

RESEÑAS

ADORNO, T. W.: *Dialéctica negativa*, en *Obra completa*, vol. 6 (*Dialéctica negativa, La jerga de la autenticidad*). Madrid, Akal, 2005.

La presentación de una reseña de la *Dialéctica negativa* de Theodor Adorno se enfrenta con el escollo de que, quizás más que con respecto a cualquier otro pensador, respecto al frankfurtiano «el resumen de lo esencial falsea la esencia» (p. 41), no respeta lo que la obra de Adorno y su particular escritura son, dañando gravemente la forma en que las distintas reflexiones son presentadas.

La reflexión sobre el concepto y sobre las limitaciones del pensamiento para, armada con este instrumento, aprehender la cosa a la que refiere, constituyen el núcleo central de la *Dialéctica negativa*. El intento de Adorno en ella sería superar la presentación hegeliana del concepto como la esencia de la cosa. Frente a la paradójica absorción de esta esencia cosal por el concepto y de todo lo real en la sublimación del espíritu, Adorno señala la importancia de lo negativo, de aquello de la cosa que la acción del pensamiento sobre ella deja impotentemente como excedente.

Para Adorno esta negatividad que el pensamiento no logra derrotar ni reducir a concepto frustra el intento hegeliano de superación de la tensión dialéctica. La negatividad presente en la cosa no es superada por ninguna construcción positiva del pensamiento. La diferencia o «línea de demarcación» entre ambas dialécticas (la hegeliana y la dialéctica negativa de Adorno), la marca «más bien la intención» (p. 143). Como hijo de su época, Hegel se ve obligado a poner fin al dinamismo constitutivo de realidad y pensamiento que previamente ha señalado, se siente obligado a dar razón de este dinamismo que primero describe y luego justifica mediante los conceptos que suponen la culminación de su especulación filosófica y cierran su sistema.

El que en una construcción conceptual se pueda encajar todo lo real dándole un sentido es categóricamente desmentido por Adorno. La reconciliación de pensamiento y realidad a la que

el sujeto aspira, no puede ser alcanzada por decreto en la especulación. Esto es particularmente hiriente, cuando como en el caso de Hegel, se decreta el triunfo de la razón en medio de una realidad y de una sociedad en la que la sinrazón y la injusticia prevalecen. El optimismo del sistema hegeliano sería para Adorno encubridor de la coacción reinante en la sociedad, ideología a denunciar por una filosofía dialéctica reconsiderada que mira al pasado reconociendo su herencia, al mismo tiempo que, agudamente, pide cuentas de las deudas transmitidas.

El hecho de que la identificación entre cosas y conceptos sea algo inherente al funcionamiento del pensamiento humano juega en nuestra contra dadas las limitaciones con que nos encontramos en el uso del concepto y que señalamos antes, si la filosofía no es capaz de una reflexión sobre su instrumento (el concepto), sobre la cosa y sobre la relación entre ambas. Aunque paradójico a primera vista, la posibilidad de la utopía, de una reconciliación que no sea una farsa mísera, vive en «el empeño de llegar más allá del concepto por medio del concepto» (p. 26). Cualquier intento de superación de las limitaciones del concepto, será posible sólo mediante los conceptos mismos, con los que el pensamiento deberá dar cuenta tanto del material sobre el que trabaja como de su propio contexto y condiciones de uso. Ésta es la tarea de futuro del método dialéctico desarrollado por Adorno, para quien «en el reproche de que la cosa no es idéntica a su concepto vive también el anhelo de éste de que pueda llegar a serlo» (p. 145).

El empeño liberador se traduce, sin embargo, en el alejamiento de la voluntad de construcción de un sistema, siendo concebida la dialéctica adorniana más bien como «un conjunto de análisis de modelos» (p. 38) de los que tras su sometimiento a crítica la dialéctica negativa extrae su fuerza. Como apuntábamos al comienzo de esta reseña, tam-

bién la forma en la que los pensamientos de Adorno aparecen sobre el papel se ve afectada por su voluntad antisistemática. Siguiendo el modo de trabajo de su amigo Benjamin¹, los distintos temas y discusiones son una y otra vez reprendidos a lo largo de la obra, sin dar nunca una explicación por acabada, sin dar descanso al lector, que en una primera aproximación a esta obra puede sentirse frustrado por la falta de correspondencia entre los epígrafes y el texto para cuya lectura deberían servir de guía. En lugar de un sistema de conceptos ordenados jerárquicamente, Adorno sitúa en torno a cada una de las realidades estudiadas una constelación de conceptos, «esperando que salte a la manera de las cerraduras de las cajas fuertes sofisticadas: no únicamente con una sola llave o un solo número, sino con una combinación de números» (p. 158). La proliferación de estudios multidisciplinarios en las últimas décadas sería ejemplo vivo de la validez de esta propuesta.

Con los elementos señalados da cuenta Adorno de la tensión dialéctica entre concepto y cosa, poniéndola en estrecha relación con la existente entre sujeto y objeto. Entre ambos existe una relación de fundación y de mediación mutua, de tal forma que si sólo la fuerza especulativa del sujeto es la que hace que la realidad se divida en objetos, el individuo sólo desarrolla esa fuerza especulativa que lo define como sujeto por la acción sobre él «de esa

objetividad preordenada al individuo y a la consciencia de éste» que es «la unidad de la sociedad totalmente socializada» (p. 290). La insistencia en el papel de la sociedad como constituyente del sujeto es otro de los rasgos que definen el pensamiento de Adorno, autor de investigaciones clave en el desarrollo de la sociología en el siglo XX. Una concepción en la que el sujeto aparece como constituido desde fuera por lo objetual, niega la posibilidad de un sujeto trascendental concebido a la manera kantiana, idea en torno a la que Adorno polemiza a lo largo de la obra.

Junto a estos elementos es también digno de mención el análisis adorniano de la ontología fundamental heideggeriana, destacando en mi opinión más que los argumentos filosóficos que Adorno emplea en su crítica (tomados de otros como el autor señala²), la crítica socio-política a esa necesidad ontológica de la que la filosofía de Heidegger se alimentó, dando piedras donde se exigía pan, dando ideología consoladora donde sólo una razón capaz de reflexión sobre y contra sí misma, protagonista de una «Ilustración progresiva» (p. 250) y fundamento de una praxis transformadora, podía encontrar solución a los problemas más agudos de los que esa necesidad ontológica era síntoma.

José Luis Egío

AMORÓS, Celia y MIGUEL, Ana de (eds.): *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*. Madrid, Minerva Ediciones, 2005, 3 vols.

Para la mayoría de los historiadores de la Filosofía, el feminismo no existe, como comprobamos al ojear sus distintos manuales. No obstante, la teoría feminista es un movimiento social con base teórica y praxis reivindicativa, importante para entender por qué más de la mitad de la Humanidad tiene las dificultades que tiene para ser considerado como un ser humano con los derechos inherentes a éste. En consecuencia, esta obra coordinada por Celia Amorós y Ana de Mi-

guel nos muestra una valiosa y diferente perspectiva de la Historia del Pensamiento en los últimos tres siglos: la lucha contra la opresión de la mujer.

El libro se estructura en tres volúmenes, siguiendo una secuencia histórica.

El primero de ellos se inicia con una extensa Introducción a cargo de Celia Amorós y Ana de Miguel, y nos da una amplia panorámica del recorrido histórico que sigue la crítica contra la discrimina-

1 Ver especialmente la *Introducción a El origen del drama barroco alemán*, Madrid, Taurus, 1990.

2 Especialmente HEINZ HAAG, Karl: *Kritik der neueren Ontologie*, Stuttgart, 1960.

ción sexual; el resto de los apartados alude a las relaciones del feminismo con otros movimientos intelectuales y sociales relevantes: pensamiento ilustrado, utilitarismo, humanismo ilustrado-liberal, socialismo y existencialismo. La excepción aquí la supone el apartado cinco, dedicado al sufragismo, un movimiento propiamente feminista. El primer volumen se cierra con Simone de Beauvoir, referente teórico de lo que luego se llamó «segunda ola» del feminismo.

En el segundo volumen los artículos se centran en esa segunda ola, que comprende los movimientos desarrollados entre los años 50 y 70 del siglo XX: los feminismos liberal, radical, socialista nacido de la «Nueva Izquierda», cultural y de la diferencia sexual, y teoría de las mujeres como clase social; por otra parte, en el último apartado se cuestiona la posibilidad de una unión entre feminismo y posmodernidad.

Y en el tercer volumen los artículos tienen en común su tratamiento de lo que las editoras de esta obra, C. Amorós y A. de Miguel, llaman la «tercera ola» del feminismo, que comprende desde la década de los 80 hasta nuestros días: los debates sobre el género, el feminismo de Nancy Fraser, el ecofeminismo, el feminismo poscolonial, y la relación entre feminismo y globalización, tratándose también la relación con el multiculturalismo.

En la Introducción, las editoras nos presenta la Ilustración como punto de partida del feminismo y se nos habla de las dos «olas» (más tarde se habla de una tercera ola) que constituyen este movimiento intelectual, histórico y social. Una de las conclusiones de esta Introducción es el rechazo del feminismo de la diferencia sexual, dado que sus tesis podían ser utilizadas para justificar la discriminación sexual en base a esa misma diferencia sexual.

La Ilustración, además de significar un nuevo comienzo para las mujeres, supone también el inicio de una historia paralela, la de las «alianzas ruinosas» con los hombres; allí donde las mujeres pactaron con los hombres para defender sus derechos, allí fueron traicionadas éstas, y la Ilustración sólo fue el principio. Los masones, nos contará La calzada, sólo querrán ser los «nuevos confesores»

de la mujer, y a excepción de Stuart Mill y otros varones con sentido común, las mujeres siempre estuvieron solas; da fe de ello, entre otras, A. Milyares, al aludir a la Decimocuarta Enmienda a la Constitución Americana, que prohibía expresamente el voto a las mujeres.

Mill luchó contra la idea de la diferencia y de la complementariedad de sexos, consciente de que ésta funcionaba como base de la desigualdad sexual, lo cual le distinguiría de las feministas de la «diferencia sexual», partidarias de las diferencias entre sexos y, por tanto, de crear un nuevo discurso, un discurso femenino, a salvo de la influencia del masculino.

Lo que en el siglo XVIII fue feminismo ilustrado, en el siglo XIX fue sufragismo y feminismo de clases, donde se pedía, ante todo, derecho al voto y mejoras en el plano social y económico. El derecho al voto tardó en llegar, y la unión del feminismo con el socialismo supuso un «matrimonio mal avenido», como diría Heidi Hartmann, pues siempre se dio una subordinación de la causa femenina a la causa socialista.

En el siglo XX, sólo a mediados del mismo, y de la mano de S. de Beauvoir, el feminismo volvió a cargar las tintas contra el patriarcado. Beauvoir calificó a la mujer como el Otro, el esclavo que se reconoce a través de su relación con el varón. El neofeminismo de los 70 y la tercera ola suponen la constatación de la afirmación de Beauvoir: «No se nace mujer, se hace». Este contexto permitirá reforzar, entre otras, la idea de la existencia y desarrollo de una cultura femenina propia.

El feminismo del siglo XX mostrará distintas caras, a veces contrapuestas, como pasa en cualquier colectivo humano y movimiento social. Así, se hablará de feminismo liberal (A. J. Perona), radical (A. H. Puleo), socialista (C. Molina Petit), cultural (R. Osborne), de la «diferencia sexual» (L. Posada Kubissa), etc. También se aludirá a los principales referentes del feminismo contemporáneo: S. Firestone, B. Friedan y K. Millet.

Sin desmerecer las demás tomas de posición feministas, resulta muy interesante el artículo sobre el feminismo radical por parte de K. Barry. Esta teoría feminista, cuya pensadora más significativa es Firestone, ve la dominación masculina a partir de

lo específicamente femenino: la sexualidad y la reproducción; la mujer es su cuerpo sexuado, mientras el hombre es lo que hace en el mundo. También hay una denuncia de la prostitución como explotación sexual. Temas todavía candentes, sin duda alguna.

Problemas recurrentes de este tercer siglo de feminismo, el siglo XX, serán la doble jornada laboral y la superwoman, la pervivencia del patriarcado, la vuelta al marxismo como marco teórico válido (o casi) frente al capitalismo, la unión capitalismo —patriarcado, etc.; y en torno a estos temas, disputas entre los propios feministas, positivas en su mayoría, pues en última instancia las llevan a tener conciencia de su heterogeneidad, es decir, de la insuficiencia del género para definir las a todas ellas. Los debates acerca de esta cuestión los recogerá Oliva Portolés, donde la principal conclusión que extrae esta autora se resume en la imposibilidad de renunciar al género como categoría de análisis, así como la pertinencia de asumir este concepto de forma no acrítica.

Es Nancy Fraser, según la visión que nos da Ramón del Castillo, un buen ejemplo de la equivocación que supone pensar a la mujer sólo desde el género, y no también analizando su etnia, clase social y orientación sexual. En todo caso, Fraser reconocerá que la similitud de temas y de vocabulario evita que el feminismo sea un movimiento imposible de articular desde sus distintas visiones de la realidad.

La raza, como observa el feminismo postcolonial (tema tratado por M. L. Femenías), es un problema a resolver, en cuanto supone un rasgo discriminatorio más para las mujeres no blancas, incluso dentro del feminismo, acusando a éste de etnocéntrico, de expresar sólo la visión de la mujer blanca occidental. Sophie Besis será el ejemplo de feminista crítica con ese etnocentrismo que nos

expone Celia Amorós al tratar la relación entre feminismo y multiculturalismo.

La polivalencia del feminismo, su capacidad de estar presente en toda situación relevante para el ser humano, lo lleva a dar a luz al ecofeminismo o a cuestionar el fenómeno de la globalización, por poner ejemplos de los últimos treinta años. Tampoco se dejará de dialogar con distintos pensadores varones (Habermas, Foucault y Rorty, por ejemplo), ni con movimientos contemporáneos como la posmodernidad, pese a la dificultad de asumir este marco teórico para el feminismo, dadas las estrategias teóricas de ambos.

La globalización, que aparece en los tres últimos artículos de esta obra (a cargo de Rosa Cobo, y de Celia Amorós los dos últimos), es objeto de grandes críticas, así como el «paradigma informalista» que predomina en ella, porque es un «mundo de ganadores y perdedores» (palabras del sociólogo Manuel Castells), donde las mujeres son «perdedores» por sufrir con mayor intensidad la desregulación laboral, además de ser su trabajo generizado, considerado secundario y, por ello, peor pagado.

Las mujeres, dentro de los movimientos anti-globalización, pueden unificar a todos los movimientos heterogéneos desde su pertenencia a los distintos grupos sociales y promover, por consiguiente, uniones intergenéricas e interraciales, pero siempre intentando evitar las «alianzas ruinosas», como dice Celia Amorós.

Como vemos, el feminismo no ha perdido su actualidad y relevancia desde que nació, y, salvo catástrofe mayúscula o logro de la sociedad paritaria deseada, este movimiento social continuará agrandando su bagaje teórico mientras el mensaje de la Ilustración no se convierta en realidad: Libertad, Igualdad y Fraternidad.

Antonio Javier García Alcaraz
Universidad de Murcia

BELLO REGUERA, Gabriel: *El valor de los otros. Más allá de la violencia intercultural*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2006, 206 pp.

El presente libro, escrito por Gabriel Bello Reguera, Catedrático de Ética y Filosofía Política, se une al aluvión de escritos que han proliferado en los últimos tiempos (con mayor o menor fortuna) en torno al tema del multiculturalismo y las políticas del reconocimiento. No obstante, creemos que no se limita a ser uno más en tanto que aporta al debate multicultural una excelente articulación de la antropología normativa implícita en ciertas prácticas, valoraciones e incluso políticas referentes a las relaciones interculturales y de la violencia excluyente que de ellas se deriva. El libro se estructura en una introducción y cinco capítulos. Comenzaremos por decir que, a nuestro juicio, la introducción no le hace justicia al resto del escrito lo cual no es tanto una crítica negativa de la misma cuanto positiva del conjunto de la obra. En la intención de explicitar, en dicha introducción, el nexa que une cada uno de los ensayos que forman parte de la obra así como de realizar una síntesis de los mismos, el autor peca de cierto «conceptualismo» resultando, en ocasiones, complicado seguir el hilo argumental. Ahora bien, esta no es, ni mucho menos, la tónica general del escrito el cual resulta de fácil y ágil lectura (siendo de agradecer los continuos ejemplos referidos a nuestra realidad (inter)cultural) no mermando con ello su rigor filosófico. A pesar de todo, la introducción logra (con o sin intención) despertar nuestra curiosidad filosófica al presentar las filosofías de Derrida, Levinas y Taylor bajo un enfoque común así como proponer a los dos primeros como la respuesta a las insuficiencias de la obra del filósofo canadiense. Sin lugar a dudas, un buen estímulo para continuar leyendo.

El punto de partida del primer capítulo, titulado «El pañuelo inmigrante y la política de la identidad», no podría ser más pertinente. Se toma como referente una realidad, en este caso la polémica planteada en diversos países europeos en torno a la prohibición de llevar el pañuelo musulmán en ciertos ámbitos de la esfera pública (como la escuela) basándose en la laicidad de los mismos. A partir de ella se intenta reconstruir, mediante un análisis se-

miótico desde la perspectiva pragmática (es decir, un análisis que ve el pañuelo como un signo a interpretar que provoca determinados efectos performativos), no sólo el significado histórico del mismo y cómo éste contribuye a la formación de la identidad de sus portadoras, sino también las políticas a las que dicha situación han dado lugar, políticas que provocan la discriminación del otro, del diferente, en nombre, paradójicamente, de la no discriminación, de la igualdad ante la ley, de la neutralidad y la imparcialidad.

Precisamente la lucha contra la política liberal, ciega a las diferencias, es uno de los caballos de batalla del filósofo canadiense Charles Taylor, objeto del segundo de los capítulos titulado «Política del valor intercultural» el cual constituye, junto con el tercero, el eje central en torno al cual se vertebra todo el escrito. A partir de la ya famosa y polémica afirmación tayloriana «todas las culturas poseen el mismo valor», nuestro autor procede, mediante un método, que él denomina arqueológico, a desenterrar las diferentes capas que se hallan implícitas en dicha afirmación, llegando a una suerte de arqueología del valor tayloriano. La teoría multiculturalista tayloriana ha sido objeto de numerosas críticas, entre las que se destaca la del politólogo italiano Giovanni Sartori para quien el multiculturalismo defendido por Taylor comporta una amenaza a nuestra pluralidad democrática ya que su defensa radical de la diversidad conlleva la fragmentación social, imposibilitando la convivencia pacífica en el ámbito de cualquier comunidad. A la vez sostiene que la defensa del mismo valor de todas las culturas nos aboca a una suerte de relativismo absoluto: «Si todo vale, entonces nada vale».

La primera parte del tercer capítulo, «Más allá del binarismo axiológico y del totalitarismo moral», se centra precisamente en la radical divergencia que separa a dichos autores. Así, parece que el principal punto de discordancia se refiere a la estructura axiológica que organiza sus respectivos discursos. Mientras que el de Sartori, como podemos observar en las anteriores afirmaciones, gira

en torno al binarismo axiológico y el totalitarismo moral, Taylor, al hacer suyo el postulado del multiculturalismo y de la igualdad de valor de todas las culturas, deconstruye no sólo el binarismo que traza una frontera entre nuestra cultura y las demás sino que también elimina el totalitarismo moral que considera a la nuestra suma del bien y del valor. A partir de dicha voluntad deconstructiva se desarrolla, en la segunda parte del presente capítulo, lo que, a nuestro juicio constituye, junto con la magnífica conceptualización de la arqueología del valor tayloriana, el elemento más novedoso de la presente obra. Se trata del intento de desplazar a Taylor desde la filosofía política liberal y su antropología normativa hacia la tradición hermenéutica y fenomenológica de la mano de Derrida y de la ética de la alteridad de Levinas. Para el profesor Bello, los tres filósofos convergen en su revaloración de la diferencia y de la alteridad como categorías filosóficas, alejándolas de la connotación peyorativa que le había impuesto la filosofía clásica. Además, sus respectivos intentos de incluir a los excluidos convergen en una deconstrucción de la política liberal de inclusión y exclusión. Ahora

bien, nuestro autor sostiene que tanto Derrida como Levinas van un poco más allá de Taylor en tanto que desplazan a la identidad del centro del discurso filosófico colocando en su lugar a la diferencia y la alteridad, las cuales nos abren a un espacio discursivo intercultural (que no al estudio cultural comparativo del otro al que nos abocaba Taylor) en el que se ve al interlocutor como completamente otro, como alteridad, como absoluta vulnerabilidad. Dicha relación de interlocución es asimétrica por lo que la actitud del yo ya no puede ser la del reconocimiento en el sentido tayloriano (reconocer al otro como igual y como diferente) sino, precisamente, la de la responsabilidad para con su vulnerabilidad. De ahí el título del último capítulo. La responsabilidad del yo ha de hacer frente no sólo a la vulnerabilidad del otro que se deriva de la violencia cultural sino, yendo más allá de ella (tal como reza el título del libro), a la vulnerabilidad que se sigue de la violencia económica. Así pues, reconocimiento sí, pero de la mano de una justa distribución. Un buen final.

Yolimar Mendoza Méndez

BENSOUSSAN, Georges: *Historia de la Shoah*. Traducción de Juan Carlos Moreno Romo. Barcelona, Anthropos, 2005, 142 pp.

Un libro que todos deben leer. Una historia que todo ser humano tiene que saber. Es preciso mirarse en el espejo de lo que significa inhumanidad, si queremos cuidar lo que hay de *humanidad* en los seres humanos. La historia de esta trágica y desgarradora muestra del horror no ha tenido lugar en tiempos y espacios lejanos sino en el corazón de Europa, en tiempos que afectan, por la cercanía, a nuestro presente. «Entre 1939 y 1945 la Alemania nazi, secundada por numerosas complicidades, asesinó entre 5 y 6 millones de judíos europeos ante el silencio casi completo del mundo. [...] De ‘masacres’ a ‘holocausto’, y de ‘holocausto’ a ‘genocidio’, esta realidad ha encontrado finalmente su asiento en la palabra *shoah* (tempestad, destrucción, desolación)», nos dice el autor en la Introducción. ¿Cómo, por qué ha sucedido este hecho terroríficamente trágico y cruel? Para responder a

esta pregunta, Bensoussan no sólo describe un hecho que sobrecoge el alma, sino que propone una interpretación. Lo describe aportando datos documentados: fechas, nombres de personas y lugares, número de víctimas y formas de asesinato. La interpretación penetra en las entrañas de lo que llamamos *civilización, humanidad*.

Por una parte, el cristianismo proporciona a la modernidad un modelo de rechazo, sobre todo desde la época de las Cruzadas. Por otra, en el siglo XIX el judaísmo europeo se ve atrapado por una contradicción esencial: de un lado, la emancipación ilustrada que comenzó en Francia en 1791 lo integra a la cultura nacional; de otro, la construcción de la «nación» se lleva a cabo frecuentemente con el precio de su exclusión. A finales de siglo, el antisemitismo religioso no sólo se refuerza con el antisemitismo laico, sino sobre todo con la deri-

va racista del darwinismo social. «La llamada al salvador y a la raza que regenerarán a la nación dan cuenta del enorme éxito de *La France juive* de Drumont en 1886 como de la audiencia encontrada por el alemán Treitschke en 1879, cuya lapidaria fórmula será retomada por los nazis: «¡Los judíos son nuestra desgracia!» (p. 12). A comienzos del siglo XX, la herencia de las Luces y su teoría de los derechos se reduce a mera ficción ante la irrupción, al amparo del colonialismo y del imperialismo, de la teoría —mejor, ideología— de la selección natural o supervivencia del más fuerte con implicación de violencia. La lógica de la selección, que se impone como cultura «científica», llega a distinguir —Galton, Pearson, por ejemplo— entre eugenismo positivo (mejorar la especie humana) y eugenismo negativo (restringir el derecho a la procreación y a la vida a una parte de ésta). «En realidad, una misma lógica de selección guía esas dos tendencias y llega en el siglo XX a cuestionar, para una parte de la humanidad, el estatuto mismo de ser humano» (p. 14). El viejo antijudaísmo cristiano convive con el antisemitismo laico. Pero mientras el rechazo religioso discrimina, proscribire, aunque busca convertir a los judíos, el rechazo «científico» los excluye radicalmente. Los criminales nazis asimilaron y desarrollaron fácilmente esta cultura «científica». De modo particular, para la construcción de la nación alemana, desde Jena (1808) sobre todo, el judío es la figura negativa de la identidad colectiva.

Tras el fracaso de 1918, renacen con fuerza el nacionalismo y el antisemitismo. Son dos de las piedras angulares del Partido Nacional-Socialista fundado por Hitler en 1921, recuperado el fondo ideológico conservador anterior a la Guerra. El discurso antisemita se radicaliza en *Mein Kampf* (1925), con el fin de reconstruir el nacionalismo fracasado. El nazismo totalitario no sólo logra, desde 1933, la unificación de todas las administraciones públicas, sino que cuenta con instrumentos eficaces de control y sometimiento, tales como la policía política (*Gestapo*), la adhesión de las Iglesias protestante y católica, la «depuración» de la enseñanza y un sistema centralizado de propaganda política y cultural. Más aún: la dictadura absoluta de Hitler se apoya en el terror efectivo y

amenazador, puesto que desde 1933 utiliza ya tres campos de concentración.

Ahora bien, antes de que el exterminio de los judíos se produzca masivamente en los campos, Hitler ordena una serie de políticas encaminadas a potenciar el nacionalismo ario: «En 1933, la igualdad legal de los judíos en tanto que ciudadanos es abrogada. Los judíos son expulsados de las funciones públicas y de la vida cultural, y numerosas profesiones (en particular las liberales) se les prohíben progresivamente. Es la «muerte cívica». En 1935, segunda etapa, las leyes de Nuremberg separan *físicamente* a los judíos de los otros alemanes: ésta es la «muerte política». En 1938 en fin, una serie de medidas de orden económico rematan la marginalización y el empobrecimiento: es la «muerte económica» (p. 28). En un contexto ampliamente xenófobo, la conferencia de Evián (julio de 1938) resuelve con la indiferencia el problema de los refugiados, acentuado tras la *Noche de los cristales rotos* (9 de noviembre) en Alemania y Austria. Pese a la indignación suscitada en Europa, la política de expulsión confiada a Eichmann y a Göring no sólo deja sin resolver el problema migratorio, sino que constituye el anticipo de la «Solución final», es decir, la muerte física..

Para los nazis, la Guerra (1939-1945) es la gran ocasión de resolver de una vez por todas la «cuestión judía», como elemento indispensable tanto de la idea pangermanista como de la política de construcción del nacionalismo ario. En octubre de 1941, cuando Alemania controla la población judía europea, Hitler decide sustituir la emigración por el exterminio. La destrucción (por hacinamiento, hambre y epidemias) en guetos como los de Polonia, donde vive la población más numerosa de judíos, unos tres millones, se acelera mediante la muerte programada: masacres, gaseamientos, campos de concentración. En ese mismo año se organizan «grupos de acción especial» o comandos, para llevar a cabo operaciones móviles de asesinatos en masa o masacres. El camino hacia el *genocidio* ha comenzado mediante dos decisiones: la de exterminar a todos los *judíos soviéticos* y la de acabar con todos los *judíos europeos*. Hasta finales de 1942 el balance es de 1.300.000 víctimas judías. Pero como quedan testigos de la acción de los co-

mandos, Himmler considera que el método tiene que ser más rápido, más discreto, más eficaz. Se crean, pues, centros de administración de la muerte, como el de Chelmno (Polonia), mediante el gaseamiento en camiones fabricados al efecto: el monóxido de carbono del motor Diesel es reintroducido en el camión, en el que una vez cerradas las puertas las víctimas, llenas de pánico, angustia y desesperación, sólo pueden gritar. Tal planificación de la muerte exige previamente censar, expropiar, arrestar y trasladar a los judíos en dichos camiones a lugares relativamente aislados. En tres centros de la muerte son asesinados por este medio millón y medio de personas, casi exclusivamente judíos polacos. Pero todavía se considera insatisfactorio este sistema, si se tiene en cuenta que «la solución final del problema judío en Europa deberá ser aplicada a alrededor de 11 millones de personas», como consta en el protocolo final de Wannsee (Berlín, enero de 1942). En consecuencia, durante el verano de 1942 Himmler «decide hacer de Auschwitz-Birkenau el mayor lugar de la destrucción de los judíos de Europa occidental y meridional debido, entre otras razones, a la situación de la red ferroviaria europea. En 1943 y 1944, Auschwitz deviene el epicentro de la *shoah*. Se cuenta entonces con tres campos principales y con decenas de campos satélites. [...] Höss quiere industrializar el asesinato de masas» (p. 77). La deshumanización programada es lo que espera a los diferentes colectivos, sobre todo a los judíos, bien en la forma de trabajos forzados —hambre, sed, golpes, hasta la muerte por agotamiento—, bien directamente en las salas de desnudamiento seguidas de las cámaras de gases y hornos crematorios.

Bensoussan cuenta, finalmente, cómo se descubre el *genocidio* pese al ocultamiento intentado

por los nazis, pese al silencio de las naciones y a la falta de categorías para pensar el exterminio. A través de los procesos de Nuremberg se acuñan nuevos conceptos para designar lo ocurrido: además de «genocidio», el concepto de «crimen contra la humanidad» sustituye al de «crimen de guerra» en el derecho internacional, para juzgar hechos como éste. Si se aplica por primera vez a los criminales nazis es para juzgar el «exterminio biológico de la raza judía», sino también la «eutanasia» de los enfermos mentales, así como la «manipulación de los cuerpos» de cadáveres vivientes en los campos de concentración.

Un relato sobrecogedor de la *shoah*, que complementa la aparente frialdad de las cifras y de las decisiones nazis con el calor de la sangre derramada de millones de inocentes. Un relato estremecedor, sobre todo el de la «solución final» adoptada por Hitler y sus colaboradores. Pero no deja de sorprender la solución a medias frente a tales crímenes de los Estados vencedores. Es cierto que en 1948 se adopta la Declaración Universal de los Derechos humanos, y se aprueba por unanimidad la Convención para la Prevención y la Represión del Crimen de Genocidio; pero también es cierto que no se define ningún medio concreto para defender tales derechos. Más aún: los Estados consideran que los juicios de Nuremberg sólo son un paréntesis, dadas las circunstancias excepcionales, y que en definitiva el principio de la no-ingerencia debe prevalecer, fundado en el de la soberanía nacional. Con todo, la *shoah*, como «acontecimiento central», no sólo rompe las categorías tradicionales del entendimiento político, sino que interroga los fundamentos de la cultura occidental.

Encarna Moya Fernández

FERRATER MORA, José: *Three Spanish Philosophers. Unamuno, Ortega, and Ferrater Mora*. Edited and with an Introduction by J. M. Terricabras. Albany, State University of New York Press, 2003, 268 pp.

Hay que dar la bienvenida a este libro, aunque sea con cierto retraso, por un triple motivo: por contribuir a la difusión de los filósofos españoles por fin en alza, por las relevantes figuras del si-

glo XX seleccionadas, y sobre todo por la singularidad de la estructura del libro. J. M. Terricabras lo ha estructurado en tres partes, correspondientes a cada uno de los filósofos referidos en el tí-

tulo. Pero el autor de los tres textos fundamentales sólo es Ferrater Mora. El editor ha sabido elegir no sólo dos ensayos de Ferrater sobre Unamuno y Ortega, respectivamente, sino además un capítulo de libro del autor del célebre *Diccionario de Filosofía*.

Pero la originalidad del libro se observa, también, en los escritos complementarios que acompañan a cada uno de los tres ensayos. Mientras una Nota del editor indica la procedencia del Texto (de Ferrater Mora en los tres casos), el perfil de los filósofos referidos (Unamuno, Ortega, Ferrater Mora) es trazado en tres Notas complementarias: una sobre la biografía, otra sobre las obras como autor, y finalmente una selección de los estudios sobre el filósofo en cuestión. El resultado no puede ser más positivo: al evocar a Unamuno y Ortega, dos pensadores de indudable reconocimiento internacional, se realiza al mismo tiempo la figura de Ferrater Mora, quien no sólo les ha dedicado brillantes ensayos, sino que también ha compartido exilio y celebridad fuera de España.

El editor no ha olvidado detalle. Con el fin de hacerlo más manejable, ha dotado al libro de un Índice de personas y otro de materias. Nos proporciona, además, algunas claves en la Introducción. La escasez de nombres propios en la filosofía española del siglo XX se debe, en gran medida, al hecho de que la mayor parte de ese siglo ha estado dominado por las dictaduras de Primo de Rivera y, sobre todo, del general Franco. Ello ha obligado a muchos pensadores al exilio; lo que ha convertido a España en un erial cultural. Considera Terricabras que estos tres filósofos españoles —junto con Zubiri— son los más importantes de dicho siglo. Pero desde mi punto de vista, no podemos olvidar hoy figuras relevantes como M^a Zambrano o Julián Marías, aun sin tener en cuenta la producción filosófica del último tercio del siglo XX. De lo que no cabe duda alguna es de la importancia de los tres filósofos mencionados, pertenecientes a tres generaciones sucesivas: Miguel de Unamuno (1864-1936), José Ortega y Gasset (1883-1955) y José Ferrater Mora (1912-1991).

Pues bien, como ya se ha indicado, Ferrater Mora, que no es discípulo de sus precededores, les dedica sin embargo sendos ensayos a su obra. El

primer texto, *Unamuno: A Philosophy of Tragedy* (1962), procede de un estudio escrito en español en 1944, revisado luego en varias ocasiones antes de ser publicado en esta versión inglesa. Si Ferrater presenta a Unamuno como el filósofo de la tragedia, es porque el autor de *Del sentimiento trágico de la vida* (1913) no veía de otro modo la posibilidad de pensar a la vez la oposición —cuando no contradicción— entre elementos de la existencia humana como lo racional y lo irracional, sobre todo si dicha existencia, es decir, la vida humana ha de ser pensada no mediante abstracciones sino a partir del hombre de carne y hueso. Ferrater Mora, se encontraba exiliado en Chile cuando escribió por primera vez *Unamuno: bosquejo de una filosofía*.

El segundo texto, *Ortega y Gasset: An Outline of his Philosophy* (1963), fue publicado originalmente en 1957, siendo Profesor visitante en la Universidad de Princeton; un texto que también será objeto de varias revisiones hasta la reproducida en este libro. Ferrater se siente atraído por la filosofía de Ortega como por la de Unamuno. Es consciente de que lo que ambos producen no es un sistema cerrado como es el caso de no pocos filósofos europeos, sino más bien una obra abierta que se dedica a analizar la vida como problema. Pero esto es lo que precisamente seduce a Ferrater Mora. Distingue tres fases en la obra de Ortega: la que denomina «Objetivismo» (1902-1913), la que califica como «Perspectivismo» (1914-1923), y la conocida como «Raciovitalismo» (1924-1955). Según el editor, «el ensayo de Ferrater nos permite comprender por qué Ortega fue acusado de ser un racionalista, un intelectualista y, finalmente, un vitalista» (p. 4).

El tercer texto lo constituye el capítulo 3 del libro de Ferrater Mora, *Beign and Death: An Outline of Integrationist Philosophy* (University of California Press, 1965), publicado en castellano tres años antes en Madrid. Formado en la filosofía continental, sobre todo en la fenomenología, en los años treinta, Ferrater Mora se aproxima a la filosofía anglosajona desde que se traslada de Chile a EE UU en 1947. El capítulo referido —observa Terricabras— corresponde al período de madurez de Ferrater. En él no sólo trata de la vida humana y la

muerte desde una perspectiva antropológica, sino que propone una «filosofía integracionista». ¿Cómo pensar conceptualmente los dualismos persistentes en la historia de la filosofía? Tal es el problema al que se enfrenta Ferrater con la pretensión de tener asidos los dos cabos de la cadena, al modo como Unamuno y Ortega se propusieron pensar al mismo tiempo, uno la razón y la fe, el otro la razón y la vida. Ferrater no soslaya los dualismos. Los toma en serio. Pero tomarlos en serio significa pensar la realidad que subyace a los elementos opuestos. «Como Ortega, si bien con mayor rigor sistemático —sostiene Terricabras—, Ferrater presenta su filosofía como *un sistema abierto*. Este era precisamente el título de sus últi-

mas conferencias en la Universidad de Girona en 1989, con ocasión de la inauguración de la Cátedra que lleva su nombre» (p. 7).

Al buen saber hacer de José María Terricabras se debe, pues, la Cátedra Ferrater Mora de la que es director. Su nombre también va unido al célebre *Diccionario de Filosofía* (Ariel, 1994), cuya valoración es fácil asumir: «Es el diccionario de filosofía mejor y más elogiado que existe en español, incluso uno de los mejores diccionarios escritos por una sola persona en cualquier lengua». A él se debe, finalmente, la singular originalidad de *Three Spanish Philosophers*.

Eduardo Bello

HEATH, John: *The Talking Greeks: Speech, Animals, and the Other in Homer, Aeschylus, and Plato*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, 392 pp.

Después de varias décadas de estudios sobre la alteridad el volumen de libros y artículos que han proliferado se ha hecho inabarcable, e incluso si se reduce la óptica a uno de los ámbitos que han resultado ser más fructíferos, la alteridad en el mundo de la Antigüedad clásica, tampoco podría decirse otra cosa. Teniendo esto bien presente llama la atención el que J. Heath establezca que «a pesar de que muchos estudios examinan la figura del Otro en el mundo clásico desde los puntos de vista más diversos, ninguno de ellos ha venido a reparar que la ausencia de lenguaje en los animales constituya la base sobre la que queda definida y se sustancia la polaridad entre lo humano y lo animal» (p. 171). La sorpresa sobreviene una vez se comprueba que en esta obra acerca de la imposibilidad del habla o el lenguaje articulado en los animales y de los símiles y metáforas bestial-parlantes se ignora la monografía de Devorah L. Gera, todavía reciente (pues apareció en el 2003): *Ancient Greek Ideas of Speech, Language, and Civilization*, que fue publicada si bien por el otro sello prestigioso editorial, Oxford University Press. Al propio tiempo, Heath pretende hacerse con el testigo que en su día dejara Richard Sorabji en una obra mercedamente famosa: *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Deba-*

te, Ithaca: Cornell University Press, 1993, en donde había dejado escrito que su «investigación podría todavía enriquecerse tomando como referencia fuentes que no tengan en sentido estricto un carácter filosófico» (p. 3 de la obra de Sorabji). Heath conviene, no sin modestia, que su trabajo podría complementar a éste en la dirección indicada, al menos por lo que cabe a las fuentes prearistotélicas (p. 29, nota 98).

No vamos a ser nosotros quienes abundemos en la inutilidad de la separación estanca entre disciplinas que no existieron en el período al que nos referimos y en que como parece todavía se incide particularmente desde el ámbito anglosajón. En *The Talking Greeks* se concitan, como anuncia su propio subtítulo, en la parte I los poemas homéricos (la *Ilíada* y la *Odisea*), mientras que en la III la trilogía esquilera de la *Oresteia* (esto es, las tragedias del *Agamenón*, *Los siete contra Tebas* y *Las coéforas*) mas en último término el Platón de los diálogos de la *Apología de Sócrates*, *Critón*, *Fedón* y *Gorgias*, aunque lo que se analiza aquí con mayor detenimiento es el famoso *ágon* que sostienen Sócrates y Trasímaco en el Libro I de la *República*. He dejado en último lugar la parte II en donde el autor justifica lo que a su juicio constituye el *quid* de la alteridad griega: el silencio del Otro en-

frentado a la palabra comunicativa que poseen los hablantes cívicos (los *politai*). El silencio sirve de marca a la condición femenina —apropiada a su decoro (*aidos*)—, asimismo como prueba de la imposibilidad de la palabra-pensamiento (*lógos*) en los bárbaros y esos otros seres, crías humanas, que son los niños. De alguna manera todos ellos están emparentados, en alma o vida (*psuchê*), con la animalidad. El autor sigue de cerca los postulados que Edith Hall esgrimió y según lo cual el helenocentrismo quedó definitivamente acabado con ocasión del triunfo panhelénico sobre los persas en las Guerras médicas (cf. *Inventing the Barbarian: Greek Self-Definition through Tragedy*, Oxford: Clarendon Press, 1989); Heath, no obstante, no comparte como Hall que la onomatopeya *barbaros* no conllevara de forma insita desde tiempo inmemorial el peyorativo sentido de la superioridad etnocentrista griega; la prueba más evidente lo constituyen los propios poemas de Homero (en los compuestos como: *barbarophônôs*, *agriophônous*, *allodapos*, etc.).

Como se sabe ‘hablar’ en sentido propio en la *pólis* lo era *in publica voce*, y quienes lo hacían tenían la capacidad de ejercitarse en la arena cívica, pues tal era la precisa dimensión comunicativa que poseía el habla-pensamiento entre los griegos. Como reconoce y lo demuestran sus continuas referencias, Heath se basa en el notable estudio que hizo Silvia Montiglio (cf. *Silence in the Land of Logos*, Princeton: Princeton University Press, 2000). Cabría establecer la siguiente observación: que el silencio tenía, empero, su lugar instituido dentro de la *polis*, algo a lo que Montiglio dedicó por cierto buena parte de su investigación (en concreto el silencio ritual en los cultos místéricos en que el iniciado en alguna de estas formas de expresión religiosa quedaba obligado, guardando el ‘secreto’, al igual que se dice que ocurrió con los miembros de la secta pitagórica). Luego lo primero que puede apreciarse es que el silencio tiene un lugar también entre los griego-hablantes. El estudio de Heath adolece de este reduccionismo: dado que los Otros no pueden hablar constituyen seres silentes. Sabemos por Homero que los griegos

«avanzan en silencio» al momento de la batalla, mientras que los bárbaros (los troyanos) acuden en algarabía, «entre gritos y chillidos» (cf. *Iliada* III, 3-8). Tradicionalmente las mujeres se hallaban discapacitadas ‘lógicamente’ en términos psicopolíticos, pero la *Política* de Aristóteles concede la facultad deliberativa a las mujeres (libres), aunque éstas carecían de autoridad, y su deliberación requería del juicio proairético masculino. Dado que Heath trae a colación de manera reiterada al Estagirita, quizás, el haber considerado de otra manera el *Corpus* aristotélico (ap. *Acerca del alma, Investigación de los animales*) le hubiera llevado a reconsiderar este silencio estricto que reina por fuera de los estrechos muros mentales del *êthos* cívico en los términos con que él mismo lo establece, puesto que al menos los animales dotados de los órganos de fonación apropiados se encuentran capacitados si no para emitir ‘palabras articuladas’ (*dialectos*, *glôta*) sí al menos ‘voces’ (*phonê*). Entre nosotros tenemos la suerte de contar con importantes estudios (por ejemplo, los de Ana Iriarte Goñi) que han destacado desde hace tiempo que la monstruosa Esfinge profiere voces estridentes (*aluros*) o que los chillidos histéricos de la princesa-profetisa Casandra del *Agamenón* junto con su verbo enigmático se mostraba incomprensible para el Coro que representaba a los ciudadanos de Argos (tragedia que Heath trata *in extensu*). Si el Otro carece de *lógos*, y a esto puede llamársele silencio, se trataría por tanto de un estrepitoso silencio. Aparte de resaltar el notorio análisis que Heath, como experto conocedor, acomete fundándose en los versos de la *Iliada* y la *Odisea*, debe ponerse también de relieve el que establece en el último capítulo tratando el método dialéctico de Sócrates; en los diálogos las preguntas socráticas llevan o conducen al interlocutor (señaladamente, como he dicho, Trasímaco) a un injustificable silencio —humillante para un hablante cívico— cuando no a la aporía —lo que también resulta una grave quiebra de la ‘lógica’ cívica—.

José Javier Benítez Prudencio

OLIET PALÁ, Alberto (coord.): *Globalización, Estado y democracia*, Málaga, Publicaciones de la Universidad de Málaga, 2003, 288 pp.

Un término nuevo, *globalización*, ha discolado a los otros dos, *Estado y democracia*, mucho más antiguos. Un término nuevo para designar la realidad actual: el hecho de la globalización. Es, pues, este hecho de nuestro tiempo el que exige preguntarse, primero, si los conceptos válidos para la demarcación Estado-Nación pueden ser reinterpretados en el nuevo marco global o han de ser abandonados. Y, en segundo lugar, cuál sería —en el caso de poder ser reconstruidos— la función reservada tanto al *Estado* como a la *democracia* en la dinámica sociedad global. A éstos y a otros muchos problemas en ellos implicados se han propuesto responder los autores de los trabajos publicados en el presente libro. Sólo por la mirada perspectivista al complejo problema, el libro mantiene un indudable interés actual.

En los diferentes ensayos se estudian puntos de vista complementarios, según la siguiente secuencia: «Globalización y nueva economía» (Carlos Román), «Reflexiones en torno a la crisis ecológica global» (M. Arias Maldonado), «Globalización e integración europea» (Rafael Caparrós), «Inmigración y opinión pública en España» (José Cazorla), «Democracia y globalización» (Fernando Vallespín), «Paradojas y conflictos de los derechos humanos» (Rafael del Aguila), Mundialización y tolerancia (S. Escámez y F. Sánchez), «Globalización, medio ambiente y ciudadanía» (Angel Valencia), «El derecho internacional a la hora de la globalización» (A. Rodríguez Carrión). En su estudio introductorio, Alberto Oliet describe con lucidez el estado de la cuestión, además de apuntar alguna vía de solución.

Si el Estado se entiende como un «artificio» independiente de la sociedad, pero con el fin de regular ésta en un territorio determinado; si, por otra parte, se ha conseguido domesticar el Estado hasta transformarlo democráticamente, ¿a qué puede quedar reducido el *Estado* y su forma *democrática*, en la era de la *globalización*? Si el mercado, apoyado en las nuevas tecnologías de la información, ya no puede ser regulado exclusivamente dentro del territorio que ha marcado la existencia del Estado-

Nación, ¿significa acaso que la apertura del territorio al espacio global de la producción, distribución y consumo de la riqueza acarrea al mismo tiempo la superación o destrucción del artificio estatal? ¿Cabe pensar, por el contrario, en otra variación o alternativa al Estado moderno? En este caso, ¿hasta qué punto es posible pensar la nueva forma de Estado también democráticamente?

La tesis de la paulatina desaparición del Estado (moderno) podría estar avalada por la tozuda realidad de los hechos que exigen soluciones superestatales o transnacionales: la economía mundializada, el cambio tecnológico sin vuelta atrás, la internacionalización del problema medioambiental, los movimientos migratorios, las nuevas formas de terror, son algunos de los problemas. Por ello, la gran política también se ha globalizado. Sin embargo, la experiencia de los últimos años ha puesto de relieve la necesidad de recuperar la función del Estado. Ciertamente, será preciso transformarlo. Pero, de un lado, hechos de la vida actual como el 11-S y el 14-M han mostrado la necesidad de fortalecer la política estatal; de otro, se ha comprobado que el mercado, sin regulación estatal, crea más problemas que resuelve.

En consecuencia, en opinión —compartida— de Oliet Palá, por lejano que sea el objetivo será preciso llegar a institucionalizar «un aparato político ‘artificial’, autorregulativo, de ámbito mundial, que pueda tratar con independencia a ese conjunto de señoríos globales», que son entre otros las empresas transnacionales, las ONGs, las instituciones internacionales como el FMI o el BM, o los Estados más poderosos (p. 13). La transformación gradual aconseja adoptar como punto de partida la situación actual. Por lo tanto, es imprevisible la renuncia total a la soberanía de todos los Estados actuales; es irrealizable —y hasta peligroso (Kant)— la creación de un Estado Internacional. Sólo es pensable el incremento progresivo de la primacía de instituciones como las previstas en la Carta de las Naciones Unidas, si bien dotándolas de medios más eficaces y de un funcionamiento expresamente democrático.

En cualquier caso, Oliet Palá es muy crítico con el modelo americano de un «Estado mínimo», pero bien armado, al servicio de las empresas multinacionales. En este modelo, el poder del mercado y otros poderes tienen vía libre, en su acción de ámbito mundial, sin más intervención del Estado que el apoyo militar imperial. Es el modelo de un «Imperio sin Estado». Como contrapunto, la construcción de la Unión Europea puede resolver la tensión entre Estado y mercado mediante la concepción de un Estado entendido como autorregulación política de la actividad económica, si mantiene viva la forma de «dominación democrática como principio transformador de las sociedades y base del intervencionismo igualitario» (p. 22).

Ahora bien, la vía de la democracia cosmopolita que puede surgir de la experiencia europea sería impracticable si no retiene, en su transformación, el contenido fundamental de la democracia liberal, a saber, los *derechos humanos*. Pese a las contradicciones y paradojas señaladas por Rafael del Aguila, la democracia cosmopolita sólo podrá ser construida si desarrolla la tendencia universalista de la inicial Declaración de derechos. De otro

modo, las fuertes tendencias localistas y comunitaristas del principio de la diferencia sólo pueden ser contrarrestadas si, como propone Walzer, somos capaces de «inventar un conjunto de significados comunes [valores, derechos, deberes] que incluya a todos los hombres y mujeres». ¿Acaso no es un significado mínimo común el valor de *humanidad*, tanto en el sentido de comunidad global como en el del valor *humano* del ser humano? ¿Acaso no se inventó y reinventó la democracia con el fin de grantizar este significado básico de la civilización, así como otros valores no menos básicos de las Declaraciones de derechos? Más aún: como pone de relieve Sebastián Escámez, la recuperación de la idea de tolerancia sólo se explica como necesidad de responder al particularismo de los otros (ideas, creencias, comportamientos) no sólo mediante la comprensión sino, más aún, mediante una *actitud* de reconocimiento de *lo otro*, que refuerza el cosmopolitismo frente a (pero sin destruir) la singularidad. Tal vez por ello se considera a la tolerancia una virtud indispensable en el Estado democrático y global.

Eduardo Bello

OÑATE, Teresa & ROYO, Simón (eds.): *Ética de las verdades hoy. Homenaje a Gianni Vattimo*. Madrid, UNED, 2006, 361 pp. (+ DVD).

Este libro y este DVD constituyen un manifiesto filosófico-político pluralista, en el que distintos profesores, investigadores y personalidades de máximo prestigio rinden homenaje a Gianni Vattimo, uno de los filósofos de mayor renombre internacional vivo, en su setenta aniversario y con motivo de su investidura como *Doctor Honoris Causa* por la UNED. No podían faltar dos miembros de su generación en tal homenaje, motivo de la inclusión en este volumen de la última entrevista que concedió en vida el filósofo Jacques Derrida y la incorporación de uno de los más relevantes artículos comprometidos y recientes del pensador Jean Baudrillard. Del mismo modo han participado los profesores de la UNED: Teresa Oñate, Antonio Santesmases y Francisco J. Martínez que, bajo la dirección de Ángela Ubreva, trabajan asiduamente en

los programas de Filosofía de Televisión Educativa y la Radio del CEMAV-UNED. También ha colaborado el grupo Palimpsestos de Investigaciones Estéticas y Políticas de la UNED, algunos de cuyos miembros participan aquí pensando conjuntamente esos problemas de los que la postmodernidad crítica más profunda y especializada no se desentiende, sino al contrario; dedicándose a la clarificación de las virtualidades políticas de la España y la Europa de la Paz, del respeto entre los hombres, y de la conservación ecológica de la naturaleza.

Con todos estos especialistas y Gianni Vattimo a la cabeza, se trata de pensar y analizar en profundidad las razones contra la guerra, que están en el centro crítico de una *Ética de las Verdades Hoy*, multipolar y pluralista, indispensable para el mundo actual. La ética de las acciones responsables,

veraces y dignas de crédito y confianza, que reclaman las democracias participativas en el contexto mediático del diseño de las opiniones y las subjetividades comunitarias. En medio de la era telemática de las imágenes y los arduos problemas de la realidad virtual.

Otros artículos que componen la obra están escritos por Simón Royo, Pepe Vidal, Lola Cabrera, Iñigo Ramirez, Santiago Zabala y Antonia González, comprometidos contribuyentes al proyecto en su conjunto. El libro va acompañado de un DVD que contiene tres programas de intervención de la Filosofía y la Universidad en la vida pública (1. Razones contra una Guerra 13-04-2003; 2. Europa hoy. Ética de las verdades 6-3-2004; 3.El Retorno

de la Nueva Europa 22-5-2004) que se emitieron en las recientes fechas que el libro trata a través de TV2 (UNED-CEMAV) y en los que participaron: Josune Aguinaga; Isel Rivero; Jorge Montes; Jaime Pastor; Ignacio Sotelo; Josep Borrell; José María Ripalda; Alejandro Escudero; Amanda Núñez; Oscar Cubo; Cristina García Santos; Pepe Vidal; Simón Royo y Teresa Oñate. Toda una apuesta de futuro para una televisión que no sea sólo entretenimiento y publicidad sino también formación de la ciudadanía. Tal es el sentido de este libro y de su publicación complementaria, que sin duda será de su interés.

Ricardo Rodríguez de Llanos

ROSSET, C.: *Escritos sobre Schopenhauer*. Versión castellana de Rafael del Hierro Oliva. Valencia, Pre-Textos, 2005, 199 pp.

Schopenhauer y Clément Rosset resultan una suerte de ejercicio biográfico y de pensamiento conjunto, de simpatía temática entre dos autores separados por siglos y filosofías. Rosset nos introduce en el pensar de Schopenhauer —ese «modelo de lucidez y crueldad» (p. 12) — a través de tres pequeños ensayos de juventud reunidos por primera vez, aunque con posterioridad a casi toda la obra escrita por el francés —*La filosofía trágica, Lógica de lo peor, La fuerza mayor, ...*—. Ve el inicio de su interés por el filósofo de Danzig allá en la lejana biblioteca familiar, en esos tempranos 14 años en Normandía en los cuales la ‘*metafísica del amor*’ ocupa sus elucubraciones, y, así, nos transporta a través del primer filósofo que podemos considerar intempestivo.

Schopenhauer es *encrucijada* entre las grandes corrientes filosóficas del siglo XVIII y XIX: vía de paso desde el *kantismo* a la aventura intelectual de la *filosofía de la sospecha* —nombre con que bautizará Deleuze a la de los Marx, Nietzsche y Freud—, se inhibirá de cualquier influencia del *idealismo* pujante, queriendo vanagloriarse de desconocer por completo el espíritu filosófico de su momento. Es, según palabras del propio Rosset citando a Nietzsche, ‘*un hombre de antes de ayer y de pasado mañana, pero aún no tiene hoy*’.

Expresión acertada en la medida en que bajo su juicio, el autor «no supo sondear ni explotar» (p. 81) las líneas maestras de su filosofía de cara a lo futuro, no fue capaz de pensar como *hoy* lo que habría de ser tema de la filosofía de *pasado mañana*, esto es, no pudo adelantarse a su tiempo al ser «demasiado moderno para ser clásico y demasiado clásico para ser moderno» (p. 91).

De un núcleo filosófico así se pueden concluir dos posibilidades: o bien Schopenhauer fue incapaz de hacer una filosofía —lo cuál ha sido puesto de manifiesto a través de su *olvido* hasta el presente y su *catalogación* como ‘literato’ (p. 34)—, o bien su filosofía ha de ser circunscrita a un único tema delineado por su *herencia* y sus *intuiciones* por desarrollar. Éste es precisamente el caso.

Desde *El Mundo como Voluntad y Representación* de 1818 él mismo nos señala que *lo que debe comunicarse a través de sus escritos es un único pensamiento*. Único pensamiento, que no pensamiento único. Así, la tarea de toda su vida intelectual —desde 1813 hasta su muerte en 1860—, consistirá en tratar de realizar un retrato del mismo hasta llegar a la minucia. *Voluntad – Wille*— es el «precursor sombrío» (p. 122) del cual surge la *representación* en la filosofía de Schopenhauer pero del que no se puede *dar razón* precisamente por ser

origen de *la razón*. Se muestra así, como el principio sobre el que se sostienen el resto de principios, escapa a cualquier motivo. Es *Grundlos* (p. 100), 'carente de fundamento' racional, con lo que también es *Grundlos* todo lo existente,...la pregunta que sigue a semejante revelación es conocida: «Si ...un hombre osa lanzar esta pregunta: «¿Por qué no existe la nada en lugar de este mundo?», eso es porque el mundo no se puede justificar a sí mismo, no puede encontrar ninguna razón en sí mismo, ninguna causa final de su existencia...» (p. 101). La *filosofía del absurdo* parte pues de la distancia ineludible que aparece entre toda *idea interpretativa* como manifestación del mundo y su *legitimidad*. *Nihilismo* y *pesimismo* son las primeras consecuencias. La *genealogía* como investigación hermenéutica de la historia de las ideas, el *irracionalismo*, el descubrimiento del *inconsciente*, el *existencialismo* del siglo XX (pp. 78-79) son algunas más.

Desde *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* — 1813 — la idea básica que va a presentar como clave de bóveda de toda su obra es la de lo inexplicable de la *necesidad*, puede pensar en todo lo contrario (*la ilusión de la necesidad, de la finalidad, del devenir histórico...*) (p. 62) Tras estas estructuras se halla un «hueco» de las mismas proporciones que el que presentó Kant como explicación última — e insatisfactoria para toda la filosofía inmediatamente posterior — de su filosofía especulativa y práctica: el *noúmeno* incognoscible al que oscuramente debemos tanto nuestras representaciones como nuestra capacidad moral *autolegisladora*. ¿Acaso no queda el mismo vacío de sentido en la filosofía schopenhaueriana según acabamos de bosquejar? La distancia insalvable entre la representación kantiana y la *causa* de esta permanece incólume en el pensamiento del autor tratado por Rosset (p. 126), pero las diferencias de matiz, en este caso, marcan la originalidad de éste. El *noúmeno* kantiano no recibe únicamente un nombre nuevo — *Voluntad* — sino que, como terminara señalando, cae en la más completa *incomprensibilidad*. La razón es *impotente* para emplear con el fondo 'real' de nuestras representaciones las estructuras de conocimiento que han mostrado su valía en *el mundo objetivo*. Las categorías kantianas

pueden, en todo caso, ser reducidas a una sola, la de *causa*, pero incluso esta — a la que acude Kant para demostrar la *necesidad* de la existencia del *noúmeno* — sólo nos es útil en *el mundo fenoménico*. Sólo mediante una *experiencia* que no fuera acompañada de representación podría encontrar el 'hueco' kantiano su lugar en la filosofía. Esa experiencia la descubre Schopenhauer en el *interior*, no en referencia a la exterioridad del mundo, sino como independencia, como *idea intuitiva e inmediata* y en *nosotros*, al *introducirnos de golpe en la fortaleza contra la que habían terminado fracasando todos los ataques dirigidos desde fuera* (p. 71). Nos descubrimos *deseando, decantándonos* por esto o aquello sin elección. La consecuencia es que *el intelecto, humillado, no es amo en su propia casa*, consecuencia que es el punto de partida allá por febrero del año 1914, para que Freud coloque al pensador que nos ocupa como precursor en el establecimiento de principios fundamentales del *psicoanálisis* como es el de *represión* (pp. 77-79). La *Voluntad* es *thélema* — como nos ha recordado Roberto R. Aramayo —, *fuerza* indeterminada y azarosa que está tras de la figuración de todo lo real, sin sentido y sin razón de sí. No puede extrañarnos en ese caso — piensa Rosset — que lo verdaderamente determinante de la exposición de Schopenhauer sea su *Estética*, la investigación de las *funciones de la representación* (p. 121) que emanan de esa fuerza incognoscible por principio en su *objetivación* en cosas y, las posibilidades de una *estética de la recepción* que permita escapar de la fatalidad del fondo de voluntad tras el mundo. Ya no se trata sólo de describir los límites de una tercera facultad intelectual — *la del Juicio* — sino de mostrar la única salida posible a la dinámica de *repetición* a que nos encadena la *Voluntad*... (p. 131). La producción artística presenta al objeto *fuera* de la corriente de la causalidad, en su *forma* prístina, en su *idea* o *concepto* (p. 173). Aquí se evaden tanto el contemplador como el creador en su posición de sus relaciones con la cosa, del *principio de razón* y es la voluntad la que está a disposición de la representación, volviéndose las tornas. El entendimiento entra a *disponer* de la experiencia sin rendir cuentas ante nadie, las exigencias de la voluntad callan, presentándose limpiamente en la misma un *su-*

jeto puro cognoscente y un objeto escapado desde la particularidad a la *universalidad* de la idea: «Como, por un lado, cualquier cosa dada puede considerarse de un modo puramente objetivo, al margen de toda relación; como, por otro lado, la voluntad se manifiesta en cada cosa con un determinado grado de objetividad; como, en consecuencia, cada cosa es la expresión de una Idea; de ello resulta que todas las cosas son bellas» (p. 144).

1844 y 1859 traen el nacimiento de Nietzsche y *El origen de las especies*, jalones que vienen a enmarcar como si de un presagio se tratara la 2ª y 3ª edición de *El Mundo* esos mismos años. Era por fin Schopenhauer un pensador para el *futuro* que se estaba cuajando en su *presente*.

Ricardo Gutiérrez Aguilar

SANDKÜHLER, H. J.: *Handbuch Deutscher Idealismus*. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler, 2005.

El manual del idealismo alemán que aquí reseñamos es resultado de una serie de seminarios intensivos realizados entre 1999 y 2002 en la Universidad de Bremen. En ellos se dieron cita reconocidos estudiosos europeos del denominado idealismo alemán —entre ellos, y junto a, por ejemplo, Gian Franco Frigo, Jean-François Kervégan o el propio editor del volumen, Hans Jörg Sandkühler, el español Félix Duque— con el fin de comentar y complementar los resultados de sus respectivas investigaciones y hacer partícipes de ellas a los alumnos de los seminarios. El tema de los mismos era «La filosofía del idealismo alemán en comparación europea» (pág. IX) y es este carácter europeo del idealismo el que el editor del manual más pretende acentuar y el que, como veremos, marca la dirección de lectura de este período de la historia de la filosofía. El idealismo alemán no sólo es visto en este contexto, sino, sobre todo, como un fenómeno eminentemente europeo.

En tanto manual, el *Handbuch Deutscher Idealismus* pretende cumplir una función introductoria, algo que, a todas luces, logra crecidamente. Para ello, expone el pensamiento alemán de esa época mediante su división en una serie de problemas centrales. El volumen se inicia con un primer capítulo en el que esos problemas son introducidos por el editor del mismo. Seguidamente, el cuerpo del manual está formado por una serie de capítulos escritos por los diversos autores que presentan esos temas de forma más detenida. Cierran el volumen una bibliografía y un anexo con informaciones ge-

nerales para el estudio del idealismo (indicación de repertorios bibliográficos de los autores tratados, revistas especializadas, sociedades de investigación y algunos enlaces electrónicos de interés).

Los temas centrales del idealismo desarrollados a lo largo de los capítulos II a X del manual, son los que siguen: *La razón y el absoluto*; *Sistema y método*; *El conocimiento y el saber*; *La naturaleza*; *Libertad, moral y eticidad*; *El derecho y el estado*; *La historia*; *La religión y el concepto de Dios* y, por último, *Lo bello y el arte*. Además, y como complementos originales, se incluyen un capítulo sobre *La aportación del primer romanticismo y de Hölderlin* (cap. XI) y, especialmente, un capítulo final sobre *Las recepciones del idealismo alemán en Europa* (cap. XII).

Los autores tratados al hilo de los mencionados temas son básicamente, y haciendo excepción de los dos últimos capítulos, Kant, Fichte, Schelling y Hegel. Con ello, sin embargo, no se pretende defender algo así como una continuidad lineal y evolutiva «de Kant a Hegel». Más bien rige la interpretación del idealismo como un todo diverso y lleno de controversias, que presenta respuestas en muchos casos divergentes a los mismos problemas. Es de señalar, no obstante, que el manual no se entiende como una suma de análisis aislados de los diversos autores, sino que se presenta como un «alegato por la *lectura histórica*» (pág. IX). Su perspectiva hermenéutica es, pues, histórico-evolutiva, algo que conduce a tratar el contexto y la historia del desarrollo de los temas presentados y, con ello, a exponer también las posiciones de au-

tores como Jacobi, Mendelssohn, Lessing, Herder, etc. Esta misma perspectiva histórica de investigación es la que permite, además, la inclusión de los mencionados capítulos XI y XII.

El concepto central para entender la clave de lectura del idealismo alemán propuesta en el *Handbuch* es el de «constelación». Dicho concepto, acuñado por Dieter Henrich en su estudio del mismo nombre (1991), pretende hacer justicia tanto al carácter autónomo y sustancial de cada uno de los autores y aspectos tratados, como a su íntima correlación. La idea de partes correlacionadas que forman un todo en desarrollo es, de hecho, muy propia del idealismo alemán, por lo que no es de extrañar que se acuda de algún modo a ella a la hora de investigar dicho período. Lo que el manual acentúa, en este sentido, es la unidad apreciable, a pesar de todo, en la multiforme diversidad de temas, pensadores, años e incluso países. Esta dirección interpretativa se plasma, finalmente, en la caracterización del idealismo alemán como fenómeno eminentemente europeo, algo que se dejaría

ver tanto en las influencias que éste recibe (en especial de Francia y Gran Bretaña) como en las que, a partir de Kant, pasa a ejercer.

En esta última dirección, cabe subrayar la exposición de la recepción del idealismo alemán en España desde mediados del s. XIX y hasta Ortega y Gasset. Dicha recepción, deudora en un primer momento de fuentes francesas (Victor Cousin y su escuela), alberga a menudo intenciones reformistas — constituye un «medio para llamar a los intelectuales a una renovación social, política y cultural de sus países» (pág. 356) — y no está, justamente por eso, en absoluto exenta de crítica por parte de pensadores de orientación conservadora. Esto explica, además, que sean sobre todo la filosofía del derecho y del estado las que mayor atención reciben. Como fenómeno particular, se señala, finalmente, la incomparable recepción de un autor por entonces ya olvidado en Alemania, Krause, así como la importancia y el desarrollo del krausismo en España.

Francisco de Lara

URABAYEN, Julia: *Las raíces del humanismo de Lévinas: el judaísmo y la fenomenología*, Pamplona, EUNSA, 2005, 280 pp.

1. No ha de caber duda alguna acerca del que haya de ser E. Lévinas (1906-1995) uno de los filósofos más estudiados y citados en los próximos años por cuanto su pensamiento incide en dos de los temas más importantes de la filosofía (y futura filosofía) contemporánea, a saber, aquel que pregunta, por un lado, y en la época posmodernista del anti-humanismo y de la desaparición del sujeto, por la posibilidad de que haya todavía Razón en un sentido no necesariamente ilustrado ni necesariamente no-filosófico, lo cual, en este pensador, no es distinto, ya por el otro lado, de la pregunta por el significado de una religiosidad no teológica (y por ello atea) que aspira a la redención aquí y ahora en cuanto que eso mismo es el que el mundo esté *absolutamente* impregnado de Justicia, toda vez que ambas cosas, Razón y Justicia, son una y la misma cosa en la (también actual) dilucidación de *sí* la consistencia de la política (y con eso *solamente* se habla de su *momento* de fundamentación

y no del de su funcionamiento) ha de depender de la mentalidad ética y religiosa; y, al igual que no ha de caber duda alguna acerca de la pertinencia de las reflexiones de Lévinas en torno a eso mismo, ocurre que tampoco hay espacio para esa misma duda en la afirmación según la cual es Julia Urabayen una garantía de que ello acontecerá así, pues no sólo este libro es aquel ejercicio que describe lo que pueda decir Lévinas en torno a los temas citados más arriba o no sólo también es este texto un gran hito en la maduración del pensamiento del filósofo lituano en la universidad española, sino que sobre todo es ella misma, Julia Urabayen, la que da a entender que será Lévinas uno de los filósofos a tener en cuenta en los años venideros puesto que estamos ante una de las mejores expertas de su pensamiento.

2. Una nueva idea de la Razón y una nueva idea de la religión en Lévinas son los asuntos de los que trata el presente libro, es cierto, y los trata cuando,

indagando en las raíces del humanismo del otro de Lévinas, relata las relaciones (por igual de filiación y parricidio) con la fenomenología de Husserl y Heidegger (esto, por la parte de la idea de Razón) junto con su muy específica comprensión del judaísmo (esto, por la parte de la religión atea); pero los trata, además, muy maduradamente en el momento en el que sostiene que no es Lévinas un fenomenólogo a pesar de crecer filosóficamente al amparo de esta corriente, por lo que se aleja de la idea de (y de la violencia de la) Razón tradicional que, a su juicio, todavía vive en la fenomenología en tanto que pende de la subjetividad trascendental (en caso de Husserl) o de la orgía del ser como momento último de la manifestación (en caso de Heidegger), como muy madura es también aquella afirmación según la cual tampoco es Lévinas un filósofo teológico y místico cuando sus tesis filosóficas se hallan impregnadas de judaísmo o cuando incluso sus textos son propiamente lecturas talmúdicas, con lo que, esta vez, se aleja de la consideración de la santidad, de lo sagrado y del judaísmo como un conjunto de ritos o como una parte de la Cábala cuyas ídoles no marchan muy alejadas del ansia de salvación egoísta en su intento de comprensión del misterio de la Creación, asuntos éstos que se han de complementar con una formulación positiva de esas tesis como la que sigue: si bien es cierto que la fenomenología se ha consumido sobre sí misma al no respetar su propio programa des-objetivante y des-subjetivante, bien cierto es también que ella ha legado al proceder filosófico una ayuda inestimable que transforma y suprime la propia fenomenología puesto que, según nos enseña Julia Urabayen acerca de Lévinas, el espíritu de esa corriente fenomenológica reside, antes que en un elenco de recetas y reglas, en la búsqueda de nuevos sentidos cuando nos remontamos de lo pensado al pensamiento mismo (dicho con Husserl) o cuando recordamos que «ser» también es un verbo y no solamente un sustantivo, de lo cual ha de seguirse la conversión de la fenomenología en otra cosa; y hacia qué se (auto)suprime y se (auto)transforme ella es justamente lo que el judaísmo de Lévinas pone sobre la mesa y que no es otra cosa que el viraje hacia la ética, pues su idea de lo judío como una consecución de una humanidad sin mitos

y de una Tierra Justa, en herencia de algunas concepciones ilustradas del judaísmo, es el anhelo de que exista siempre un tribunal moral que juzgue cada acción desde (y en comparación con) la humanidad misma del hombre, cosa que privilegia aquello que quedaba necesariamente velado en el intelectualismo de la fenomenología, a saber, el Otro en cuanto Otro, por lo que, en resumidas cuentas, ser fenomenólogo es defender un humanismo del otro hombre o, lo que es lo mismo, no ser fenomenólogo alguno y sí algo así como un noumenólogo.

3. Se ha dicho más arriba que el lector de este libro está ante un gran caudal de conocimiento de la obra de Lévinas y eso mismo se precisa diciendo que este mismo lector hallará una breve exposición de la vida del propio filósofo al compás que se exponen sus principales motivos de pensamiento (asunto nada trivial en cuanto que las relaciones personales con Husserl y Heidegger forman parte del juicio filosófico que emite Lévinas sobre ellos), sin olvidar que tiene allí mismo también ese lector una completísima y actualísima bibliografía *de y sobre* el filósofo lituano ordenada de distintas maneras (fundamentalmente por épocas y temas de producción) con la que podrá (si es neófito) introducirse y (si es experto) ponerse al día de lo que se piensa y se escribe en torno a él; es precisamente esta posibilidad aquella que deja patente el momento en el que el bastísimo dominio de Julia Urabayen sobre este pensador sale, en al menos dos aspectos, a la luz: junto con la exposición clara y diáfana (y por ello mismo profunda) de las tesis de Lévinas, van unidas las acotaciones que, en las notas a pie de página, su autora acomete a esas tesis con ayuda del bagaje bibliográfico que atesora, al modo en el que hubiera no tanto dos libros (lo cual sería un error ya que uno y otro se entorpecerían mutuamente) cuanto dos manos que escriben un único libro con dos respiraciones distintas sin caer (pues sería otro error) en la generación de dos tipos de lectores, es decir, al modo en el que abriera (muy levinasianamente) la lectura a múltiples sentidos; generar múltiples sentidos en la lectura, sí, pero no por ello cayendo en el desorden, sino buscando otra inteligibilidad en la que de suyo se desvanece, un gui-

ño de la autora hacia los escépticos de un pensamiento como el de Lévinas que hallan aquí la continuidad temática de los temas tradicionales del pensamiento occidental (el ser, la subjetividad, la muerte, etc.) con los temas del filósofo lituano y

ello hasta un punto tal que una y otra línea de pensamiento parecen la misma.

Andrés Alonso Martos
Universitat de València

VICO, Giambattista: *Obras. Retórica (Instituciones de Oratoria)*. Edición, traducción del latín y notas de Francisco J. Navarro Gómez. Presentación de Emilio Hidalgo-Serna y José M. Sevilla. Prefacio de Giuliano Crifò. Barcelona, Anthopos, 2004, 267 pp.

La primera traducción al español de las *Institutiones Oratoriae* (1711-1741) de Giambattista Vico, apareció el pasado año en la serie *Humanismo*, dirigida por los profesores Emilio Hidalgo-Serna y José M. Sevilla, perteneciente a la colección *Autores, Textos, Temas* de la editorial Anthopos. Al objetivo de esta serie de recuperar la tradición latina como propia se une el más general de hacer manifiesta la pertinencia filosófica del pensamiento humanista en nuestro tiempo. En ese proyecto, la vindicación de la retórica resulta un lugar ineludible, tal como lo entienden los directores de la serie, que también han publicado *El arte retórica*, de Juan Luis Vives y *Vico y el humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*, de Ernesto Grassi, entre otros volúmenes.

En cuanto al que nos ocupa, se advierte de entrada que la de Vico es una vindicación dura de la retórica; esto es, no como mera hermenéutica, sino como auténtica propedéutica del saber ante la necesidad de restablecer el vínculo entre saber y decir. «Saber y decir», pues en este caso resulta claro que la tópica queja contra la retórica es abiertamente falaz: en Vico, no menos que en tantos otros —incluyendo algunos difícilmente sospechosos, como Aristóteles y aún el propio Platón, no hay lugar para el cargo de usurpación, sino afán de complementariedad bajo la certeza de que la esencia del saber es lingüística, intersubjetiva, comunicativa. Tal es la intuición del humanismo filosófico, y también la de autores como Chaim Perelman que, compartiendo el interés por el ámbito jurídico y las ciencias sociales al tiempo que la percepción de la insuficiencia del modelo tradicional, han promovido en nuestros días una *Nueva Retórica*, no ya como instrumento, sino como condición de posibi-

lidad de la racionalidad del discurso tras los excesos del ideal epistemológico moderno.

Sin embargo, dentro de la obra viquiana, la naturaleza compilatoria de las *Institutiones* —transcripciones de los alumnos durante cuatro décadas de docencia de la Retórica en la Universidad de Nápoles— ha resultado ser un índice ambiguo: por un lado, para célebres viquistas como Benedetto Croce, manifestaría una importancia menor, subsidiaria a lo sumo respecto del proyecto de la *Ciencia Nueva*. En cambio, autores como Isaiah Berlin, o el propio profesor Giuliano Crifò, que escribe el prefacio la presente edición, estarían más dispuestos a ver en ella una especie de telón de fondo, y aún la auténtica matriz del pensamiento del napolitano. Creo que tal duplicidad es inherente no sólo al tratamiento que la retórica recibió por parte del autor, sino también a su propia concepción de este «arte». Permítaseme ilustrar esta afirmación con los siguientes ejemplos:

Por un lado, las *Institutiones* tienen la apariencia de un auténtico manual de retórica. Abundan en ella los consejos prácticos, los detalles de utilidad para el practicante de la elocuencia: la dicción y el ritmo, por ejemplo, no escapan a sus consideraciones. En algunos casos, éstas son tan concretas como para delinear una sensibilidad que hoy nos resulta por completo ajena. Así, cuando recomienda el uso de la exclamación para incitar las pasiones del auditorio, o en sus ejemplos del arte tópica, e incluso en su confianza en la eficacia persuasiva que tiene el reconocimiento de la atención a las reglas del buen discurso, no podemos sino sentir que nuestros auditores actuales quizá sean menos dóciles, o al menos hayan perdido un poco de inocencia, a lo peor a manos de eximios retores. En

estos rasgos manifiestan las lecciones su interés más «ornamental» por el discurso y también su referencia histórica, lo que hay de «moda» en ellas, e incitan así a concebir la materia de que tratan como un conjunto de técnicas para un fin extrínseco. Sin embargo, junto a todo ello también encontramos profundas reflexiones sobre la necesidad de la retórica, su relación con el saber y su función social, y especialmente, sobre la materia de la retórica, a la que Vico adjudica, sin preámbulos, el ámbito entero de la razón práctica. Es precisamente en este ámbito, bien como «argumento universal... como el de la virtud, la justicia, el Estado o las leyes» (2004: 5), bien como argumentos particulares, donde la retórica revelaría su dimensión de método, más que de mera técnica.

Pero al margen de las *Institutiones* también podemos encontrar ejemplos de la función ambigua que la retórica parece jugar en la obra de Vico. Por ejemplo, cuando en *De nostri temporis studiorum ratione* Vico se plantea la cuestión del método de los modernos, lo hace desde un punto de vista más pedagógico que filosófico. En su opinión, el *ars topica* de los antiguos es superior como instrumento de estudio pues alienta el uso de la imaginación y la memoria como instrumentos del discurso apropiado para los propósitos de la persuasión y evita la parcelación del saber en tanto remite siempre a un auditorio, a un público que es el que da sentido a la necesidad de argumentar, de fijar y de transmitir adecuadamente lo que es susceptible de saberse. Sin embargo, no es difícil ver en este planteamiento, en principio meramente pedagógico, la raíz de la crítica viquiana del «método geométrico» en tanto que ideal epistemológico, crítica que habrá de desarrollar como razón de ser de la *Ciencia Nueva*.

Creo, pues, que es acertada la tematización de la naturaleza de la retórica y su función. Pero no sólo en la presente edición de las *Institutiones* respecto de la obra viquiana en su conjunto, sino también respecto de su lugar en una colección dedicada al humanismo, como es ésta en la que se inscribe. Mostrar la actualidad del proyecto humanista, por lo demás, ahogado y reinventado tantas veces bajo las más dispares empresas filosóficas, no es tarea baladí. Lo que quedó del humanismo en

Filosofía es apenas una caricatura que privilegiaba a Platón sobre Aristóteles, a Roma sobre Grecia, al discurso sobre el logos. Ciertamente, tal cosa no sería capaz de constituir un proyecto, sino más bien de expresar una tendencia, la del periplo de nuestras manifestaciones culturales, siendo ella misma una muestra de ese devenir. Acercarse a la obra de autores como Vico es, sin embargo, ser capaces de reconocer lo que el humanismo tiene de vivo, de empresa del pensamiento. El humanismo viquiano, post-cartesiano, supone además un estadio reflexivo respecto del propio humanismo. Y en concreto, la perspectiva de la *Ciencia Nueva* añade profundidad a todo el planteamiento. Pero para garantizar la operatividad de toda la empresa, la retórica resulta una pieza clave. Y la Poética, sin duda, pero, de nuevo, sumando: no hay caso para la dicotomía que presuponen aquellos que consideran que no es en la Retórica, sino en la Poética, donde habríamos de encontrar las claves del proyecto viquiano. Tal hipótesis nos sustraería de su vigencia, de su capacidad de dar cuenta de sí mismo y de ofrecerse como alternativa a un racionalismo romo.

Pero al deshacernos de la falsa contraposición entre Retórica y Filosofía, también habría de caer la contraposición entre Humanismo e Ilustración, al menos en cuanto a sus frutos y a sus herederos. El propio Vico considera que la historia no es un devenir a-racional, sino el resultado de la dialéctica entre libertad y razón. Ser conscientes de la naturaleza histórica de todo discurso no invita a desarmarlo, sino a reconocerlo en su plenitud. Tal es, por cierto, la función interpretativa de la retórica, a la que, además, habríamos de añadir una función instrumental relacionada con el hecho de que el proyecto humanista es, en gran medida, un proyecto de lo civil, sobre lo civil, que constituye a la educación como instrumento por excelencia. En cuanto a la función epistémica que el humanismo está dispuesto a concederle también, creo que a estas alturas no puede ser muy controvertido afirmar que la retórica es, además de un vehículo para articular una formación amplia, integradora, la forma misma en que ésta se dota de contenido. *Verum esse ipsum factum*, el conocimiento se construye en tanto no hay verdad sin contenido y éste delimita el ámbito de lo expresable.

El texto de Vico exhibe la duplicidad inherente al Humanismo como rehabilitación, y como programa: el sabor extemporáneo de las citas de Cicerón, en su tiempo, o los detalles de la puesta en escena, en el nuestro, no nos ocultan el significado, la pertinencia actual de sus objetivos, mos-

trando así que ningún ejercicio de recuperación es una mera repetición, y que es inevitable, constitutivo, darle sentido desde el presente.

Lilian Bermejo-Luque

ZAVADIVKER, Nicolás: *Una ética sin fundamentos*, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán (República Argentina), 2004, 148 págs.

El filósofo argentino Nicolás Zavadivker indaga en *Una ética sin fundamentos* el viejo problema de si resulta posible fundamentar la ética. Si por «fundamentos» se entiende la existencia de una ética de alcance universal válida para todas las culturas y todos los tiempos, el texto busca demoler uno a uno diversos intentos desarrollados en tal sentido especialmente desde la modernidad. Antes de hacerlo, el inicio del libro presenta un breve recorrido histórico conceptual de lo que sucedía en las culturas arcaicas, donde los mitos eran la fuente de la conducta moral, y en Grecia, donde aparece por primera vez el espíritu científico y la filosofía, es decir, una reflexión que cuestiona lo sagrado y lo tradicional, y que pone en escena las figuras clásicas del escéptico y del filósofo que busca justificaciones. Pero recién en el siglo XVIII los fundamentos metafísicos y teológicos pierden verdaderamente terreno. En esta época la ética pretende seguir a la ciencia moderna y establecer leyes universales, pero también el escepticismo desarrolla nuevos argumentos.

El debate contemporáneo hereda esta última oposición, enfrentando a aquellos que creen en la posibilidad de conocer verdades éticas objetivas (cognitivistas) contra los que rechazan tal posibilidad (no cognitivistas). El propio autor se inscribe en la tradición metaética que se pregunta por las características del lenguaje moral y que suele impugnar la posibilidad del conocimiento ético. Más concretamente, Zavadivker realiza sus aportes en el contexto de lo que podríamos llamar el programa metaético de la «guillotina de Hume», argumento que descabeza todo intento de derivación de normas a partir de hechos.

En este sentido, examina y rechaza la posibilidad de fundamentar normas éticas apelando a enunciados descriptivos, en base a que la ética se atiene a lo que debe ser y no a los comportamientos efectivos de las personas. El cumplimiento de una norma no le da legitimidad, de modo que la vigencia a la que apelan los cognitivistas nada implica con respecto a la validez normativa. Estas consideraciones críticas se afianzan con la idea de que resulta incorrecto *derivar* normas de hechos. Y reforzando a su vez la «guillotina de Hume», la «falacia de justificación cognitiva» —argumento crítico del propio autor— señala que incluso si concedemos que se puede derivar normas a partir de hechos, esto no equivaldría a una justificación moral de las normas. Cometten esta falacia quienes pretenden justificar enunciados morales a partir del conocimiento neutral de la ciencia, ya que no advierten que explicar no es justificar.

Luego de preparar las herramientas críticas, Zavadivker discute algunas propuestas cognitivistas concretas, abordando en primer término al filósofo norteamericano John Searle, quien llevó a cabo uno de los intentos más interesantes de saltar la brecha entre el ser y el deber. A pesar del rigor de su propuesta, también en este caso la derivación sólo resulta efectiva si se introducen en el razonamiento premisas normativas, cosa que un examen detenido pone en evidencia. Las impugnaciones se concentran luego en quienes parten de evidencias o verdades últimas innegables. Basta aquí con mostrar que estos autores cortan arbitrariamente la cadena de justificación. Se recuerda, además, que la apelación a la evidencia caracteriza al llamado intuicionismo, según el cual podemos captar normas o valores objetivos mediante alguna especie

de «sentido moral». El problema de esta corriente filosófica es que no puede dar relevancia intersubjetiva a certezas puramente personales, de modo que la fundamentación carece totalmente de garantías.

Zavadivker analiza también las justificaciones teleológicas que postulan fines naturales para el hombre y derivan de allí normas morales. No es evidente, señala, que el hombre tenga un fin propio, y además no resultaría lógicamente correcto derivar de un fin fáctico un principio normativo, incluso si ese fin fuera cumplido invariablemente. Finalmente, aborda con riguroso detenimiento a Mario Bunge y su intento de fundar una moral sin dogmas en el conocimiento científico. El filósofo argentino residente en Canadá desea reformular las normas morales en un lenguaje enunciativo mediante el uso de condicionales. En tal medida, llega a creerse capaz de derivar normas morales a partir de los conocimientos que producen las ciencias del hombre. El resultado es una suerte de socratismo científicista para el cual «en la era de la tecnología, errar y pecar se están tornando equivalentes». Zavadivker nos avisa con fina ironía que el nazismo podría superar tranquilamente los tests de este filósofo y quedar «justificado», obviamente en un sentido dudosamente moral.

El capítulo final concentra los estímulos para la polémica. La carga argumentativa desplegada a lo largo del texto apuntala la tesis de que no resulta posible fundamentar la ética, y este capítulo agrega que por suerte esa empresa desmedida no resulta necesaria. Se subraya allí que sólo se puede hablar de una justificación moral en el contexto de un marco ético ya asumido, es decir desde valores reconocidos como buenos sin fundamento ulterior. Como se apunta en un pasaje, las instancias últimas

de fundamentación no llegan generalmente a discutirse, especialmente entre quienes recibieron la misma educación o que pertenecen a una misma institución.

Luego de estas consideraciones se desarrolla la parte que podríamos llamar «positiva» del libro, el cual no pretende después de todo defender un simple amoralismo. En tal sentido, Zavadivker se apresura a señalar que si bien las normas no se pueden justificar apelando a la realidad, se conectan con ella en tanto influyen significativamente sobre las conductas humanas. Y a pesar de que insiste en que no se puede hablar de una moral objetiva, considera que las normas no tienen una existencia meramente subjetiva, sino que están tejidas en la trama intersubjetiva de lo social. No existen con independencia de las culturas pero sí de cada hombre particular, de modo que la exigencia de acatarlas puede ser tan fuerte como la de correrlos para esquivar una muralla. El autor subraya con razón que lo social tiene de por sí un carácter normativo generalmente internalizado.

Dejando de lado el problema de defender un cierto objetivismo ético desde el propio programa metaético, se advierte que los esfuerzos filosóficos de Zavadivker se encaminan a defender a la ética de los intentos interesados por subordinarla o relacionarla con la teología o la tecnología. Esa autonomía, característica del pensamiento moderno, es defendida aquí con rigor analítico y capacidad persuasiva. Una unidad de intención recorre la argumentación desde el título hasta el capítulo final, con un estilo que evita los meandros y los tecnicismos innecesarios, y una sutil ironía que alienta la lectura.

Andrés Crelier