepto de «salto» si no tenemos en cuenta que este Kierkegaard primerizo tomó buen ejemplo en su juventud de la estrategia corrosiva socrática, gracias a la cual el individuo puede acercarse con pasión a todas las esferas de la vida y abandonarlas al punto sin esfuerzo ni melancolía. En este sentido, así pues, el irónico sería aquél que puede saltar porque sabe el nivel de compromiso que cada dimensión de la vida merece, a saber, ningún compromiso absoluto —si bien esto no impide que el caballero de la fe se ocupe de sus más prosaicas tareas con toda pasión.

En cuanto a concepción formal de la obra, Kierkegaard dividió su tesis en dos partes. En la primera, «La posición de Sócrates concebida como ironía», muestra cómo la figura de Sócrates se puede comprender plenamente si consideramos su vida como una continua desembocadura en la ironía. Para demostrar su tesis, analiza las tres fuentes principales:

- Jenofonte, contra el cual arremete por su superficialidad al acercarse a la figura de su contemporáneo;
- Platón, a quien acusa de sobredimensionar a su maestro y desnaturalizarlo en cierto modo,
- y Aristófanes, al cual considera como el mejor descriptor de la figura real y del espíritu socráticos.

En el apéndice final, en una concesión al espíritu académico de la época, Kierkegaard se muestra superficialmente como un seguidor hegeliano, si bien no deja de atacarlo cuando lo despacha aduciendo que «sería engorroso desarrollar de manera coherente las... excelentes observaciones aisladas hechas por Hegel» (p. 258).

En la segunda parte, «Sobre el concepto de ironía», el joven filósofo se ocupa del uso romántico de la ironía, respecto del cual no deja en

ningún momento de guardar las distancias. Frente a los románticos (F. Schlegel, Tieck, Solger), Kierkegaard se queda del lado de Goethe y junto a él desarrolla su concepto de «ironía como momento dominado». Éste es, a nuestro entender, uno de los momentos más brillantes de la tesis, en el cual, una vez desarrollado el momento destructor de la ironía socrática, Kierkegaard da cuenta de la posibilidad de una ironía «dominada», es decir, de una ironía que permita guardar

las distancias respecto de uno mismo y de la vida, pero de tal manera que deje el espacio suficiente para poder construir una obra sobre ella. Y no es otra la estrategia goethiana, plenamente interiorizada por el joven danés, para el cual (como también suscribiría el gran poeta alemán) «la vida digna de ser llamada humana comienza con la ironía» (p. 77).

Rafael Herrera Guillén

LATOUR, Bruno: *La esperanza de Pandora*, Barcelona, Gedisa, 2001. (*)

En 1996 Alan Sokal, un físico de Nueva York, escribió una parodia de un texto de ciencias sociales simulando que era un trabajo serio. Una vez que consiguió que la revista norteamericana *Social Text* lo publicara, escribió en otra revista una aclaratoria en la que señalaba que todo lo que decía en su artículo era en realidad una sarta de disparates que tenía como única finalidad denunciar la farsa que supone la defensa de la construcción social de la ciencia llevada a cabo por el pensamiento posmoderno. Lo que se conoce como «broma Sokal», que tuvo su continuación en un libro de desafiante título, *Impostores intelectuales*, publicado poco después por el mismo autor en colaboración con otro físico, Jean Bricmont, fue el detonante de toda una polémica, bautizada con el nombre de «guerra de las ciencias». La traducción al castellano del último libro de Latour, catedrático de sociología de la École des Mines y referente indiscutible de esta controversia, constituye una respuesta que viene a sumarse a los ardientes debates que configuran el panorama internacional, y que amplía la lista de títulos del sociólogo francés publicados en castellano, iniciada en 1992 con *Ciencia en acción*.

En busca de la paz entre los distintos bandos que se ocupan de la ciencia, ya sean científicos, humanistas, sociólogos o filósofos, Bruno Latour

responde a la extraña pregunta planteada por un colega: «¿Cree usted en la realidad?». Dicha cuestión, que convierte la realidad en algo en lo que las personas han de creer, da origen a este ensayo en el que se pretende, desde la disciplina que Latour denomina «estudios de la ciencia» en oposición a los «guerreros de la ciencia», eliminar el acuerdo modernista que da lugar a la dicotomía sujeto/objeto y a las consecuencias erróneas que se derivan de esta concepción. En opinión del autor, dicha dicotomía no debe ser superada, puesto que está hecha para que sea imposible hacerlo, sino que debe ser eludida.

Latour insiste en que el ejercicio que él realiza no es el de una mera deconstrucción posmoderna, ya que la suya es una perspectiva diferente que consiste en estudiar la práctica científica. Desde diversos estudios de este tipo, presentados de un modo accesible y sin abuso de tecnicismos excluyentes, y mediante la introducción de una terminología que sustituye a la tradicional, se despliega la intención que Latour manifiesta tener: liberar la política de una ciencia que la vuelve impracticable y la ciencia de una política que impide el ejercicio de la misma. Se trata de lo que el autor caracteriza como el pacto de Sócrates y Calicles (cap. 7), la oculta alianza presente en el diálogo platónico entre la razón y el poder, entre la ciencia y la política; complicidad que Latour desvela como un intento de «callar bocas», de silenciar al pueblo de Atenas apelando uno a leyes inamovibles, impersonales y trascendentes y otro a la superioridad

* Esta misma reseña se publicó con la firma equivocada en el número anterior de *Daimon*, por lo que se reproduce aquí en su integridad.

natural del más fuerte. Pretenden hacernos creer que para evitar la guerra de todos contra todos es necesario recurrir a instancias no humanas, es decir, y según la expresión del autor, a la inhumanidad como remedio para la inhumanidad. En realidad se trata de una lucha amañada en la que sólo se discrepa sobre el método para silenciar al *demos*, para mantener a la muchedumbre a raya y es que «cuando la verdad hace su aparición, el ágora se vacía» (p. 269).

Para lograr su propósito plantea un análisis de la ciencia y la técnica desde un punto de vista pragmático y ofrece como alternativa a la noción de «referencia» la de *referencia circulante* (cap. 2), término que designa la cualidad de una cadena de *transformaciones* o *traducciones*. Mediante esta nueva concepción de la referencia, Latour pretende eliminar la brecha insalvable que separa mundo y lenguaje, el abismo entre el referente *externo* y la mente *interna*. En realidad, no detectamos ruptura alguna entre cosas y signos, ni se nos imponen signos arbitrarios sobre la materia sino que lo único que vemos, tras un análisis atento y honesto de la práctica científica, es una serie continua de elementos bien encajados que funcionan cada uno de ellos como signo del anterior y como cosa para el siguiente elemento de la cadena. No se trata ni de una correspondencia entre términos, ni de un desplazamiento metafórico, ni de una metonimia sino más bien de una compresión de datos y a la vez de un cambio de estado tan radical que Latour habla de una *transustanciación* que sustituye a la situación original.

En cada paso del conocimiento podemos reconocer un operador común «que pertenece a la materia en uno de sus extremos y que se vincula a la forma por el otro» (p. 87) de modo que dicha serie salva la diferencia entre las palabras y las cosas. Si la cadena no es reversible o se interrumpe en un punto entonces deja de ser portadora de verdad.

Esta nueva visión de la referencia permite a Latour sustituir la oposición sujeto/objeto por el binomio humano-no humano. La tarea de la ciencia es, según nuestro autor, incorporar el mayor número de no humanos en un único *colectivo*. Los estudios de la ciencia por los que él apuesta recha-

zan la idea de una ciencia desconectada del resto de la sociedad (concepto que, junto al de naturaleza, queda desbancado por la noción de colectivo), no porque defiendan la construcción social de la realidad ni porque traten de separar los factores científicos de los factores sociales, sino porque mantienen que estamos ante entidades que no son ni simplemente sociales ni puramente tecnocientíficas sino ante seres impuros, ante híbridos. Comprender la ciencia es comprender esta complicada red de conexiones sin ver por un lado hechos sociales y por otro hechos naturales, sino prácticas por medio de las cuales la sociedad y la naturaleza se están *creando mutuamente*. De este modo, Latour elimina la distinción entre el contexto y el contenido científico y, en oposición al esquema núcleo/contenido, señala cinco tipos de actividades que interactúan en una disciplina científica (cap. 3): instrumentos, colegas, aliados, público y vínculos o nudos (el elemento conceptual que ata los anteriores).

Utilizando ejemplos de casos reales de la historia de la ciencia, como el de Pasteur y el fermento del ácido láctico (cap. 4), Latour pretende dar cuenta de lo que sucede en el laboratorio y establecer un modelo distinto para explicar las relaciones entre los humanos y los no humanos. Con este fin, define al experimento como un *acontecimiento* en el que, a través de las pruebas realizadas por el científico, emerge un elemento no humano con capacidad de actuar, es decir, un *actante*, que no estaba contenido en la lista inicial de ingredientes. De este modo, el científico no es el único agente en el laboratorio sino que ambos interactúan en una creación mutua: ni el científico crea al no humano ni se limita a descubrirlo, como si fuese una entidad pre-existente a las circunstancias del experimento, sino que se influyen recíprocamente. Así pues, «Si ignoramos la labor de Pasteur, caemos en el abismo del realismo ingenuo [...] ¿Pero qué sucede si ignoramos la actividad delegada, autónoma y automática del ácido láctico? Caemos en un nuevo abismo tan insoldable como el primero, el abismo del construccionismo social» (p. 159). La labor del científico es la de designar a un actor que comienza siendo un *nombre de acción* y acaba convirtiéndose, por la inter-

vención del colectivo, en una *institución*. Gracias a su trabajo podemos entender a los no humanos como *proposiciones* (cap. 5), al igual que al mismo Pasteur y al laboratorio, *articulables* y capaces de ser entendidos en términos históricos, esto es, de poseer un envolutorio espacio-temporal. Esta relación que Latour denomina *articulación* no se aplica sólo a las palabras sino a artículos, instrumentos, lugares y pruebas.

La conclusión del autor es que no estamos ni ante hechos ni ante fetiches sino ante *factiches* (cap. 9), un nuevo concepto mediante el cual se quiere dar solución a los problemas derivados del realismo ingenuo y del construccionismo social. Esta noción sugiere que la causa de la autonomía y la realidad es precisamente la fabricación: «los vínculos no disminuyen la autonomía, la estimulan. Mientras no comprendamos que los términos «construcción» y «realidad autónoma» son *sinónimos*, seguiremos malinterpretando el factiche, considerándolo como una forma más de constructivismo social en lugar de verlo como una modificación que afecta a la totalidad de la teoría acerca de *qué significa construir*.» (p. 330). La denuncia del iconoclasta, la creencia, la ilusión, la represen-

tación mental son la consecuencia de haber sido dividido el factiche en lo que ha sido fabricado y en lo que no. Al deshacernos de los hechos y de los fetiches cambia la definición de la acción y del dominio y la línea que distingue entre un mundo físico, o «ahí fuera», y un mundo mental o «ahí dentro». Para Latour, el destino de los humanos y de los no humanos queda unido a causa de la actividad científica y la tarea de inventar y explorar el colectivo reúne a todos en una nueva tarea, la *cosmopolítica*.

La esperanza de Pandora sorprende por su atrevimiento pero no por ser arbitrario o disparatado. Al contrario, se trata de un texto meditado que intenta responder a las denuncias de falta de sentido común y de rigor científico que recibe el pensamiento de Latour. Es importante insistir en que no podemos aplicarle la etiqueta de constructivista social a sin tener en cuenta los cambios esenciales que él introduce, modificaciones y precisiones que resultan imprescindibles para quien quiera comprender esta extraña guerra a la que se lanza la investigación contemporánea.

Adelaida Galán

Methodus Vitae (Escritos de Leibniz), Vol. I. Naturaleza o Fuerza, Vol. II. Individuo o Mónada, Vol. III/1. Ética o Política, Introducción y traducción de Agustín Andreu Rodrigo, Valencia: Universidad Politécnica de Valencia, 1999, 2000, 2001, XLII, LIX, XXI, 179 pp., 207 pp., 243 pp.

La lengua española cuenta con traducciones de aquellas obras del filósofo de Leipzig consideradas habitualmente como las más representativas, esto es: *Discours de métaphysique*, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, *Nouveaux Essais*, *Théodicée*, *Principes de la nature et de la grâce* y *Monadologie*. Sin embargo, ya desde la clásica edición de P. de Azcárate (1877) se tuvo conciencia del «océano leibniziano», es decir, que dichas obras han sido elaboradas en medio de una producción fascinante de correspondencia, apuntes, opúsculos y escritos fragmentarios. En la intención de entender

tal «tourmente intellectuelle» —según la acertada expresión del profesor Robinet— vienen siendo vertidas al español desde hace tiempo algunas gotas de dicho «océano». Así: los volúmenes I y IV de la citada edición de Azcárate; los *Pensamientos* de C. Lleó y Amargós (1929); la correspondencia con Arnauld en la traducción de V. Quintero (1946); los dos volúmenes de *Escritos políticos*, el primero preparado y traducido por J. de Salas (1979), y el segundo por E. Tierno Galván y P. Mariño (1985); la importante *Polémica Leibniz-Clarke*, traducida por E. Rada (1980); los muy bien conocidos *Escritos de filosofía* de E. de

Olaso, T. E. Zwanck y R. Torreti (1982); la edición de *Escritos de Filosofía jurídica y política* de J. de Salas y J. M^a. Atienza (1984); la *Filosofía para princesas* en la traducción de J. Echeverría (1989); los interesantes *Escritos en torno a la libertad el azar y el destino* publicados por C. Roldán y R. R. Aramayo (1990); los *Escritos de Dinámica* a cargo de J. Arana y M. R. Donís (1991), así como la correspondencia con Eckhard en la traducción de A. Navarro (1994), y, en fin, con Bayle en la de S. Fernández-García (1999). Pues bien, estos tres volúmenes presentados por Agustín Andreu abundan en el mismo propósito, acercando así al lector un poco más a la compleja producción de Leibniz.

Cada uno de ellos responde, dentro de los límites —nunca absolutos— que el propio planteamiento leibniziano concede, a una temática distinta —por cierto, no muy alejada del criterio temático que ha hecho suyo la edición de la Academia—. El primer volumen, *Naturaleza o Fuerza*, comprende escritos que tratan, especialmente, cuestiones pertenecientes a la esfera de la filosofía natural. Encuentra el lector aquí algunos textos fundamentales para entender el pensamiento del joven Leibniz, como el escrito *Confessio naturae contra atheistas* (1668) —por primera vez vertido a la lengua española—, el *De materia prima Aristotelis* (1671), así como el diálogo *Pacidius Philaleti* (1676); no obstante, también puede subrayarse algún escrito del período de madurez como el *Antibarbarus Physicus* (1706). Por otro lado, en la introducción del profesor Andreu, *Leibniz y el methodus vitae*, hallamos una interesante interpretación de la antropología leibniziana, en la que se articulan referencias a su filosofía natural, su epistemología y su política.

En el segundo volumen, *Individuo o Mónada*, se nos ofrecen textos asociados con la metafísica y ontoteología leibnizianas. Se nos ofrecen textos de enorme importancia como la disertación *De principio individui* (1663), las anotaciones de Leibniz a las cartas de Spinoza a Oldenburg así como las observaciones a su *Ethica*, y algunas pocas cartas a la Electora Sofía. La introducción, *Unidad, infinito, novela*, que precede a los textos, articula una original explicación de la metafísica monadológica

leibniziana a la luz de la novela, no como mero género literario, sino como manera propia de hacer filosofía (pág. L).

Por último, el tercer volumen, *Ética o Política*, reúne textos bastante heterogéneos en torno a lo que tradicionalmente se ha denominado «philosophia practica». Encontramos opúsculos de carácter autobiográfico, textos dedicados a la «Scientia generalis» (pp. 8-36), lo útil y la felicidad, o reflexiones sobre el lugar del otro —«la place d'autrui»— y la sabiduría (pp. 191-214). Aunque el profesor Andreu ha concedido a esta dimensión del pensamiento leibniziano la máxima importancia —*la política es para Leibniz la ciencia arquitectónica u ordenadora de todas las demás ciencias teóricas y prácticas* (pág. XI)—, no cuenta este volumen con una introducción similar a las precedentes, o, al menos, que argumente sobre el protagonismo de la política dentro del sistema.

Esta elaborada edición pone a disposición del lector de lengua española un importante conjunto de fuentes a través de las cuales puede reconocerse el incensante «laboratorio» —con materiales procedentes de la matemática, la física, la teología, etc.— en el que Leibniz construye y organiza sus ideas, lo que la hace muy satisfactoria. Se acompaña, además, la traducción con útiles índices analíticos y de nombres propios. No obstante lo cual, deben ser mencionadas, en mi opinión, tres aspectos no tan satisfactorios. En primer lugar, que la edición de la Academia no haya sido la fuente principal para trabajar los textos, recurriéndose así a otros repertorios de menor o nulo criticismo filológico (Gerhardt —especialmente vols. IV y VII—, Couturat, Grua, Dutens, etc.), y tomando de éstos criterios editoriales sin que queden debidamente explicados —p. ej. el uso de <...> dentro del texto para señalar las palabras o frases añadidas por Leibniz que el lector sólo podrá entender si consulta la edición de Couturat—. En segundo lugar, que los textos se presenten prácticamente desnudos de aparato crítico, circunstancia especialmente problemática si se está pensando en un público no especializado. Por último, que no se hayan organizado cronológicamente los escritos, dejándole al lector, probablemente, una impresión de desorden y confusión.

Sin embargo, no creo que sean objeciones que invaliden el magnífico y titánico trabajo que se nos presenta. La base está puesta; Andreu, una vez más, con la generosidad intelectual que le caracteriza, pone a nuestra disposición su trabajo para que

sigamos adentrándonos en la complejidad del pensamiento de un autor como Leibniz.

Íñigo Medina

UNED (Madrid). gmedinai@yahoo.es

MILL, John Stuart y TAYLOR MILL, Harriet: *Ensayos sobre la igualdad sexual*, introducción de Neus Campillo, traducción de Carmen Martínez Gimeno, Madrid, Cátedra, 2001, 259 pp.

En el pensamiento de John Stuart Mill, según el relato de su *Autobiografía*, pueden observarse dos grandes influencias que irán forjando una sólida filosofía de carácter emancipatorio. La primera, deriva del aprendizaje temprano de las doctrinas de los filósofos radicales que siguen a Bentham, entre los que se encuentra su padre, James Mill. La segunda, tras sufrir una profunda crisis personal, se produce al conocer a una mujer que dará un giro decisivo a su vida: Harriet Taylor.

Bentham fue un filósofo que criticó las instituciones inglesas y sus fundamentos. Rechazó tanto el tradicionalismo del «*common law*» como las abstracciones propias de las teorías contractualistas y la doctrina de los derechos del hombre. Bentham propuso medidas sociales innovadoras y defendió la reforma parlamentaria abogando por el sufragio universal. El «principio de utilidad» por él formulado ponía en pie de igualdad a todos los seres humanos, lo que obviaba cualquier tutela y exigía la plena representatividad política.

J. S. Mill fue un militante de la corriente radical, participando en la edición de la «*Westminster Review*». Pero un momento delicado de su historia le hizo perder la ilusión por la mejora de la humanidad. En el encuentro con Harriet Taylor se produce «la fusión de dos mentes», su espíritu, hasta entonces aletargado, recupera la vitalidad y el deseo de transformar la sociedad. La simbiosis de las dos almas se orientará hacia doctrinas de liberalismo social y socialistas. La impronta de Harriet será decisiva en lo relativo a la defensa de los derechos de la mujer, problema tan sólo esbozado por el utilitarismo benthamiano.

La presente obra, bajo el título de «*Ensayos sobre la igualdad sexual*», recoge un conjunto de escritos de esta singular pareja, siendo el eje vertebrador de todos ellos la afirmación de que la «igualdad sexual» coimplica la «libertad individual», principio éste que fundamenta el desarrollo de las excelencias de las personas y, por ende, el de la sociedad.

Le precede una extensa y brillante introducción de Neus Campillo, que desde su inicio atrapa al lector, ofreciendo un detallado perfil de las personalidades de ambos autores, a la vez que una contextualización de las luchas feministas del siglo XIX que incidieron en el pensamiento de Mill y Harriet. Campillo nos obsequia, con sus comentarios y reflexiones, una completa guía para el deleite en la lectura de unos textos de época pretérita, al tiempo que, de singular actualidad.

En la época decimonónica el «feminismo» surge como «movimiento social», organizado en torno a ciertas reivindicaciones, siendo la principal el «derecho al voto», negado por los hombres, a la vez que, el cuestionamiento de ciertas instituciones como el «matrimonio». Harriet y Mill reflexionaron sobre la relación «varón-mujer». Ésta sufre una situación de «servidumbre» con respecto al varón. Se hace precisa, pues, su autonomía y para ello debe educarse «para sí misma» y no «para otro», tarea ardua, ya que, los prejuicios y las costumbres arraigados socialmente la tienen apartada de la ciudadanía y la vida pública.

En 1848, al otro lado del Atlántico, las pioneras feministas daban a conocer la «Declaración de Séneca Falls», denunciando las vejaciones y

opresiones que sufría la mujer. Dos años más tarde, en Worcester (Massachussets) se celebró la «Convención sobre los Derechos de la Mujer», a la que siguieron manifestaciones en diversos estados americanos. A raíz de estos acontecimientos, Harriet escribirá «La concesión del derecho de voto a las mujeres», dando a conocer al público inglés las incipientes agitaciones feministas. En este ensayo, que se publicaría en la revista fundada por Bentham, la autora realiza una reflexión sobre el sufragio femenino y una enumeración detallada de los argumentos que dificultan su concesión.

Harriet ve en la «costumbre», que se consolida como «prejuicio», la principal causa de inmovilismo social. Las razones alegadas por la costumbre y los prejuicios para asentar la exclusión de la mujer, indica Harriet, son fundamentalmente tres: la «maternidad», que imposibilita la vida activa de la mujer; en segundo lugar, el supuesto «endurecimiento del carácter» que sufriría; y, el aumento de «competitividad y presión en el empleo».

Respecto a la primera, Harriet hace un planteamiento original y radical. Desmonta la mítica que rodea a la maternidad, afirmando que ser mujer no supone ser madre. El perfil de mujer que nos presenta es por encima de todo el de persona, agente de unos derechos y deberes con respecto a lo social y político. La desmitificación de la maternidad comporta la disolución de la «ficción doméstica», la cual la convertía en «responsable y pilar de la familia», es decir, en «esclava doméstica» privándola de su realización en el ámbito «público».

Harriet Mill aboga por la educación de la mujer. Defiende que, sin temor a que las mujeres arrebatasen los empleos a los hombres y, aún, arriesgando la bajada de los salarios, deben recibir instrucción; porque si no se deciden a afrontar estas situaciones no podrán demostrar su valía. Respecto al endurecimiento del carácter, señala, que éste también se curte en los ámbitos y relaciones privadas.

El programa de Harriet es claro: «Lo que necesitan las mujeres son derechos iguales, igual ad-

misión a todos los privilegios sociales... no una suerte de sacerdocio sentimental».

El texto de J.S. Mill, «La sujeción de las mujeres», publicado años después de la muerte de su esposa, continúa las reflexiones de ésta, partiendo de la idea de que el «bien general» sólo se alcanzará con la existencia de la «igualdad de los sexos». Mill hará una crítica a aquéllos que creen fielmente en la «costumbre» como tribunal de la verdad, una verdad, según él, aparente y artificial.

Dentro del análisis de las relaciones de poder, concluye Mill, son las concernientes a las de «hombre-mujer», en las que esta subordinación se radicaliza, y ello, porque aparte de la intimidación y el soborno se establece una dependencia del «sentimiento».

Amparado por la legalidad, el «matrimonio», al no reconocer derechos civiles a las mujeres, deja abierta la posibilidad de que el marido haga uso de su poder y aquél degenera en una «tiranía doméstica», en la que se da una «triste sucesión de baja tras baja hasta alcanzar límites pasmosos».

En sus escritos resulta determinante, no sólo la defensa de la emancipación de la mujer, sino el «desenmascaramiento» del «*status*» ligado al «sexo» que asigna la sociedad.

Sin embargo, Mill, de forma paradójica, aún estableciendo la igualdad en la pareja basada en la decisión libre de ambos, no logra superar la «ficción doméstica», al sostener que una mujer cuando va al matrimonio debe saber que se compromete con la crianza y la administración del hogar, pues trabajar fuera de casa supondría sobrecargarla de tareas.

Las corrientes feministas de la segunda mitad del siglo XX son deudoras de las reflexiones de los Mill. Si bien, ha sido el «feminismo liberal» el que ha denunciado que la participación de la mujer en el ámbito público le ha conferido un nuevo papel social, el de «*superwoman*», que le lleva a la frustración permanente, ya que, al tiempo, le exige una alta responsabilidad en el espacio privado.

Purificación Mármod Rodríguez

NICOLÁS, Juan A, - FRÁPOLLI, María J. (eds.): *Evaluando la modernidad. El legado cartesiano en el pensamiento actual*, Granada, Editorial Comares, 2001, 455 pp.

No siempre el lenguaje es fiel a lo que parece decir. Esta vez el lector sentirá, sin duda alguna, una excelente sensación si lo que busca es saber algo más de lo que significa «modernidad» en sentido amplio. La mirada crítica y minuciosamente atenta al devenir de la modernidad tiene lugar, además, desde una perspectiva privilegiada, a saber, aquélla que se configura originariamente con Descartes, «padre de la filosofía moderna». Más aún, los expertos que han asumido esta tarea no se limitan al trabajo de hormiguitas en torno a la obra de Descartes, al modo de los cartesianos en el aniversario de 1996; el impacto del legado cartesiano en la filosofía posterior, sobre todo en el pensamiento actual, constituye el empeño fundamental de esta original y arriesgada propuesta. «El sentido profundo de la revisión del cartesianismo —leemos al comienzo de la *Presentación*— tiene una doble faceta: por un lado atestigua el carácter decisivo que se concede al influjo de Descartes en nuestra cultura europea; por otro lado, señala el hecho no menos patente de la crisis del modelo teórico y social que de allí surgió». Se trata, pues, no sólo de precisar el sentido de la influencia cartesiana en la configuración de la modernidad, sino también de examinar ésta en el contexto de la crisis de la misma.

El conjunto de investigaciones que componen esta monografía —indispensable tanto para iniciarse como para profundizar en los problemas indicados— han sido desarrolladas «por profesores especializados en los respectivos temas y discutidos detalladamente uno por uno en el seno del Departamento de Filosofía de la Universidad de Granada» (p. xi). El libro se estructura en torno a tres grandes bloques temáticos: la metafísica cartesiana, la antropología y la onto-teología. En el primero, K. O. Apel analiza el paradigma cartesiano de filosofía primera desde la perspectiva de otro paradigma contemporáneo, a saber, la pragmática o semiótica trascendental de Peirce y Wittgenstein. Pero cuando se habla de crisis de la modernidad, casi todas las miradas confluyen en los pensadores que han efectuado la crítica más radical de la mo-

dernidad, Nietzsche y Heidegger; con el rigor y profundidad que le caracteriza, P. Cerezo expone la tesis crítica de este último a la metafísica cartesiana y moderna. J. A. Nicolás, con actitud reconstructiva, se ocupa de las posibles alternativas actuales a la crisis de la metafísica moderna: en el haber de su indudable aportación, anota una propuesta: «Entre las filosofías del logos (ilustradas) y las de la disolución del fundamento (hermenéuticas) aquéllas han esbozado un camino que urge recorrer» (p. 105).

Que Descartes sea un clásico a la hora de estudiar el problema antropológico se observa a la luz del conjunto de trabajos dedicados a evaluar, tanto en positivo como en negativo, la influencia cartesiana. En el libro se presentan agrupados en torno a dos líneas de investigación. Por una parte, los trabajos que estudian la constitución de la subjetividad y el problema de la identidad vinculado a él, bien desde una perspectiva individual o bien desde la dimensión de lo social; por otra, los que exploran los distintos componentes del ser humano, tales como la dimensión psicológica, la lingüística y la estética. Así, en el primer subconjunto de estudios antropológicos encontramos los siguientes: «Intuición y autoimplicación en el *cogito*» (A. Segura Naya), «A la sombra del yo. Afirmación de la identidad y olvido de la alteridad en la herencia cartesiana» (J. A. Pérez Tapias), «Cartesianismo y el problema del otro. La quinta *Meditación cartesiana* de Husserl (J. Nebreda), «Autorreflexión y autorrealización. El legado cartesiano en el debate actual sobre el sujeto» (L. Sáez). Tiene razón Pérez Tapias al observar que la genialidad de Descartes ha sido tal que seguimos muy próximos a él, incluso más de lo que quisiéramos, porque continuamos abordando los problemas de fondo desde la misma sensibilidad; señala al punto con lucidez la identidad vacía del 'yo epistémico' desde la perspectiva de la alteridad, así como las líneas de reconstrucción de ésta habida cuenta de la mala solución cartesiana: rescatar la 'otredad' de nuestro cuerpo, liberar el tiempo humano de las ataduras del tiempo teológico, pa-

sar del solipsismo a la conciencia responsable ante y por el otro. Tales serían las vías de una subjetividad reconstruida sobre las bases de la olvidada alteridad. En el segundo subconjunto de trabajos dedicados al estudio del problema antropológico, el lector puede elegir o leer complementariamente los siguientes: «El dualismo mente-cerebro desde la perspectiva neurocientífica» (A. Morales), «El 'cogito' y la autoridad de la primera persona» (M. J. Frápolli) «El hombre máquina cartesiano, una antropología esquizoide» (P. Gómez), «Mentalismo naturalizado en el estudio del lenguaje» (L. M. Peris) y «El expresionismo estético, una forma de idealismo» (J. García Leal).

De la fundamentación racional del saber, además de los trabajos ya mencionados en primer lugar, se ocupan los cuatro siguientes: «Descartes y el problema de la 'circulatio': ¿es el sistema cartesiano un sistema metafísico desarraigado» (R. Ávila), «Normatividad sin fundamento (o de como los epistemólogos pueden aceptar la herencia de Descartes sin pagar sus deudas» (J. Rodríguez Alcázar), «La idea de Dios en Descartes y sus implicaciones» (J. A. Estrada) y «Reconstrucción de la ontoteología cartesiana desde la perspectiva de la muerte de Dios» (J. M. Rubio). Como se puede observar, los títulos de los diferentes trabajos muestran que el problema de la fundamentación es abordado desde diferentes perspectivas: ontológica, epistemológica y teológica. ¿Existe *circulatio* al sostener, de un lado, la prioridad de la evidencia como criterio de verdad y, de otro, la necesidad de recurrir a Dios como

garantía de verdad? Al término del análisis de este problema, tal como se encuentra formulado en las Segundas Objeciones, y de las consecuencias históricas derivadas del desarrollo de una u otra tesis, concluye R. Ávila: «Después de Descartes, después de ese pensador que inicia la modernidad en la que todavía somos y estamos, la filosofía, en cuanto metafísica sigue teniendo el doble cometido de crítica y de instauración» (p. 350) o, de otro modo, le concierne asumir tanto el problema de la fundamentación como el problema del sentido. Es uno de los muchos puntos de luz de la presente monografía.

Se podrá alegar que se ha olvidado la aportación de Descartes a la metodología y a la filosofía de la ciencia. Se podrá argüir que, siendo el concepto de «subjetividad» muy posterior a la obra cartesiana, no se le puede exigir a Descartes todo el contenido semántico de lo que no es sino el resultado una construcción históricamente tardía que, sin embargo, con él comienza. Se podrá preguntar, tal vez, si hay un Descartes enmascarado en la obra escrita después de 1633. De lo que no cabe duda es de que las preguntas y problemas planteados y desarrollados en esta monografía conducen al lector al núcleo teórico, no sólo de lo que significa Descartes y el cartesianismo, sino también a las líneas de impacto en el desarrollo posterior en la cultura occidental, así como a las tensiones actuales del pensamiento donde cruje la modernidad.

Eduardo Bello

PAGDEN, Anthony: *La Ilustración y sus enemigos*. Edición, traducción e introducción de José María Hernández, Barcelona, Península, 2002, 138 pp.

«¿Qué es la Ilustración?» Cuando en 1783 el teólogo y educador Johann Friedrich Zöllner formuló esta pregunta a pie de página en su artículo «¿Es aconsejable, en lo sucesivo, dejar de sancionar por la religión el vínculo matrimonial?» en la revista *Berlinische Monatsschrift*, preocupado por la falta de moralidad que conllevaría una secularización de los valores cristianos, no hizo sino poner

de manifiesto un fenómeno que ya recorría Europa: *los ideales ilustrados estaban ocupando el vacío dejado por la Iglesia*.

Con contundencia Mendelsson y Kant publicarían ese mismo año una respuesta al pastor protestante. En ella dejaban claro que la Ilustración suponía una ruptura con el anquilosado orden anterior, y, a su vez, iniciaba un progreso intelectual

que tenía un carácter emancipador. Desde entonces se entiende la «Ilustración» como el movimiento cultural que ha dado origen a nuestro mundo.

En los siglos XIX y XX, tras los sucesivos diagnósticos de «crisis de la modernidad», la pregunta no ha dejado de formularse, sin perder vigor, desde los románticos hasta Adorno y Horkheimer, Habermas o Foucault. La filosofía parece escindida entre los que toman partido por lo «moderno» y quienes lo rechazan.

Anthony Pagden, profesor de Historia Moderna en The Johns Hopkins University, se formó en la universidad de Oxford en la época en que allí ejercían su magisterio Isaiah Berlin, Stuart Hampshire y Bernard Williams, y, posteriormente, fue profesor en Cambridge, durante más de quince años, vinculado a historiadores como Quentin Skinner y John Dunn. Es quizá por ello que sus obras no son estudios convencionales de Historia. Así, en *La caída del hombre natural* (1982), analiza cómo los teólogos españoles del siglo XVI hacían frente a los retos intelectuales que suponía el descubrimiento del Nuevo Mundo y del «otro», y en su anterior libro publicado en español, *Señores de todo el mundo* (1997), estudia los discursos ideológicos que fundamentaron los primeros imperialismos de España, Francia e Inglaterra, tras el descubrimiento de América.

Sus obras son siempre sugerentes. Pagden suma al rigor histórico una formación filosófica envidiable y una visión actual de los problemas de nuestro mundo que hunden sus raíces en el pasado. En la obra que comentamos esto se hace patente.

En ella, retoma la «cuestión ilustrada» para defenderla de sus actuales «enemigos»: el escepticismo postmoderno y, principalmente, el «comunitarismo», corriente política tan en boga en nuestra época, cuyas raíces se hallan en el movimiento romántico, y a la que Pagden califica como «tradicionalismo», incluyendo en ella pensadores tan dispares como Alisdair MacIntyre y Charles Taylor.

Pagden analiza la noción de «modernidad» que manejan postmodernos y tradicionalistas para mostrar su carácter sesgado, parcial. A partir de ahí, nos

ofrece una nueva interpretación, que incide en las fuentes clásicas de los filósofos de los siglos XVII y XVIII. Lo que nos ofrece Pagden es una nueva «narrativa» sobre lo «moderno». MacIntyre y Taylor interpretaban este fenómeno desde los «sistemas egoístas» de los autores del siglo XVII, de ahí su balance negativo. Sin embargo, como señala Pagden, los ilustrados, a diferencia de autores como Descartes, Grocio, Hobbes o Locke, ofrecían una imagen de la «naturaleza humana», que no podía reducirse a mero «psicologismo» o «mecanicismo», sino que requería una descripción de mayor complejidad.

Si el siglo XVII, desde los parámetros señalados, estuvo dominado por un «egoísmo moral», que fundaba el «estado de naturaleza» de la teoría política, un sistema que daba prioridad a la maximización del placer y la minimización del dolor, una doctrina, al fin y al cabo, «epicúrea» (como afirmaba Pufendorf contra Hobbes), el Siglo de las Luces estará dominado por el «estoicismo». Tal es la tesis de Pagden.

Pues, según esta corriente de pensamiento el ser humano vive en unión con el resto de la naturaleza y sus congéneres. Tal es lo que se expresa en el concepto de «*oikeiosis*», sentimiento éste de compañerismo, de vínculo con el otro, de «simpatía».

Fue la bandera del «estoicismo» la que enarbolaron los ilustrados frente a los pensadores anteriores, como bien documenta el autor. En primer lugar, el «sujeto» ya no se disocia, como en Descartes, en una parte interna y otra externa, sino que aparece como una unidad vinculada a la totalidad de la naturaleza. Por otro lado, y derivado de lo anterior, existe en los seres humanos una natural disposición altruista, un reconocimiento afectivo de los demás, como se expresa en los conceptos de benevolencia (Pufendorf), sentido moral (Shaftesbury), piedad (Rousseau), simpatía (Hume y A. Smith), etc., que prima sobre los intereses egoístas y que configurará los principios de la «justicia».

Esta idea de «naturaleza humana», en el ámbito de la política, será el fundamento de una futura «cosmópolis». En base a un código universal inscrito en la «ley», el «lenguaje» (entendido como

necesidad de comunicación), la «diversidad de costumbres» (como maneras de hacer frente al medio), o el «comercio» (forma de intercambio que procura una relación social), pensadores como Vico, Wolff y, principalmente Kant fueron artífices de un «*ius cosmopolitanum*», que vinculaba a toda la humanidad.

Frente a este «universalismo» ha ido creciendo en paralelo, ya desde Herder, aquel discípulo de Kant, un pensamiento que niega la existencia de una «naturaleza humana» común, incidiendo en la idea de diferenciación de culturas, lo que implica diferencia e inconmensurabilidad de emociones y deseos. Este «tradicionalismo», según Pagden, parte de un «equivoco histórico» a la hora de interpretar la «modernidad», como hemos visto, pues los ilustrados creían en un vínculo emocio-

nal entre los seres humanos, capaz de asumir y respetar las particularidades culturales, y que daba carta de presencia a unos derechos fundamentales por encima de las arbitrariedades de déspotas y fanáticos.

Lo terrible es que los argumentos en post de la civilización de los ilustrados, como ocurriera antes con los teólogos españoles, estudiados por Pagden, de la Escuela de Salamanca, fueran utilizados no para facilitar una comprensión intercultural, sino para crear una ideología imperialista a manos de gobiernos que dominaban o exterminaban a los pueblos. Al lado del pensamiento ilustrado creció una siniestra sombra, ¿no será ésta acaso su peor «enemigo»?

Antonio José Cano López

SEVILLA FERNÁNDEZ, José M. y BARRIOS CASARES, Manuel (eds.), *Metáfora y discurso filosófico*, Madrid, Tecnos, 2000, 240 páginas.

Parafraseando con cierta libertad a Borges, se podría decir que quizá la historia de la filosofía es la historia de las distintas entonaciones de algunas metáforas. Ésta es, al menos, una de las muchas y muy sugerentes impresiones que se desprenden de la lectura de los ocho ensayos reunidos en este volumen colectivo sobre *Metáfora y discurso filosófico* coordinado por José Manuel Sevilla y Manuel Barrios, profesores de filosofía de la Universidad de Sevilla. En el buen entendido de que con esa interpretación no se trataría en ningún caso de renunciar, como alguno se habrá maliciado ya en estos tiempos de omnímoda sospecha, a la tradicional voluntad filosófica de verdad para quedarse con la mera condición ficticia de todo esto, ni mucho menos de conformarse con un sucedáneo *debilitado* de la misma, toda vez que, como ya supiera advertir Nietzsche, tampoco queda mundo de las apariencias cuando se prescindir del mundo verdadero. Antes bien, la tarea que aquí se le encomienda a la filosofía futura consistiría en reconocer de una vez por todas, sin remordimientos, mala conciencia, ni titubeos, la necesidad de adecuarse a la humilde medida de lo humano, con lo que ello comporta de renuncia a los dictados de

cierta forma de racionalidad que modernamente ha revelado su faceta más atroz.

Y es que, en efecto, durante decenios la filosofía se pensó a sí misma como un arduo trabajo lógico-conceptual, donde la más mínima veleidad estilística o expresiva a lo sumo se toleraba, con gesto benevolente, como recurso decorativo u ornamental, pero nunca como vía legítima de acceso a la verdad codiciada. Así, de hecho, se explicaba el nacimiento de la filosofía como el paso del mito al *lógos*, escamoteándole a este último término el vínculo indiscernible que sellaba entre palabra y razón; y, más en concreto, así se justificaba la supervivencia de un resto de narración mítica en la escritura platónica, paradigma de filosofía *estRICTA* irreconciliable con el mito. De un tiempo a esta parte, sin embargo, son cada vez más los pensadores que se afanan en revalidar el estatuto metafórico del lenguaje filosófico, procurando hilar fino en la determinación de la medida en que lo retórico es también epistémico. Una reivindicación de la metáfora que, como decimos, ya no puede permitirse ser ingenua, a sabiendas de la frecuencia con la que, en las últimas décadas, ésa ha

sido la espita que más de uno ha aprovechado para aliviarse de la grave responsabilidad de pensar. Pero que no por eso deja de insistir, con Hans Blumenberg, en esa ductilidad que convierte a la metáfora en un instrumento privilegiado para el acceso del hombre a la realidad, siempre precario y diferido en virtud de la finitud e indigencia características de lo humano.

Entre los pensadores contemporáneos que con más ahínco se han distinguido en la reclamación juiciosa de la preeminencia del lenguaje metafórico en la filosofía destaca Ernesto Grassi (Milán, 1902-1991), el discípulo de Heidegger que peor encajó la sumarísima condena del humanismo dictada por el maestro. Suyo es el primer ensayo incluido en el volumen, significativamente titulado «¿Preeminencia del lenguaje racional o del lenguaje metafórico? La tradición humanista». A juicio de Grassi, no se le hace justicia a la fértil tradición del humanismo con una comprensión parcial de la misma, que carga las tintas sobre su innegable componente metafísica, al tiempo que margina, si no ignora, su característica más peculiar: el reconocimiento del papel fundador de la palabra poética en la historia del hombre como hombre. Peculiaridad que aflora en la obra de clásicos italianos como Dante, Salutati o Landino, y que a su vez Emilio Hidalgo-Serna, en clara sintonía con su maestro Grassi, acierta a rastrear en la obra del humanista español Juan Luis Vives («Necesidad y preeminencia de la metáfora. El filosofar retórico de Juan Luis Vives»). Por su parte, Massimo Marassi rinde un merecido homenaje a Grassi en su artículo («La unidad de *res* y *verbum*: metamorfosis y metáfora»), conectando sus consideraciones, más allá del lugar clásico del humanismo, con la elaboración contemporánea de una metaforología que ocupe el lugar liberado por la extinta metafísica.

En «El libro, el laberinto, la fábrica del mundo. Metáforas epistemológicas de la Nueva Ciencia de Galileo», Andrea Battistini da un paso más y no duda en sacar conclusiones provechosas para el discurso filosófico de la presencia recurrente de ciertas metáforas en un ámbito aparentemente tan poco proclive a frivolidades retóricas como la cien-

cia. En ese sentido, como argumenta Battistini, el valor de la consideración libresca, laberíntica o fabril del mundo iría más allá del bello decir, para constituirse en auténtica guía metodológica de la investigación científica. A continuación, Manuel Barrios Casares («El signo indescifrado. Apunte sobre metáfora y traslación del tiempo en Hölderlin») propone una relectura de la historia del idealismo alemán a partir de la indisimulable vocación filosófica de la poesía de Hölderlin, que revisa su habitual presentación dialéctica y progresiva en virtud de su comprensión de la metáfora como la forma característica de habitar un mundo vaciado de dioses.

En su extensa contribución, titulada «El filósofo es un *decidor*. En torno al decir metafórico y el pensar etimológico de Ortega y Gasset (y su genealogía viquiana)», José M. Sevilla desarrolla sus reflexiones sobre el papel fundamental que para una consideración problemática de la razón contemporánea comporta el establecimiento crítico de los límites de la decibilidad, a partir de los indicios sobre el particular que pueden rastrearse en las obras de Ortega y Vico. Giuseppe Patella, por su parte, reclama en «Filosofía en forma. Escritura, estilo y metáfora en filosofía», bajo la advocación de Platón, Kierkegaard y Nietzsche, la importancia de la forma significativa en una disciplina como la filosofía, secularmente volcada en la dilucidación de contenidos de verdad. Y, por último, Marcel Danesi aprovecha en «La metáfora y la formación de los conceptos abstractos» el fértil instrumental analítico de la semiótica para subrayar el papel que juegan las imágenes en la gestación de los conceptos filosóficos, más allá de la impostada diferencia entre concreción y abstracción.

Todo lo cual convierte *Metáfora y discurso filosófico* en excelente piedra de toque de la discusión contemporánea en torno a la originaria naturaleza retórica del discurso filosófico. Un repertorio variado y polifónico, fiel en su plasticidad al carácter proteico y multiforme de la metáfora.

Javier Rodríguez Fernández