

# RESEÑAS



**ÁLVAREZ, Lluís X. y SALAS, Jaime de (eds.): *La última filosofía de Ortega y Gasset en torno a La idea de principio en Leibniz*. Oviedo, Universidad de Oviedo, 2003, 321 pp.**

Un nuevo libro sobre Ortega y Gasset que evoca el cincuentenario de su muerte. No procede directamente del evento, sino de las II Jornadas Internacionales de Estudios Orteguianos, celebradas en la Universidad de Oviedo en 2001. Pero el tema del estudio, tiene la particularidad de que nos remite a los últimos años de Ortega, ya que éste escribe *La idea de principio en Leibniz*, en 1947 en Lisboa, tres años antes de su muerte; lo deja inacabado; y se publica en 1958. La novedad de este estudio, la singular aportación del libro que presentan Ll. X. Alvarez y J. de Salas, no es el análisis de la obra de Ortega en general, ni de un problema transversal de la misma, sino una investigación coordinada de uno de los libros más significativos y, a la vez, olvidados de Ortega y Gasset. En la «Nota preliminar» a su edición en las *Obras completas* (1983, t. VIII) leemos: «La significación excepcional de este libro —por su extensión, sus temas y la forma de tratarlos— y lo que tiene de novedad dentro de la trayectoria intelectual de Ortega, lo sitúa en un lugar preeminente de su producción filosófica».

¿Qué es lo que tiene de singular *La idea de principio en Leibniz*? El elegante estilo periodístico es sustituido, en parte, por el análisis de las relaciones entre la filosofía y su otro en diferentes épocas. La interpretación de problemas de nuestro tiempo deja su lugar a la interrogación de la historia de la filosofía bajo la perspectiva de dicha relación. El estudio de «lo pensado» como un problema es sustituido, esta vez, por la pregunta acerca del «modo de pensar». Y Leibniz ofrece una clave de lo que busca Ortega. El lector encuentra una monografía sobre Leibniz, cierto; pero, en cambio, podrá contrastar al menos tres «modos de pensar» de la filosofía como «evolución de la teoría deductiva» (tal es el subtítulo): el aristotélico —la filosofía es el auténtico saber racional—, el moderno —la filosofía se mira en la

matemática y en la física como saber exacto (Descartes, Leibniz, Kant)— y el del siglo XX —la filosofía se independiza de la ciencia—. El *raciovitalismo* de Ortega se expresa y se justifica en el marco del tercer «modo de pensar». ¿Es Leibniz un modelo de pensar según principios? Es éste uno de los *leit motiv* que recorre el inacabado libro orteguiano. Precisamente lo que falta sería un estudio más concreto de la obra de Leibniz, según Salas (p. 21). Con todo, lo que nos ha dejado constituye una muestra excelente de lo que el mismo Ortega denominó «segunda navegación», una salida a la crisis de las ciencias europeas, como ya indicara Husserl.

Pues bien, en *La última filosofía de Ortega y Gasset...*, encontramos el resultado de los trabajos cuya finalidad no era otra sino la de «contextualizar, analizar y valorar» *La idea de principio en Leibniz*. Estructurado en tres partes, a la primera que estudia la epistemología y las raíces germanas del libro, le sigue otra que analiza lo peculiar de la «segunda navegación»; finalmente, se trazan las líneas de influencia posterior. Las raíces germanas se rastrean preferentemente en Leibniz (Concha Roldán), en Dilthey y la Escuela de Marburgo (Cesáreo Villoria), en Fichte (Alessandro Bertinetto) y en Heidegger (J.-C. Lévêque).

Pero, ¿qué significa «segunda navegación» desde la perspectiva de *La idea de principio en Leibniz* y *la evolución de la teoría deductiva*? Si lo que se propone Ortega es adoptar el modo de pensar de Leibniz, esto es, un pensar según principios —que no es preciso demostrar, porque es aquello desde lo cual se piensa—, el principio *perspectivista* y el principio *raciovitalista* subyacen a un modo de pensar que consiste en reconducir la razón a su historia. Más allá del modelo matemático de verdad (Descartes), más allá del ideal de la razón científica de Natorp, el discurso racional —arguye Ortega— se apoya de modo explícito o implícito en creencias,

pasiones, referentes históricos, es decir, en la vida misma. La crisis del modo de pensar deductivo de índole formal conduciría, pues, al modo de pensar argumentativo de base «material» o, mejor, *vital*. Sólo desde este punto de vista se pueden entender los trabajos editados en esta sección: la aproximación a las nociones de «ideoma» y «draoma» (Beatriz Larrea); el papel de la historia marginal y fragmentaria, como trasfondo de *La idea de principio en Leibniz* (Marco Cipolloni); el desplazamiento de la obsesión de la ciencia como referente hacia la lectura del «acontecimiento que es nuestro vivir» (A. Ovejero); en definitiva, la idea misma de principio, entendido éste como el valor de la razón viviente e histórica (G. Menéndez de Llanos).

Finalmente, sobre las diversas líneas de influencia, *La última filosofía de Ortega y Gasset* se hace eco de las sigüentes: de la interpretación de los «modos de pensar», es decir, del pensamiento como una contribución a la hermenéutica (Máximo Maretín); la idea leibniziana de una Constitución autonómica que se aproxima en versión de Ortega a la España plural (M. Fernández Loren-

zo); la recepción crítica de José Gaos de *La idea de principio en Leibniz*; y, como «Epílogo», Manuel Cruz expone el modo cómo nos sentimos interpelados por Ortega ya desde su perspectivismo, ya desde su raciovitalismo. Frente a la ciencia, la vida; frente a la razón formal de la matemática, la razón vital de la historia misma; frente a la claridad de la teoría deductiva, el drama de tener que decidir en cada nueva circunstancia.

El estudio sobre *La idea de principio en Leibniz* señala un «modo de pensar» desde principios, descubre que la filosofía ha tenido que habérselas con otras formas del pensamiento (mito, religión, poesía, ciencia). Pero recuerda Ortega que la filosofía no puede olvidar la vida misma o el acontecer histórico que la alimenta, esto es, que no hay ideal de conocimiento sin presupuestos. El lector observará que este estudio no agota la compleja red de referencias de *La idea de principio*, pero se sentirá interpelado, sin duda, a la proseguir la lectura y la investigación.

Eduardo Bello

**ÁVILA CRESPO, Remedios: *El desafío del nihilismo. La reflexión metafísica como piedad del pensar*. Madrid, Trotta, 2005, 287 págs.**

Afrontar resolutivamente los desafíos que atañen a lo más decisivo de la vida quizá haya sido, y todavía lo sea, una de las imágenes de sí más radiantes que se construye la actividad filosófica. Los filósofos, esos seres de escritorio que admiran secretamente desde el retiro de sus meditaciones las arriesgadas acciones de los que se comprometen en el mundo, dibujan con ella el lazo que los emparenta con estos. También ellos son entonces activos militantes entregados a una lucha por la mejora de la vida, luchadores que se batían denodadamente en duelos singulares para su defensa. Hay mucho de noble, mucho que admirar en los esfuerzos de estos paladines revivificadores de aquella actitud que impulsaba a la nobleza a arrojarse en respuesta a los más temibles retos y desafíos. Y, en efecto, es mucho lo admirable de este *El desafío del nihilismo*, más aún porque el contendiente de este combate no es ningún caballero,

famoso por la ostentación de rudeza y crueldad en la que envolvía sus lides, ni tampoco un profesor, que sólo los varones aceptaban duelos, sino una profesora de filosofía: Remedios Ávila, que con una firmeza inquebrantable, pero además con una suavidad, diría que hasta con una dulzura, no exentas de alegre ironía, celebra su condición, más específica, de profesora de metafísica.

La ironía, no obstante, puede cobrar vida propia y desafiar a quien pretende controlarla haciéndole decir a éste otra cosa que la que él quizá quiera decir. Así, este texto, que con una coherencia infatigable despliega insistentemente, a lo largo de las dos partes diferenciadas en que se divide, una radical oposición al nihilismo a través de una singular recuperación de la metafísica entendida como pensar apiadado, no necesariamente piadoso o pío; este texto inequívoco, digo, viene precedido por un título: *El desafío del nihilismo*, al que sigue un sub-

título en el que se desliza una posibilidad que parece volverse contra esa intención indubitable: *La reflexión metafísica como piedad del pensar*, pues nada impide que título y subtítulo se lean unidos mediante una relación de aposición y que a resultas de ella se dé a entender un perturbador: «el desafío del nihilismo (esto es) la reflexión metafísica como piedad del pensar». Si bien esta posibilidad extrema, la de que la oposición metafísica al nihilismo pueda no ser sino el disfraz que instrumenta el desafío nihilista mismo, no es considerada por R. Ávila, no al menos con el minucioso, detenido y riguroso análisis temático que compone diferenciadamente el contenido de cada uno de los capítulos de su libro, esto no significa que en éste pasen desapercibidos la amenaza y el riesgo que asaltan cada movimiento de su singular combate. Signo de esto es que la primera parte del texto, la que se encarga de articular la determinación precisa en que la metafísica puede hacer frente al nihilismo, lleve por título un circunspecto: *Los problemas de la metafísica*, que se basta por sí mismo para advertir del distanciamiento que lo separa de un canto de victoria. Sin duda, hay que elogiar esta prudencia sabia de la combatiente que complicada en un combate extenuante conserva todavía la entereza suficiente como para evitar enajenarse con la ficción triunfante que le condujera a proclamar el fin del nihilismo. Ahora bien, esta entereza no proviene sólo de la perspicacia, que es norma en esas páginas, sino a que evolucionan bajo un horizonte bien definido: el pensamiento trágico; de tal modo que a través de ellas se deja sentir que el valor de esta lucha contra el desafío nihilista está ya dado en el acto mismo de combatirlo, sin necesidad de esperar otro resultado.

La orientación trágica de la metafísica sólo es posible si el valor precede y prescribe el sentido de sus movimientos no como algo que se busca, sino como lo que lo hace posible, y de este modo como lo que se afirma incondicionalmente en cada uno de sus pasos, incluso si estos vacilan abatidos por un combate sin tregua. Y supone, también, el desplazamiento de un pensamiento abstraído que convierte a la mera racionalidad en la única referencia de sus evoluciones, hacia un pensamiento en el que la vida sale al paso de la abstracción para

encauzar la reflexión como fuerza al servicio de la valoración. Por esto, los problemas metafísicos que preocupan a R. Ávila, que como gran conocedora y reactivadora de la tradición metafísica no pueden ser sino algunos de los grandes problemas constituyentes de la historia de la metafísica —y que los cuatro capítulos que componen la primera parte del texto designan sucesivamente como: el conflicto entre razón, virtud y felicidad; la cuestión de la identidad y de la alteridad; el problema del dolor; y la cuestión del sentido—, son integrados en sus páginas en lo que podría denominarse una problemática general de los afectos humanos que gira en torno de un eje fundamental: el sentido de la vida, el valor de una vida, la humana, indesligable del dolor y del sufrimiento. Esta singular integración axial de la metafísica determina, por un lado, que a diferencia de Heidegger, con quien discute implícitamente en más de un lugar de su obra y explícitamente en uno de los capítulos de la segunda parte, R. Ávila privilegie la metafísica en vez de la ontología. Y, por otro lado, que su vindicación de la metafísica pase de largo, sin mencionarla ni relacionarse con ella en ninguna ocasión, de la extraordinaria recuperación de la metafísica frente a la ontología que asume con vigor el trabajo de Levinas.

A esta metafísica antagonista del nihilismo es a la que R. Ávila llama «piedad del pensar». Y no resulta insignificante que esa denominación remede, desplazada, reinterpretada, la atribución que Heidegger dirige al preguntar. Uno de los contenidos mayores de esta «piedad» es la devoción respetuosa por el pensar, la escucha reconocedora predispuesta a la admiración por lo pensado, la meditación atenta del debatirse mismo del pensamiento, de su debate contra la aniquilación nihilista; por eso, la trama del tejido textual de *El desafío del nihilismo* está compuesta por una lectura que busca sus motivos por entre toda la tradición metafísica y más allá, supuestamente, de ella: Platón, Aristóteles, Spinoza, Kant, Schopenhauer, Nietzsche, Freud, Heidegger, Horkheimer, Habermas, Gadamer, Vattimo, entre otros, son seguidos por la mirada apiadada de R. Ávila, una mirada que se sabe más próxima de algunos de los pensamientos que recorre y más distante de otros, pero, sobre

todo, que los dignifica a todos por igual al reconocer manifiestamente en cada uno de ellos antes de nada su condición de combatientes. Ajena al formalismo académico que convierte al pensamiento en un mero material de trabajo, la metafísica apiadada de R. Ávila lo vivifica mostrando que apiadarse del pensamiento es restituir en él la índole luchadora que le hace tener «piedad» de la vida. Por eso, esta lectura no es principalmente una lectura crítica,

o mejor, es una lectura que no despliega sus enérgicas críticas sin inscribirlas en el seno de un hospitalario reconocimiento con el que una combatiente apiadada expone la estima amistosa que por encima de todo le merecen esos otros luchadores que, acaso, difieren de ella en su modo de recoger y responder al reto del nihilismo.

Señal indudable de esa amistad apiadada es el hecho de que la segunda parte del volumen, que es la que le da el título, esté toda ella consagrada al enfrentamiento de Nietzsche con el nihilismo. En cuatro capítulos, R. Ávila lee sucesivamente las imágenes que Nietzsche construye de Sócrates y de Spinoza, la que Heidegger construye de Nietzsche, y termina con una exposición original sobre la piedad de Nietzsche. Esta dedicación a Nietzsche testimonia el espesor y la hondura de *El desafío del nihilismo*, pues el Nietzsche que R. Ávila lee deja ver cómo el combate contra el nihilismo tiene muy poco que ver con los torneos que sostenían los nobles medievales y con los duelos que comprometían la honra de los caballeros románticos, porque la identidad propia de los contendientes

que distinguía y separaba en estos al desafiador del desafiado ha desaparecido de aquél. En numerosos lugares, la lectura experta de R. Ávila apunta certeramente allí donde Nietzsche descubre el simulacro, la confusión, la aptitud del nihilismo para disfrazarse vorazmente, diseminadamente, con la piel de sus más fieros oponentes, y para conseguir entonces que hasta la oposición misma sea uno de los mecanismos más logrados de su expansión. El nihilismo no instituye frentes contra los que enfrentarse. Reacia a cualquier burda simplificación, R. Ávila reconoce que responde a un desafío que no tiene contenido propio porque originariamente «se dice de muchos modos». En esto consiste la singularidad de su lucha, en esto radica el interés de su lectura: en que efectúa la posibilidad del combate afirmativo, del pensamiento apiadado de la vida, incluso si los frentes se diluyen en la indefinición. Ciertamente, no en una indefinición absoluta, porque para

R. Ávila, la filósofa, la metafísica en ejercicio, no hay diversos nihilismos sino en relación con cierta unicidad última del nihilismo. Pero, la indeterminación de esa relación aleja tanto la unicidad, que los combates efectivos en que se enzarza cada vez esta sobresaliente luchadora carecen del respiro que implicaría una definición del oponente; y sin embargo, no a pesar de esa carencia, sino gracias a ella obtiene R. Ávila la fuerza trágica de su infatigable lucha contra el nihilismo. Hay tanto que admirar en esto. Hay tanto que aprender de esto.

*José Carlos Bernal Pastor*

**BEUCHOT, Mauricio: *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México, Universidad Autónoma de México, 2002.**

En *Perfiles esenciales de la hermenéutica* Mauricio Beuchot propone un modelo de interpretación analógica. Además, ofrece al lector una exposición sobre el sentido de la hermenéutica; exposición compleja, llena de sutiles matices semánticos, nominales y, por ello, perfilada atendiendo a su significado esencial. El libro está estructurado siguiendo un criterio de simplicidad y claridad expositiva, por lo que las distinciones

en las que abunda se nos manifiestan con claridad inmediata, pues están presentadas con lógica y respetando un cierto espíritu escolástico. La distinción nominal inicial en torno a la pluralidad semántica de la hermenéutica como método(s) de comprensión —que merece aquí un comentario— va acompañada de una introducción histórica al problema de la interpretación —en la hermenéutica positivista así como en la romántica—

ca—, de la que se sirve el autor a fin de mostrar la razón de ser de la hermenéutica analógica que él propugna.

Beuchot nos recuerda que la sutileza es el arte de ahondar en el sentido inmediato, superficial, para alcanzar el profundo, el sentido oculto; fiel a esta divisa, pergeña en este libro lo que, a juicio mío, son cuatro incursiones o calas sistemáticamente entrelazadas, a saber, una incursión en el contenido semántico de los modos de hermenéutica; una incursión en la hermenéutica positivista y romántica a modo de introducción a la problemática del modelo analógico de hermenéutica; una propuesta de fundamentación ontológica de la hermenéutica; y una nueva elucubración sobre el modelo analógico-icónico al servicio de la interpretación simbólica, y cuyas bases se sentaron en su *Tratado de hermenéutica analógica*. Hágase una idea aquí el lector, a través de esta sobria enumeración de los temas abordados en este libro, de lo quintaesenciada que está la elaboración de estos *Perfiles esenciales de la hermenéutica*.

Ya en la obra de E. Betti encontramos una aproximación a una definición de hermenéutica preñada de sutileza, y no es para menos, ya que si bien se suele despachar con presteza el origen etimológico del término no es menos cierto que esta definición, con frecuencia, encubre la variedad de sentidos y diferencias atribuibles al arte de interpretar, sobre las que nos ilustra aquí el autor. Así, existe una ‘hermenéutica intransitiva’ cuya finalidad es el entender en sí mismo —la filología, la historiografía—; una ‘hermenéutica transitiva’ o reproductiva cuya finalidad es volver algo transmisible, hacer entender —la música, el teatro—; y una ‘hermenéutica normativa’ o dogmática cuya finalidad es reglar el obrar. Aunque habría que añadir que toda hermenéutica dogmática o normativa es reproductiva, comprensiva, de otro modo no podría ser aplicativa. De donde Beuchot infiere que hay una hermenéutica *docens* y una hermenéutica *utens* —tal y como constata la diferencia escolástica entre lógica *docens* y lógica *utens*—, esto es, que hay una teoría de la interpretación, y hay instrumentos o técnicas hermenéuticas, siempre prospectivas. La sutileza no halla límite aquí, ya que puede proseguirse haciendo distingos entre una hermenéutica de perspectiva sincrónica y otra diacrónica,

o entre una hermenéutica sintagmática y otra paradigmática —donde queda reflejada la diatriba entre el punto de vista sistemático y el histórico; ya destacando la continuidad temporal o de superficie, ya las asociaciones, seccionando verticalmente para buscar profundidad—. Y es que originariamente, tal y como nos recuerda Beuchot, la hermenéutica estuvo asociada al arte de la sutileza, y así como existe una pluralidad de puntos de vista para interpretar —sintagmática, paradigmática, diacrónica, sincrónica, etc.—, por lo mismo, puede decirse que la sutileza es tan diversa como los modos de interpretar —*subtilitas implicandi*; *subtilitas explicandi*; *subtilitas applicandi*—. Incluso cuando el hermeneuta intenta discernir sobre la posición o la intencionalidad del autor empírico de cualquier tipo de texto —musical, cinematográfico, dramático, escultural, etc.—, tendría éste que distinguir, con creativa sutileza, entre un autor empírico, uno ideal y otro liminal —recordando la distinción de U. Eco—.

En los últimos años, la hermenéutica ha pasado a ser considerada un modelo o paradigma epistemológico común a toda articulación sistemática de saber, ya sea en el ámbito de las ciencias experimentales, ya en el de las ciencias del espíritu. El punto de vista interpretativo no ha estado nunca ausente en la conformación del saber, ni en sus polémicas y modos de constituirse; de ahí que comiencen a practicarse puntos de vista como el diseñado por Beuchot al distinguir entre la hermenéutica positivista y la afamada hermenéutica romántica. Mientras en la primera prima la univocidad —entre quienes figuraría J. S. Mill o Carnap—, en la segunda se explora la equivocidad por medio de la imparable recreación a que invita cada subjetividad receptora y que, consiguientemente, desemboca en el univocismo. Entre ambos modelos, y a modo de salida a la controversia emanada de ellas, se sitúa la hermenéutica analógica que propone el autor: «[...] lo análogo tiene un margen de variabilidad significativa que le impide reducirse a lo unívoco pero que también le impide dispersarse en la equivocidad» (p. 25). También en esto emana de este libro la sutileza y pluralidad de matices inmanentes a la posibilidad de interpretar, y es que la analogía se dice de muchas maneras: la

hay metafórica, atributiva, y de proporcionalidad propia o impropia.

La que aquí se ha nombrado como la tercera de las incursiones que vertebran este libro, a saber, la de una fundamentación ontológica de la hermenéutica, puede sintetizarse así: si toda hermenéutica está históricamente situada, «¿cómo puede pasar al ser transhistórico y transmundano?» (p. 33). La respuesta ya la daba E. Coreth en sus *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, la condición de posibilidad de la metafísica se cifra en la existencia de la dimensión hermenéutica del pensamiento —porque todo estatuto ontológico depende de la consignación específica y previa de una verdad—. Acertada, evocadora es la fórmula elegida por el autor para presentar esta idea que no ha tenido, hasta la fecha, un desarrollo suficiente: *La hermenéutica como virtualmente metafísica* —y de la que sólo resta decir, según mi parecer, es que habría que darle la vuelta, pues más bien es la metafísica la que, pese al afán fundamentador que la inspira, es virtualmente hermenéutica—.

Aunque el autor no lo dice expresamente, la hermenéutica analógica tiene un carácter normativo o correctivo en relación a la univocidad tanto como a la equivocidad —por ese motivo, el autor piensa que puede mediar entre la tendencia moderna hacia el univocismo y la postmoderna hacia el equivocismo—. Pero esta hermenéutica analógica es también icónica —donde ‘icono’ está en lugar de: imagen, diagrama y metáfora—. Y ello porque los mentados iconos muestran la graduación que,

yendo de la univocidad hasta casi la equivocidad, recoge el concepto de ‘analogía’ (en efecto, hay univocidad en las imágenes; una oscilante relación entre univocidad y equivocidad en los diagramas; y casi equivocidad en las metáforas). Según Beuchot, «la analogía implica una dialéctica o dinámica entre lo universal y lo particular, que quiere apresar lo más que sea posible de lo universal pero sin olvidar su dependencia de lo particular y el predominio de este último» (p. 50). De hecho, un repaso del sentido del concepto de ‘analogía’ desde el ámbito de la exégesis al del derecho (donde la aplicación del esquema lógico que proporciona la analogía conduce hasta los casos límite de la creación o ampliación del derecho), lleva al autor a afirmar que la analogía comporta no sólo una nueva caracterización de la hermenéutica sino una propuesta de racionalidad.

En definitiva, *Perfiles esenciales de la hermenéutica* es un libro escrito por uno de los más virtuosos conocedores actuales del universo filosófico de la hermenéutica, quien ha reelaborado y reactualizado una de las nociones más enraizadas en la filosofía hermenéutica, a saber, la noción de analogía. Por todo ello, la escritura de este libro en torno a la hermenéutica es la propia de un filósofo y hermeneuta que se perfila con voz y propuesta propia.

María G. Navarro

Instituto de Filosofía,

Consejo Superior de Investigaciones Científicas

**CASTRO FLÓREZ, Fernando. *Escaramuzas. El arte en el tiempo de la demolición*, Murcia, Ad Hoc Ensayos, 2003, 173 págs.**

Dicen por ahí que el arte hace ya mucho que murió (y hasta que se clausuró allá por 1964, una vez que Andy Warhol, muy higiénicamente, decidió pasar por el supermercado y exponer unas cuantas cajas de detergente Brillo), aunque no se ha visto esqueleta alguna que lo atestigüe y, a falta de grandes monumentos fúnebres que honren la memoria de tan ilustre difunto, hemos de tomar los escombros que encontramos por doquier como pruebas inapelables de su desaparición. Pero el

arte no ha muerto. No habrá locos eremitas (o puede que sí, en un tiempo de telepredicación) que con farol en mano pongan un anuncio de busca y captura o que pregonen su defunción. Los caminos son ahora albañales en una cultura del reciclaje y del *anythings goes*. El arte tampoco ha desaparecido, sino que ofrece el testimonio de lo que ha caído, esto es: la cultura convertida ahora en sus restos fractales. Sólo hay escombros en un tiempo de demolición y en un terreno convertido en

escombrera, tarea imposible es la construcción. Cuando Charles Jenks afirmó que, con la demolición del edificio de viviendas protegidas Pritt-Igoe, San Luis, Missouri, cada escombros que caía suponía un paso más hacia la muerte de la arquitectura, no sabía hasta qué punto, escombros sobre escombros, proliferaría a partir de entonces la aparición de derrumbes, demoliciones y voladuras. No sólo caería la arquitectura. *El arte en el tiempo de la demolición.*

Reflexionar en un tiempo donde todo espacio se ha reducido a escombrera y donde nada puede ser cimentado, donde no hay silencio, soledad, lejanía o perspectiva, bombardeados, como estamos, por los realities, los grandes hermanos y la carencia de sentido común, se hace harto complicado: «*En un contexto epistemológico más amplio tenemos que aceptar que no heredamos la imagen del mundo, sino sus pedazos rotos, los fragmentos de un universo que perdió su sentido global*» (p. 34). Sin embargo, Fernando Castro nos presenta, a lo largo de los diez ensayos que componen este libro, una crítica mordaz a una cultura que sólo cabe tachar de decadente. Estamos inmersos, sostiene Castro, en una época marcada por la obscenidad y la banalidad tontorrón. «*Asistimos a la reinención de lo ridículo, como si el único asunto que pudiera divertirnos fuera el patetismo ajeno o incluso nuestra entrega ciega a esa realidad convertida en show. El imperio de la cutrez, que ha llegado a ser casi una categoría canónica en la contemporaneidad, y el hartazgo de la información de la sociedad postmoderna, conducen, entre otras cosas, al oscurecimiento de los trazos de la memoria histórica*» (p. 58).

Ruina, escombros, fragmento, sobras, restos, basura, vómito, mierda. No es un libro éste de elogio a ciertas obsesiones escatológicas, a la demolición, a las escaramuzas o ni tan siquiera al arte (ni tampoco a la pereza recordando otro de los títulos de Castro), sino una denuncia a los productos de una cultura de *karaoke*, del bricolaje estético y del *souvenir* (p. 97) caracterizados, precisamente por ser «*una consolidación del patetismo*» (p.48). La bota aplastando el rostro humano que auguraba Orwell, ha aparecido en nuestro tiempo, impregnada de todos aquellos restos imposibles de elimi-

nar. El arte, puro reflejo, como buen hijo de la cultura, plasma la enfermedad congénita de su madre y muestra «*nuestra resquebrajada forma de vivir dislocadamente*» (p.60). Si a cada uno de los títulos de los ensayos que contiene este libro, le aplicáramos el *tijeretazo*, obtendríamos un interesante collage: lo que queda, bricolaje, Ikea, violencia, trinchera, deseo, mierda, vómito, cotidiano y atentado, esto es: la consolidación del imperio de la cutrez. Lacan. La civilización es la cloaca.

El grado cero de la escritura que Castro comienza señalando en el primer ensayo, a través del gesto de Marcel Broodthaers que presentó como escultura un paquete de cincuenta ejemplares de su último libro enyesado hasta la mitad, no es más que uno de los muchos «grados cero» de nuestra cultura. Una construcción para señalar una falta, que es, y no en vano, el sentimiento dominante (p. 74.) La construcción de una destrucción: demolición. Que Smithson llegara a proponer, fascinado como estaba por las demoliciones, la construcción de islas con edificios ruinosos (desarquitectura), recalca la imposición de un arte terminal y de una cultura caracterizada por la imposibilidad del habitar. Nos queda el catálogo Ikea y el bricolaje: el habérselas con lo que uno tenga. Y lo que uno tiene, en un tiempo de zozobra y de realismo patético, donde están de moda las matanzas retransmitidas por la televisión, los malos tratos y las lesiones deportivas es, sobre todo, violencia.

Violencia: espectáculo cotidiano. El ensañamiento con lo que queda tras la muerte, el cadáver, o tras al acto violento, desata más violencia. Los despojos de lo que fue, del vivo, ya no son respetado, todo lo contrario. De ahí el discutible proyecto Máquinas célibes del grupo SEMEFO o el video titulado el Paredón, donde los miembros del grupo llevaron hasta el límite las posibilidades de perversión con animales muertos; de ahí también las performances de Chris Burden poniendo un cuchillo en el cuello a una presentadora de televisión o siendo humillado por su galerista. Es la época de las grandes brutalidades del arte. Violencia y sexo, además, han sido paulatinamente identificadas. Hijas de una misma pulsión: la de la muerte. Ambas contienen desgarramiento del ser, denigra-

ción del otro, sometimiento, disolución. «*El individuo no es ya más que el residuo de la experiencia de la disolución de la comunidad*» (p. 142). La palabra ha sido sustituida por los golpes de un todavía más fuerte. Por eso, tras una época de bunkerización, de protección de un bloque de realidad, sólo queda, tras la Gran Demolición, esto es: el 11 S, violencia, dominación y neomilitarización. Pero no todo es negativo. Recordemos las palabras de Ernst Jünger: «*es en los residuos don-*

*de hoy en día se encuentran las cosas más provechosas*».

Cabe preguntarse, finalmente, si esta demolición es producto de la voladura de unas estructuras que se consideraban intocables o si, por el contrario, han caído carcomidas y deterioradas por una cultura enferma de raíz, para poder así resistir a la nueva glaciación.

Ana C. Conde

**CATALÁN, Miguel: *Antropología de la mentira*, Madrid, Taller de Mario Muchnik, 2005.**

Desde los orígenes de la filosofía en la antigua Grecia, los pensadores han centrado su atención en el problema de la verdad. De Tales a Baudrillard, el interés de la filosofía por el problema de la realidad del mundo ha sido constante. Gracias a esa conjunción de sociología y semiótica que caracteriza cierto pensamiento a lo largo de las últimas décadas, las nociones de mentira, simulacro y virtualidad han ganado además en importancia ante el creciente papel de los medios de comunicación en el desarrollo de la opinión pública y, en general, en la evolución de las relaciones sociales.

El título general de *Seudología* nombra un amplio proyecto filosófico que trata de desentrañar de forma sistemática los distintos mecanismos interactivos de disimulo y simulación que empanan la presencia humana. El autor de este proyecto es Miguel Catalán (Valencia, 1958). Profesor de Ética de la Comunicación en la Universidad Cardenal Herrera-CEU de Valencia y especialista en el pragmatismo clásico norteamericano.

Aunque su *Diccionario de falsas creencias* (Ronsel, 2002), un amplio repertorio de prejuicios comunes, ideas recibidas y falsedades interesadas, podía ya considerarse una prelude de su proyecto seudológico, el primer título de esta *Seudología* fue formalmente *El prestigio de la lejanía* (Ronsel, 2004), obra que había obtenido en 1998 el Premio Internacional de Ensayo *Juan Gil-Albert*. Este volumen inaugural emprendía un detallado análisis de la ilusión y el autoengaño como procesos psíquicos específicos de la especie humana. Desde una perspectiva intelectual en parte psicoanalítica

y en parte pragmatista, Catalán abordaba los distintos modos en que el hombre tiende a caer, casi de forma fatal, en las falsedades fabricadas por su propio pensamiento, en especial cuando este se enfrenta a una realidad hostil o, simplemente, indiferente. Surgen de este modo la falsa autobiografía, la idealización de los países lejanos, pero también el embellecimiento del pasado y la anticipación optimista de los sucesos futuros. Yendo más allá, surgía la creación de utopías, aquellos lugares demasiado hermosos para ser verdad donde la frustración del sujeto se apacigua y termina por desaparecer, siempre de forma imaginaria, para dar lugar a una «isla del pensamiento».

La segunda entrega de este tratado sobre la mentira se nos presenta hoy bajo el título de *Antropología de la mentira*. Esta obra, que mereció el Premio Alfons el Magnànim de Ensayo en el año 2003, pone en juego desde el principio un buen número de ideas atinentes a la relación del hombre con el engaño, desarrolladas con gran claridad excepto en algunos pasajes eruditos. Para su autor, el universal repudio de la mentira (en las religiones y en los sistemas morales, pero también en las autodescripciones del actor social), no es sino un medio para reforzar el crédito de nuestras afirmaciones, pues dicho repudio es sólo aparente: todos los humanos mentimos hasta el punto paradójico de que cuando alguien dice la verdad suele pasar por mentiroso. Según Catalán, para el hombre de carne y hueso la mentira funciona como un verdadero supuesto comunicativo, tal como demuestran las coletillas «a decir verdad» o «con la mano en

el corazón» entre muchas otras, y esto en base a la importancia que el engaño ha tenido, en sus vínculos con la imaginación, la memoria o la capacidad estratégica, en el desarrollo evolutivo de la especie: «No sólo las habilidades para el disimulo, el camuflaje o el simulacro fueron practicadas por nuestros ancestros homínidos, tanto con intención defensiva como agresiva, sino que favorecieron el desarrollo de la inteligencia, el lenguaje y la libertad de acción hasta hacer del hombre el complejo y contradictorio ser que hoy conocemos».

La esfera del engaño, siendo amplísima en la interacción humana, no es sin embargo privativa de nuestra especie, contra lo habitualmente creído. Desde el nivel más bajo de los mimetismos no intencionales hasta el análisis de esos verdaderos «reyes del fingimiento» que son los chimpancés, capaces no sólo de engañar por interés o mera diversión, sino hasta de contraengañar a sus congéneres, Catalán da un amplio repaso a los dominios del engaño animal. Por nuestra parte, a los tres años de edad los humanos ya desviamos la atención a fin de evitar el castigo de nuestros progenitores. A partir de la conciencia del efecto de nuestros actos de habla sobre los demás, es decir, a partir de la conciencia de la potencialidad perlocucionaria de nuestro lenguaje, el hombre se ve obligado a mentir y a moderar sus aseveraciones,

pues su significado depende de la interpretación del interlocutor: «Cada vez que abrimos la boca, nos arriesgamos a un posible rechazo de nuestro mensaje y lo de nosotros mismos. Debido a esa razón, (...) prestamos mucha atención a la imagen que estamos transmitiendo, y nos protegemos de atribuciones indeseables negando, acumulando actos, razones... para aminorar el efecto y la impresión que pueden provocar nuestros mensajes. Elegimos nuestras respuestas en términos de conducta sabiendo que no pasarán desapercibidas y que serán interpretadas».

*Antropología de la mentira* transita los campos de conocimiento de la antropología filosófica y cultural, así como la psicología evolutiva, recurriendo con frecuencia a la tradición literaria y filosófica, pero también al análisis del mito; de especial interés en este sentido es la exploración, desde el punto de vista del ocultamiento, de los mitos antropogónicos del Jardín del Edén y de la rebelión de Prometeo. El libro, algo menos extenso que *El prestigio de la lejanía* y con un lenguaje quizá más accesible al lector común, deja la puerta abierta en su último capítulo al tema del secreto íntimo, el cual ocupará, según avanza el propio autor al final del mismo, el tercer volumen de su tratado.

Luis Veres

**DAMASIO, Antonio: *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Barcelona, Crítica, 2006 (2ª ed.), 334 pp.**

Siguiendo la línea de trabajo iniciada ya en *El error de Descartes*, Damasio se propone en esta obra, dedicada esta vez a Spinoza, dilucidar la naturaleza y la importancia humana de los sentimientos y de las emociones, desde el punto de vista de la neurobiología y sin olvidar el punto de vista del usuario regular. Este propósito principal se complementa con otros dos objetivos, que explican el título de esta obra, y que estriban, por una parte, en conectar a un Spinoza protobiólogo, muy poco conocido, con parte de la neurobiología actual, y por otra, en informar sobre la vida de Spinoza al hilo de una experiencia personal que Damasio vive durante la Conferencia Huygens en la Haya.

Tras una breve presentación de los sentimientos (capítulo I), en el capítulo II Damasio lleva a cabo una serie de distinciones terminológicas y clasificaciones que tienen por fin facilitar la investigación sobre la biología subyacente a la emoción y los sentimientos. Así la primera distinción se establece entre las emociones, que son públicas, y los sentimientos, que son privados. No obstante, Damasio no se olvida de la relación que existe entre ambos. Su tesis es que las emociones preceden a los sentimientos y son su fundamento. Y esto porque la evolución lo quiso así. En el curso de ésta, el equipamiento innato y automatizado de la gestión de la vida, la maquinaria homeostática, se

fue haciendo muy refinado. Así, se pueden distinguir 5 niveles de regulación homeostática que irían de lo simple a lo complejo, ocupando el nivel de la emoción y el de los sentimientos los últimos dos escalones por su mayor complejidad. Las emociones las clasifica Damasio en tres categorías: las emociones de fondo, las emociones primarias y las emociones sociales. Las primeras son expresiones compuestas de las acciones reguladoras, en sentido homeostático, en la medida en que éstas se desarrollan e interconectan momento a momento en nuestra vida. El resultado cambiante de esto es nuestro «estado de ánimo». Las emociones primarias o básicas son más fáciles de definir porque son emociones muy visibles. Entre ellas destacan el miedo, la tristeza y la felicidad. Por último, las emociones sociales incluyen la simpatía, la vergüenza, la culpabilidad, etc.. Este tipo de emociones jugará un papel importante en el desarrollo de los mecanismos culturales complejos de regulación social. No obstante, a pesar de las distinciones terminológicas entre emoción y sentimiento, Damasio señala que ambos forman parte del mismo proceso vital. Así, los dos son mecanismos básicos de la regulación de la vida, que además de promover la supervivencia, generan bienestar, si bien es cierto que los sentimientos lo hacen a un nivel superior. En ello, es decir, en un esfuerzo continuado por conseguir un estado de vida regulado positivamente, encuentra Damasio una descripción en clave biológica del *conatus* espinoziano. Además de esto, el capítulo aporta una explicación de los mecanismos cerebrales y corporales responsables de desencadenar y ejecutar una emoción.

El capítulo III trata de responder a la pregunta de qué son los sentimientos. La tesis de Damasio, en términos espinozianos, es que «el sentimiento, en el sentido puro y estricto de la palabra, era «la idea de que el cuerpo se encontraba de una determinada manera» (p. 85). A lo largo del capítulo se completa esta definición con aclaraciones sobre el origen de los sentimientos, a saber, el cuerpo, el contenido de los sentimientos, es decir, las configuraciones del estado corporal representadas en los mapas somatosensoriales, la valencia positiva y negativa de los sentimientos y su intensidad,

ambos aspectos relacionados con la facilidad o la dificultad general con que los acontecimientos vitales se producen, las sustancias químicas del sentimiento, los portadores de sentimientos, etc. y todo ello acompañado siempre de numerosas pruebas experimentales.

El capítulo IV trata de responder a la cuestión de para qué sirven los sentimientos. En este sentido, Damasio destaca el papel que cumplen en la gestión de la vida social y en el comportamiento ético. Así lo demuestran las pruebas con pacientes que sufren lesiones en regiones cerebrales necesarias para el despliegue de determinadas clases de emociones y sentimientos, y que como consecuencia ven menoscabada su capacidad para gobernar su vida en sociedad, aunque no se vean dañadas sus otras capacidades intelectuales. Y lo mismo ocurre con los comportamientos éticos. En este aspecto también se recurre a Spinoza, en concreto a su afirmación de que el fundamento de la virtud está en el *conatus*, para explicar el enlace entre la virtud y la biología. No obstante, Damasio, lo mismo que Spinoza, niega que las emociones y los sentimientos, por sí solos, causen la aparición de instrumentos culturales tales como los comportamientos éticos, las creencias religiosas y la organización política.

El capítulo V está dedicado al problema mente-cuerpo. En este problema tradicional, Damasio se pone del lado del monismo de Spinoza y en contra del dualismo de Descartes. Y esto porque Damasio cree que «sobre la base de las afirmaciones en la parte II de la *Ética*, Spinoza pudo haber intuido la disposición general anatómica y funcional que el cuerpo tiene que adoptar para que la mente se dé junto con él, o más precisamente con y dentro de él.» (p. 199). Además de esto, y aunque Spinoza evita cuidadosamente mencionar el cerebro, pudo haber considerado que cerebro y mente estaban estrechamente asociados. Y Damasio añadiría que también lo están con el cuerpo (pues él defiende que esta perspectiva elimina algunos obstáculos para dilucidar satisfactoriamente el problema mente-cuerpo). Pero no acaban ahí los meritos del filósofo judío. Con su noción de «proporción» (las ideas en la mente son proporcionales a las modificaciones del cuerpo) esta-

ría evocando la noción de «correspondencia» e incluso de «cartografía» tal y como la utiliza la neurobiología actual. Y con su tesis acerca de que una vez que nos formamos una idea de un determinado objeto, podemos formarnos una idea de la idea, Spinoza abriría el camino para crear una idea del yo y para explicar la generación de la conciencia.

Tras el capítulo VI, que recoge algunos apuntes biográficos de Spinoza, en el último capítulo, tal vez uno de los más interesantes de esta obra, Damasio intenta definir su propia posición diferenciándola de la de Spinoza. Y es que él ve que la actitud de Spinoza es serena, pero pasiva (lo que podría discutirse) y propone, por el contrario, una actitud más activa y combativa con respecto al mundo que nos rodea.

Finalmente, hay una serie de motivos por los que creo esencial conocer este texto de Damasio. Como él mismo señala, dilucidar la neurobiología de los sentimientos y de las emociones ayuda a aclarar el problema de la mente y el cuerpo, un problema fundamental para comprender quiénes somos. Y contribuye también al tratamiento efectivo de algunas de las principales causas del sufrimiento humano (la depresión, el dolor y la adicción a las drogas) y a la elaboración de una

teoría de los seres humanos más exacta, que lleve a formular principios y políticas capaces tanto de reducir las aflicciones como de aumentar la prosperidad de las personas. En este sentido, tanto la neurobiología de la emoción y los sentimientos, como la filosofía de Spinoza, recomiendan que intentemos con esfuerzo que nuestra vida se rija por la alegría y sus variantes antes que por la pena y los afectos asociados, ya que los primeros son más favorables para la salud y el florecimiento creativo de nuestro ser. Desde esta perspectiva, cualquier proyecto para transformar una vida en una vida buena y en una «buena vida», ha de incluir formas de resistir la angustia y de restituirla, en la medida de lo posible, por la alegría. En este sentido la lectura de esta obra, muy clara en su forma de exposición, es fundamental para adquirir estos conocimientos de gran utilidad para la vida. Aunque, por supuesto siempre es recomendable completar tal lectura con dos libros anteriores de Damasio, *El error de Descartes*, que trata el problema de la emoción y los sentimientos en la toma de decisiones, y *La sensación de lo que ocurre*, que hace hincapié en el papel de ambos en la construcción del yo.

*Inmaculada Hoyos Sánchez*

**FICHTE, J. G.: *Ética o Sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la Doctrina de la Ciencia*. Edición de Jacinto Rivera de Rosales, Madrid, Akal, 2005, 416 págs.**

«¡Actuar! ¡actuar!, es eso para lo que estamos aquí». Yo actúo, esto es: el carácter esencial del Yo consiste en la actividad: yo no soy sino activo. Que Fichte buscara superar la *synthesis post factum* kantiana y afirmara, más allá de la unidad sintética originaria «Yo pienso», que la intuición intelectual no se dirigía tanto a un ser como a un obrar suponía dejar caer el peso de la balanza en el lado práctico. «*El ser racional (...) originariamente (...) no es absolutamente nada: lo que debe llegar a ser se lo ha de hacer él mismo mediante su propia acción*». De ahí que en Fichte, la intuición intelectual de la acción productora del yo constituya el primer paso de un sistema en el que, si el Yo absoluto es actividad pura, el yo finito ha

de entenderse como estando en relación con lo que se le opone, con el No-Yo, es decir con lo otro y, sobre todo, con los «otros», lo que significaría que el yo estaría inscrito en un red de relaciones: Moralidad.

*La Ética o Sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la Doctrina de la Ciencia* (1798), obra traducida y anotada por el prof. Rivera de Rosales, parte precisamente de este punto, mostrando de ese modo los elementos que en ella convergen y se entretrejen: Kant y la propia *Doctrina de la Ciencia* fichteana. Que se trata de una ética de corte kantiano (sin llegar a la afirmación de Fr. Schlegel de que «en su conjunto es idéntica a la de Kant»), pero fundamentada en la

Doctrina de la ciencia, es algo que puede deducirse tan sólo a partir el título: *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*, de donde «Sittenlehre» nos remitiría tanto a la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten) de 1785 como a *La Metafísica de las costumbres* (Die Metaphysik der Sitten) de 1797. Por su parte, «según los principios de la *Wissenschaftslehre*» nos conduciría al escrito que constituye el trasfondo y fundamento de la obra, a saber, la *Doctrina de la ciencia nova methodo* (1796-1799), en el que se atiende a las consecuencias de la primacía de lo práctico. «Para establecer el concepto [genético de la libertad], se ha de seguir ciertamente el camino de la Doctrina de la Ciencia». En el *nuevo método* seguido por Fichte, la libertad del Yo se caracteriza como un ponerse a sí mismo fines, un «ponerse» que ha de unir teoría y práctica: el concepto de fin presenta algo (respecto teórico) como algo que hay que realizar (respecto práctico).

Vistas así las cosas ¿qué es lo que se dice en la Ética? Que yo debo actuar libremente para ser libre, pero que para ello debo actuar conforme al deber: «enseña cómo los seres racionales han de hacer el mundo, y su resultado es ideal en la medida en que lo ideal puede ser resultado». Partiendo de la distinción sujeto/objeto y de su identidad absoluta, de la conciencia como escisión y de la resistencia ante el choque que supone lo otro, Fichte, tras presentar las condiciones trascendentales de posibilidad en el Yo puro entendido como actividad real/ideal (capítulo 1), se ocupa de las condiciones materiales para la realización efectiva de la libertad o moralidad (capítulo 2), y finalmente (capítulo 3), partiendo de esos principios,

analiza elementos más específicos de la moralidad, hasta llegar al estudio de los diversos deberes: los diversos estadios de la conciencia moral y el mal radical, la individualidad como condición material de la moralidad, las consecuencias que se siguen del cuerpo, de la inteligencia propia y de su relación con otros individuos o «yoes», el Estado y la Iglesia, concluyendo con la división y compendio de los distintos deberes.

La edición presentada en Akal constituye la primera traducción al español de la *Sittenlehre*. Basándose tanto en la edición del hijo de Fichte (*Fichtes Werke*, Berlín, Walter de Gruyter, 1971, 11 vols.) como en la realizada por la Academia de las Ciencias de Baviera (*J.G. Fichte. Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, ed. R. Lauth, H. Jacobs y H. Gliwitsky, Stuttgart, Frommann, 1962 ss.), (cuyas respectivas paginaciones están indicadas en el texto) el profesor Jacinto Rivera de Rosales nos presenta una traducción muy cuidada y rigurosa, cotejada además con la versión italiana de Carla de Pascale y con la francesa de Paul Naulin. Las numerosas notas al pie resultan de gran utilidad, señalando las referencias directas e indirectas que trufan el texto. La edición incluye también un espléndido estudio introductorio y una extensa bibliografía para quien quiera profundizar en el pensamiento fichteano. Todo ello, claro está, le resultará de gran lectura al valeroso lector que esté decidido a internarse por la espinosa senda de una filosofía tan rigurosa como densa. En cambio, «a aquel a quien esta ética le parece austera y penosa, para él no hay remedio, pues no hay otra cosa».

Ana C. Conde

**GOMÁ LANZÓN, Javier: *Imitación y experiencia*. Valencia, Pre-textos, 2003, 414 pp. (Premio Nacional de Ensayo 2004).**

Aunque parece difícil que lo exhaustivo y lo ameno puedan caminar cogidos de la mano, el autor del libro nos muestra con su fluido escribir que es una hipótesis perfectamente plausible.

El tema es la imitación, y el análisis de la misma se realiza desde tres formas distintas: como

experiencia, como categoría y como técnica. Como experiencia se aprecia claramente en las diferentes influencias que dirigen la subjetividad del hombre y a las que éste se acerca como modelos a imitar. Como categoría porque es una forma de ordenar la realidad, de deslindar los conceptos

de original y copia. Y como arte es evidente su utilidad, puesto que gran parte del avance del arte hasta nuestros días se ha debido a la imitación.

Llama la atención del lector que el autor del ensayo comienza por contextualizar su punto de salida desde el denominado giro lingüístico (*linguistic turn*). Uno siempre tiene la impresión de que las cosas deben comenzar desde el principio, esto es, en este caso un recorrido histórico desde los comienzos del término a tratar; pero es satisfactorio comprobar que no siempre lo evidente o lo obvio, es lo correcto. El giro con su llamada de atención al hecho de que la realidad que conocemos es una realidad lingüísticamente mediada, que nos enfrentamos a ella a través y por medio del lenguaje, nos pone sobre aviso de los embelecados del lenguaje. Gomá hace una reflexión sobre los usos del lenguaje, sus pros, sus contras y las conveniencias de poder ir más allá, o más acá, de éste en un cercano futuro. Todo esto sirve de base para enfrentarse al concepto sin prejuicios o ideas preconcebidas que obnubilen nuestra perspectiva.

En el recorrido histórico que se realiza a través del término, el autor divide la historia en tres grandes épocas: premoderna, moderna y contemporánea. En cada una de ellas delimita claramente la utilización y el uso que se hace del concepto imitación. En la época premoderna (desde el período preplatónico hasta el siglo XVII) aparecen tres tipos de imitación con sus respectivos contextos: imitación de la Naturaleza (rosa real), este es el contexto estético, a la imitación de las ideas (idea de rosa) pertenece el contexto metafísico y en el tercer contexto, la imitación de los Antiguos (rosa descrita por Virgilio), la imitación se mostrará como una técnica retórica-literaria. Tres formas de imitación que se coimplican mutuamente: «Lo que de común tienen los tres géneros de imitación es la relación modelo-copia que está presente en todas. La imitación es siempre la reiteración (copia en sentido amplio) de un modelo, sea ésta la Naturaleza, las Formas, los Antiguos (154)».

En la época moderna (finales del XVII y principios del XVIII hasta comienzos del XX) desaparece la teoría de la imitación en sus tres clases. La aparición del sujeto moderno, fondo intelectual que ilumina las otras categorías y conceptos que la

Modernidad acuña: experiencia, autoconciencia, progreso, autonomía, emancipación, etc., no tolera la heteronomía de ningún modelo imitable. En la Modernidad, el sujeto moderno dicta sus leyes a la Naturaleza porque se constituye en el legislador único de su propio código moral y estético.

En el pensamiento contemporáneo (desde comienzos del XX hasta la actualidad) aparece la teoría de la imitación moral de prototipos. El modelo es ahora una persona libre y creadora, no un canon intemporal y prefijado; la copia es igualmente un sujeto libre y creador. Y aunque siempre ha existido el fenómeno de la imitación de personas, no había interesado al pensamiento. Hasta el siglo XX nadie concibió una teoría sobre la imitación de personas o de prototipos.

Una vez realizado el ameno y exhaustivo recorrido por la historia del término, el autor intenta fundamentar una teoría general de la imitación. La exposición de esta teoría general será dividida en dos secciones de diversa naturaleza. La primera, la *Pragmática*, investiga la acción del sujeto imitador en su relación con el modelo prototípico, reconociendo una prioridad indiscutible al prototipo. La segunda se interesa, en cambio, no ya por la acción del sujeto imitador, sino por el ser del modelo imitado y se pregunta qué clase de ser es el modelo. Desarrollándose una filosofía del ejemplo que cae enteramente en el terreno de la Metafísica.

Asimismo el autor utiliza el concepto de imitación, desde Parménides hasta Ricoeur, para hacer una lectura cultural de los diferentes momentos que jalonan la historia del pensamiento occidental: «En efecto, la imitación es una de esas grandes ideas que atraviesan de un extremo a otro toda la civilización occidental, hasta el punto de que, sin ella, no se podría comprender de modo satisfactorio la historia de la cultura europea (21)».

El autor hace de una cuestión sumamente espionosa una suerte de malabarismo filosófico-cultural. Es de agradecer que ante la excesiva «dureza» de determinados textos filosóficos, aparezcan lecturas tan rigurosas, sencillas, a la par que documentadas, como la que Javier Gomá Lanzón nos hace sobre la idea de imitación.

José Manuel Campillo Ortega

**GRANADA, Miguel Ángel: *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*. Barcelona, Herder, 2005, 284 pp.**

Giordano Bruno es el gigante, el frailazo, que transforma un invento particular en cambio de mundo —nos dice Ortega en *En torno a Galileo*—. Transforma, en efecto, el descubrimiento de Copérnico en una nueva concepción del mundo. Sabemos el precio de la nueva forma de pensar. M. A. Granada, especialista, traductor de obras como *Del infinito: el universo y los mundos* (Alianza), investigador y colaborador de la edición de los volúmenes IV y VII de *Oeuvres complètes de Giordano Bruno* (1993-1999), nos muestra las claves de la filosofía que Bruno reivindica frente a la cultura oficial. ¿En qué consiste la filosofía de un pensador que no sólo conoció perfectamente la doctrina de Roma, sino que se propuso remplazarla por un pensamiento alternativo?

La filosofía como libre investigación de la verdad, del ser, de la divinidad, del hombre, del universo. Tal es la reivindicación fundamental de Bruno; pero, contenida en ella, también la *libertad* que supone el pensar filosófico, también la perfección humana a la que se llega mediante la filosofía, y también la unión con la divinidad sin olvidar el proyecto de conseguir la convivencia civil europea. Ahora bien, ¿porqué reivindica Bruno esta concepción de la filosofía, frente a la dominante tradición aristotélico-tomista? En la amplia y documentada Introducción al conjunto de trabajos reunidos en este libro, M. A. Granada aduce entre otras las siguientes razones. En primer lugar, porque la teología cristiana había suplantado a la filosofía al presentar el cristianismo como la expresión de la verdad; al proclamar, por ello, la vanidad y nulidad de la filosofía; al conceder a la filosofía, en último término, un papel subordinado a la teología. Frente a esta devaluación de la filosofía, Bruno reivindica aquella concepción que mediante «el conocimiento, procura al hombre perfección, felicidad, norma de vida y unión con Dios» (p. 19). Pero, ¿filosofía con teología o sin ella? La relación entre filosofía y teología, en segundo lugar, no es la que mezcla argumentación filosófica y verdad revelada, como la teología cristiana, sino la que se inspira, por una parte, en la

concepción griega, y, por otra, en la versión islámica y judía. «Si la religión en el mundo antiguo —observa Granada—, especialmente en la Grecia clásica, era un componente del *nómos*, de la ley del Estado, y por ello una religión política (un *ordine dello stato*, por decirlo con Maquiavelo), las religiones islámica y judía son, cada una en su ámbito «Ley» (*sharia, torah*). [...] Consecuentemente, el desarrollo lógico de la ley, en la sociedad islámica y en las comunidades judías, no es una *Teología* (una construcción dogmática especulativa, apoyada en el libro revelado), sino el derecho» (p. 21). Como lógico resultado de este orden, la filosofía se cultiva en la marginalidad: no al servicio de este orden legal, sino fuera de él, esto es, de forma esotérica e independiente. La filosofía como discurso autónomo —sin el control, la persecución y la condena del mundo cristiano— llega a Bruno bien por la vía de la lectura directa de Averroes, bien por la del averroísmo latino. Lo que Bruno pretende restaurar no es, pues, sino esta concepción greco-islámica de la filosofía como saber total, que contiene no sólo una teología sino también el acceso a la verdadera moralidad.

A tal fin, el autor de *La cena de las cenizas* se plantea un proyecto o programa de reforma, que comprende tanto el aspecto teórico —recuperar el amor a la verdad y a la Sabiduría, en lugar de tanta pedantería—, como la dimensión práctica de la moral y la política. Si la colonización de América y la Reforma protestante constituyen una amenaza real que puede precipitar la civilización en la barbarie, entiende Bruno que sólo una filosofía alternativa a la aristotélico-cristiana puede proporcionar los valores que salven a la humanidad y a la civilización de semejante riesgo. M. A. Granada hace más explícito el perfil de la filosofía de Bruno comparando o contrastando ésta con los trazos más significativos de otros pensadores como Epicuro, Pascal y, sobre todo, Erasmo. En efecto, siendo Bruno el primero que en la época de recuperación de los clásicos hace un uso extenso del poema de Lucrecio, no es casual que la rebelión de Epicuro contra el opresivo universo de la

tradición se visualice, en *La expulsión de la bestia triunfante*, mediante el mismo símil del poema, esto es, mediante la figura del Gigante que desafía a los dioses olímpicos (p. 104). El capítulo dedicado a comparar Bruno y Pascal concluye del siguiente modo: «Así pues, Bruno y Pascal son figuras antitéticas e igualmente radicales en su posición respectiva. Bruno representa la negación del cristianismo, aceptado [...] como *lex* destinada a la edificación moral del vulgo. [...] Por su parte Pascal representa la reafirmación del cristianismo y de la Fe frente a la Filosofía» (p. 212).

Mayor curiosidad despierta, si cabe, el estudio comparativo de Erasmo y Bruno, dos eminentes figuras de la época del Renacimiento y la Reforma. ¿Coinciden, acaso, en sus posiciones renovadoras? ¿Se puede afirmar que el primero sea maestro del segundo? Que el humanista sea importante en la formación del pensamiento bruniano no quiere decir que la relación entre ambos sea precisamente la del discípulo respecto del maestro. El humanista es ante todo un buen teólogo pastoral, mientras que Bruno es el filósofo verdadero. Coinciden ambos no sólo en el plan de reformar las costumbres favoreciendo la

libertad de los filósofos y renovando la fe religiosa, sino también en luchar contra el mismo enemigo: la teología pseudocientífica que elimina tanto la piedad como la libertad de filosofar (p. 175). Pero, desde esta perspectiva, a Bruno le parece una contradicción la «*Philosophia Christi*» de Erasmo. Más aún, consecuente con la reivindicación de la filosofía, introduce a Erasmo en el esquema averroísta y adopta la crítica del humanista, para ampliar su campo y dirigirla, por ejemplo, contra la doctrina luterana de la libertad sierva. Pone especial énfasis Giordano Bruno en distinguir la teología pastoral, por un lado, y, por otro, la verdadera filosofía, que reivindica.

A través de éstas y otras múltiples referencias, con una manejo fiel y extraordinario de las fuentes primarias, este libro de M. A. Granada no sólo constituye una evidente aportación para los especialistas en la obra de G. Bruno, sino una vía de explicación de las complejas tensiones culturales que, desde su condena y muerte en 1600, recorren la Europa moderna.

Eduardo Bello

**LÓPEZ-OCÓN CABRERA, Leoncio: *Breve historia de la ciencia española, Madrid, Alianza Editorial, 2003, 479 pp.***

¿Es posible, hoy día, tomarle el pulso a nuestro tiempo, pensar la época, sin referirnos a los conceptos fundamentales de la biología molecular y la genética, la física cuántica y la teoría de la relatividad, la tecnología de la información y la inteligencia artificial? Difícilmente. Y, sin embargo, nuestra época ha ensanchado el abismo existente entre la cultura humanística y la científico-técnica. Ya en 1963, C.P. Snow en una famosa conferencia dictada en Cambridge, titulada «Las dos culturas y la revolución científica», dio cuenta del cisma existente entre los saberes científicos y humanísticos. Y, si bien, cuatro años más tarde, en la 2ª edición de la obra era optimista respecto a la emergencia de una nueva cultura, la «tercera cultura», que llenaría el vacío existente entre las ciencias y las letras, a lo que hemos asis-

tido, por el contrario, ha sido a una ruptura epistémica.

Recientemente, el agente y crítico norteamericano, John Brockman ha recogido el testigo de Snow en obras como *La tercera cultura* (Tusquets), *The new humanist* o la publicación electrónica del debate dirigido por él sobre ciencia y cultura en [www.edge.org](http://www.edge.org). La polémica está servida al declarar el triunfo de la ciencia como la única controversia posible entre intelectuales, sin caer en debates huecos. Si bien, esta ciencia, según Brockman, debe abrirse a un espacio público de discusión.

Creemos, sin embargo, más acertados los planteamientos de los científicos e intelectuales de finales del siglo XIX y primer tercio del XX, la edad de plata de la ciencia y la cultura española, que ca-

minaban de la mano en el intento de conducir a la sociedad por la vía del progreso.

Salvar la «falta de comunicación entre científicos y humanistas», tal es, también, el proyecto de la obra que comentamos de Leoncio López-Ocón, investigador del Instituto de Historia del C.S.I.C., especialista en la figura de Marcos Jiménez de la Espada y editor de *Los tónicos de la voluntad* de Santiago Ramón y Cajal. Su *Breve historia de la ciencia española* apuesta por la «Historia de la Ciencia» como disciplina capaz de tender puentes de unión entre la cultura humanística y la cultura científico-técnica, de hacer viable esa «tercera cultura» de la que hablaba Snow. Como dice la física e historiadora de la ciencia Helge Kragh, la «historia de la ciencia» debería «ser utilizada a este respecto para preguntarnos por qué la mayor parte, con mucho, de la ciencia que hoy día tenemos no puede ya ser considerada expresión del trabajo humanístico».

Por otro lado, *Breve Historia de la ciencia española* pretende también superar el «complejo» existente en el mundo académico en torno a la preparación intelectual de los científicos españoles, tanto en el pasado como en el presente. Así, la primera cuestión que surge en torno a la Ciencia española es la de su relevancia. La polémica, como recuerda López-Ocón, es consustancial a su propia historia. Una característica propia de la actividad científica en la sociedad española es su «discontinuidad», su «*guadanización*», utilizando un neologismo introducido por el autor. Sólo analizando sus vaivenes y tomándolos como punto de partida es posible superar la polémica habida entre los apologistas acérrimos del progreso científico español y los firmes detractores de cualquier avance en una sociedad atrasada e inculta. Esa vía intermedia, que tiene en cuenta los altos y bajos, es la que emprende López-Ocón, una historia crítica, que no cae en triunfalismos, pero que destaca la dignidad de la ciencia española en sus momentos de esplendor.

Considera el autor la «ciencia» como fenómeno propio y característico de la Modernidad, a diferencia de otras monografías, como la *Historia de la Ciencia Española* (1976) de Juan Vernet, que se adentraba en el estudio de las raíces andalusíes.

El humanismo renacentista floreció en las universidades españolas. En el siglo XVI, éstas conocieron una época dorada recuperando el legado greco-latino y desarrollando el «método de la autopsia» («visión con los propios ojos») que se aplicó con éxito a la medicina y filosofía natural. La rígida estructura jerárquica de la universidad medieval fue sustituida por otra en la que se daba especial relevancia a la medicina, la cosmografía o la ingeniería. Se dio una preeminencia a la experiencia frente al principio de autoridad, a la vez que se propició un insaciable afán de saber, una *curiositas*, que como señala Hans Blumenberg fue el principal factor de ruptura frente al Medievo. Además, y sobre todo, con el descubrimiento del continente americano «se pudo desplegar sin límites ese espíritu de curiosidad». América se convirtió en un gran laboratorio de observación de la naturaleza y las culturas. Con la creación en Sevilla de la «Casa de Contratación», primera institución científica europea, se impulsó la exploración de los nuevos mundos y el desarrollo de la historia natural y la geografía. En este sentido las «Relaciones Geográficas de España y América» proporcionaba una información estadística de los amplios territorios que se iban descubriendo, y ya en 1571 se llevó a cabo la primera expedición científica liderada por el médico Francisco Hernández. A finales del siglo XVI, el jesuita José de Acosta llevó a cabo una síntesis de conocimientos en *Historia natural y moral de las Indias*. En América, además, se desarrollaron nuevos métodos de extracción de metales nobles, como la amalgamación en el caso de la plata, y para la acuñación de moneda. La actividad científica y tecnológica fue uno de los pilares sobre los que se sostenía el Imperio español. Fue tal la importancia de la ciencia española que, como señala el autor, a la obra anatómica de Andrés Vesalio, la botánica-farmacológica de Andrea Mattioli y la cosmológica de Copérnico, pueden incorporarse como obras señeras del nuevo humanismo la del médico Andrés Laguna o la de Miguel Servet, que rectificó a Galeno, al formular la circulación pulmonar de la sangre.

Pero la decadencia del Imperio también afectó al desarrollo de la actividad científica y tecnológica. Así, España se mantuvo al margen del naci-

miento de la ciencia moderna. El Barroco fue una época de declive de la actividad científica, fundamentalmente debido a la represión inquisitorial. Las universidades sufrieron un empobrecimiento intelectual. Si bien, al final del periodo hubo una débil recuperación a través del movimiento «*novator*», que introdujo los recientes avances de la revolución científica. Y de otro lado, los jesuitas, educadores de las élites del mundo católico contrarreformista, con la creación de los «Reales Estudios del Colegio Imperial de Madrid».

En el siglo XVIII, y con el cambio dinástico, hubo débiles intentos de recuperación de la actividad científica, si bien fuera del marco de las universidades. Las instituciones científicas se crearon dependientes del Ejército y la Marina, produciéndose una militarización de la ciencia española. Como ejemplo de ello valgan las empresas de figuras como Jorge Juan y Antonio de Ulloa, o Vicente Tofiño, o la famosa expedición Malaspina, La derrota de Trafalgar en 1805, significó el fin de todo este proceso. El estancamiento cultural de la sociedad española se acentuó tras la invasión napoleónica y la posterior vuelta de Fernando VII, que propició el exilio de los intelectuales.

En la época isabelina (1833-1868) y en el posterior Sexenio Democrático (1868-1874), se fue produciendo una lenta recuperación de la actividad científica. Así, en 1847 se fundó la Academia de las Ciencias, a semejanza de las existentes en otros países europeos, se reactivó el Gabinete de Historia Natural y el Jardín Botánico de Madrid, se llevó a cabo la famosa expedición de la Comisión Científica del Pacífico (1862-1865), en la que destacó la labor de Marcos Jiménez de la Espada, y se intentó dominar la navegación submarina en proyectos como el «barco-pez» de Monturiol, que en 1891 lograría con éxito el también inventor Isaac Peral.

Sería en la Restauración cuando la ciencia comenzó a arraigar en la sociedad española. Ortega y Gasset con su idea de modernizar España, introduciéndola en la vía de la ciencia; las innovadoras propuestas educativas de Giner de los Ríos y la Institución Libre de Enseñanza, y los éxitos científicos de Santiago Ramón y Cajal y sus discípulos, crearon el clima propicio para el advenimiento de una política de apoyo a la ciencia. Ramón y Cajal

obtuvo el Premio Nobel en 1906 por sus investigaciones sobre la estructura del sistema nervioso. Se inició una época de esplendor, basada en una cultura de la precisión. Para llevar a cabo este proyecto el gobierno creó la «Junta para la Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas» (*JAE*), que presidió Ramón y Cajal. La *JAE* creó laboratorios de investigación para que los científicos llevaran a cabo sus actividades y gestionó una política de becas en el extranjero, del que se beneficiaron más de dos mil personas. Su labor fue ampliamente fructífera, y aparte de las Ciencias Biológicas y Médicas promovió las Matemáticas, creando el «Laboratorio y Seminario Matemático», dirigido por Julio Rey Pastor; la Tecnología, cuyo laboratorio de Automática fue conducido por el genial Leonardo Torres Quevedo, autor de una máquina algebraica, del famoso autómata ajedrecista o de transbordadores como el del río Niágara; y también las Humanidades, cuyo «Centro de Estudios Históricos» dirigió Ramón Menéndez Pidal. Las Universidades volvieron a recobrar el prestigio perdido, y los científicos españoles tuvieron una amplia y digna reputación en el extranjero. Destacarían, entre muchos, Blas Cabrera, en el ámbito de la Física, que se codeó con científicos de la talla de Marie Curie, Einstein o Bohr, el químico Enrique Moles, que renovó la enseñanza de la química basándose en la tabla periódica de los elementos del ruso Mendeleiev; los ingenieros aeronáuticos Emilio Herrera y Juan de la Cierva Codorniu, etc.

Todo ese legado se perdió cuando, tras la Guerra Civil, se produjo la diáspora de los intelectuales españoles y se destruyó la herencia científica española. Sin embargo, fuera de nuestras fronteras los científicos exiliados siguieron cosechando grandes logros en el extranjero, baste recordar al bioquímico Severo Ochoa, profesor de la universidad de Nueva York, quien en 1959 consiguió el Premio Nobel con sus trabajos sobre los ácidos nucleicos.

El libro termina haciendo una valoración precisa de la ciencia española en nuestros días, señalando las aportaciones actuales de la ciencia española, principalmente en bioquímica y astronomía, a la vez que criticando la ausencia de España del Pro-

yecto Genoma, la falta de inversiones y financiación privadas, y la burocratización todavía presente en la política de investigación y desarrollo.

Otros méritos de *Breve historia de la ciencia española* que cabe destacar son la importancia que concede el autor al encuentro con el continente americano, decisiva en el impulso científico a lo largo de la modernidad; o las anotaciones sobre las polémicas en torno a nuestro desarrollo científico, como la de José de Echegaray y Felipe Picatoste; o las páginas dedicadas a la formación de un espa-

cio público para la divulgación de la ciencia a través de la prensa y el periodismo científico. No olvidamos tampoco el estilo elegante y ameno del libro, que sabe aunar a la perfección un saber amplio y riguroso con la anécdota de los ingenios españoles. La obra da cuenta de la imposibilidad de desligar lo científico de lo humano, un intento valioso, pues, para diseñar un espacio discursivo donde emerja la «tercera cultura».

Antonio José Cano López

**LÓPEZ HERNÁNDEZ, José: *Introducción histórica a la filosofía del derecho contemporánea*. Murcia, Publicaciones de la Universidad de Murcia / Ediciones de la Universidad de Almería, 2005, 142 pp.**

En este libro el autor culmina un trabajo anterior, (*Historia de la Filosofía del Derecho clásica y moderna*, Tirant lo Blanch, 1998) en el que hacía un estudio bastante completo de la historia de la filosofía del derecho desde sus orígenes en la Grecia clásica hasta principios del siglo XIX, con la obra de Hegel. Pero esta nueva entrega tiene tres peculiaridades.

En primer lugar, no es una historia completa de la filosofía jurídica contemporánea, sino una introducción, entendiéndolo por tal que el recorrido se realiza sobre una línea determinada, a saber, sobre los autores más importantes dentro de lo que se podría llamar el pensamiento jurídico positivista y formalista, el que ha dado lugar a la creación de la teoría general del derecho. Quedan fuera, por tanto, los autores de otras corrientes: neokantianos, iusnaturalistas, sociólogos, realistas, etc.

En segundo lugar, el estudio se centra en el análisis y exposición de las obras principales de cinco autores, dos del siglo XIX (Savigny, Ihering) y tres del siglo XX (Kelsen, Hart y Ross). Esta autolimitación, que tiene evidentes riesgos, permite sin embargo obtener una visión lineal y progresiva de la formación del pensamiento jurídico contemporáneo en torno a dos grandes temas: el concepto de derecho y la construcción de la ciencia jurídica. A través del análisis de algunas de las grandes obras del pensamiento jurídico de estos

dos últimos siglos se puede seguir el surgimiento y la evolución de las categorías que hoy manejan juristas y teóricos del derecho. Categorías tales como fuentes del derecho, reglas, normas e instituciones jurídicas, derecho subjetivo, deber jurídico, validez, vigencia, sistema jurídico, Estado y soberanía, interpretación del derecho, lógica deóntica, etc.

En tercer lugar, el propio objeto de estudio es muy diferente del que se planteaba en la obra anterior, pues la filosofía del derecho hasta Hegel había sido elaborada sobre todo por filósofos, es decir, por pensadores ocupados en elaborar una cosmovisión de la naturaleza y de la sociedad, en la cual el derecho ocupaba una parte importante, pero al fin y al cabo parcial, que se mezclaba además con los aspectos morales y políticos de la vida social. Sin embargo, en la época contemporánea, la filosofía del derecho queda casi exclusivamente en manos de juristas, pensadores que se ocupan sólo de entender el derecho en sí mismo y, como mucho, en su relación directa con aquellos temas de la moral, la política y la sociología con los que tiene una mayor correspondencia. Además, los filósofos del derecho contemporáneos cultivan más bien la ciencia jurídica que la reflexión filosófica.

El libro expone con rigor y sin más pretensiones que la claridad y la corrección exegética, la evolución del pensamiento jurídico de los dos últimos siglos, siguiendo un hilo conductor: obras

básicas y «problemas capitales» de la teoría jurídica de nuestro tiempo, parafraseando así el título de la primera obra en la que Kelsen expuso su propia concepción del derecho («*Hauptprobleme*»), analizada aquí. La principal virtud de este estudio es que nos introduce directamente a la lectura de obras clave del pensamiento jurídico, algunos de cuyos títulos merece la pena recordar: el *Sistema del derecho romano actual*, de Savigny; *El espíritu del derecho romano* y *El fin en el derecho*, de R. von Ihering; la *Teoría general del Estado* y la *Teoría pura del derecho*, de Kelsen; *El concepto de derecho* de H.L.A. Hart, y *Sobre el derecho y la justicia* de Alf Ross. Entre todos estos autores y obras se establece una relación de continuidad, pues en cierta manera todos ellos fueron sucesivamente maestros y discípulos o continuadores unos de otros.

La claridad y la coherencia son las principales virtudes de este estudio. Pero por ello mismo se hacen más de notar algunas lagunas importantes: la inclusión de autores como Austin, que es junto con Bentham el predecesor de muchas ideas de la línea de pensamiento jurídico aquí estudiada; la inclusión de otros autores y obras, como Stammler y Radbruch, los sociologistas europeos y los realistas americanos, así como alguna referencia al pensamiento iusnaturalista y hermenéutico posterior a la II guerra mundial. Pero evidentemente éste sería otro planteamiento, más amplio y sin duda muy diferente del elegido por el autor para este recorrido histórico filosófico que, como su título indica, pretende ser sólo una introducción.

Eduardo Bello

### **MACEIRAS FAFIÁN, Manuel: *Metamorfosis del lenguaje*, Madrid, Síntesis, 2002.**

Estamos ante una historia de la filosofía del lenguaje, un amplio —amplísimo— recorrido histórico por las reflexiones de filósofos y psicólogos metidos a lingüistas. Para hacerse una idea de la amplitud del período abarcado, bastará con decir que el primer autor analizado es Parménides y el último Rorty. Con todo, este recorrido histórico resulta un tanto atípico, ya que se detiene en autores poco estudiados por la filosofía del lenguaje «ortodoxa», como Ortega o Lévi-Strauss, mientras que otros nombres consagrados de la disciplina, como Davidson, brillan por su ausencia. El mayor interés de la obra, pues, puede radicar en ofrecer una visión de la reflexión sobre el lenguaje que se halla únicamente dirigida a lo que se ha dicho al respecto desde el célebre «giro lingüístico» hasta nuestros días y, a ser posible, por autores anglosajones.

El primer capítulo se extiende desde los griegos hasta el siglo XVIII. Especialmente interesantes resultan las secciones dedicadas a Platón y los sofistas, por mostrar cómo se plantea el debate en torno al lenguaje en los albores de la filosofía. Se hace hincapié en la controversia —que ha resultado tenaz a lo largo de los siglos— acerca del estatus ontológico de los conceptos o, lo que es lo mismo,

del significado de los términos generales. Ésta es la gran pregunta ya de Parménides y Platón: ¿cómo hacemos para aplicar un mismo término a muchos objetos «sin destruir ni la unidad de significación ni la semántica de cada nombre»? (pág. 29).

El segundo capítulo se halla a caballo entre la filosofía del lenguaje y la antropología: aquí aparecen Humboldt, Sapir y Whorf, entre otros. Era inevitable detenerse en estos autores, dada la influencia que han ejercido en filósofos y lingüistas posteriores. Estos autores han instaurado una visión un tanto «mística» del lenguaje. Humboldt, por ejemplo, lo presenta como un «órgano esencial de la fuerza e impulso de la unidad orgánica naturaleza/espíritu, con capacidad para actuar reflexivamente sobre el propio espíritu» (p. 87).

El tercer capítulo resulta genuinamente psicológico, analizando la visión conductista del lenguaje, la chomskiana, el enfoque genetista de Piaget y los estudios de Vigotsky.

El cuarto capítulo se centra en el llamado paradigma hermenéutico. Se le otorga especial importancia, como no podía ser de otra manera, a Heidegger y Gadamer.

Curiosamente, como ya hemos apuntado al comienzo, el siguiente capítulo resulta inusualmente breve para una obra de filosofía del lenguaje. Aquí se nos habla del llamado «giro lingüístico», esto es, del surgimiento de la filosofía del lenguaje tal y como se la suele concebir actualmente, con autores como Frege, Russell o Wittgenstein. De éste último se expone tanto el isomorfismo defendido en el *Tractatus*, como las ideas del «segundo Wittgenstein»: la tan discutida consideración del significado como uso, los «juegos de lenguaje», etc. Otro problema clásico dentro de este ámbito encuentra aquí su lugar: los actos de habla, teorizados por Austin y Searle.

En el capítulo sexto, «El simbolismo y su significación», se analiza la problemática más esencial al lenguaje, a saber, qué quiere decir y cómo es posible que algo sea símbolo de algo diferente. Se toman aquí en consideración autores como Cassirer, Lévi-Strauss o Ricoeur.

El siguiente capítulo, llamado «La realidad de los textos y su verdad», vuelve sobre las ideas de la tradición hermenéutica, retomando el análisis del concepto de interpretación. Las figuras centrales de esta sección no podían ser otras que Gadamer y Habermas. Estos autores, Gadamer en especial, se esfuerzan por recordarnos que cada

uno de nuestros actos, incluidos los actos de habla, se hallan inscritos en una tradición, en un momento histórico que es quien los dota de sentido. La psicología o la lingüística no pueden, por tanto, analizar un hecho humano aislado, olvidando las circunstancias que lo rodeaban; y, lo dicho se aplica, de la misma manera, al acto mismo de interpretación: «En consecuencia, por grande que sea la pretensión de universalidad de las ciencias del espíritu, ellas no pueden ocultar la localización y el previo arraigo en que se encuentra el ser en el mundo. Por eso debe ser reconocida la primacía que, en orden a la comprensión, ostenta la *historicidad llena de sentido que engloba y prejuzga* cualquier acto subjetivo del intérprete, sea en relación a un objeto sea en relación a sí mismo» (p. 383).

Cierra la obra un capítulo centrado en la noción de «acción comunicativa», donde destacan las ideas del siempre estimulante Rorty.

Un libro, pues, original por su recorrido, muy bien documentado, escrito con precisión y dominio del tema. Un libro de indudable interés para lingüistas, sociólogos y teóricos de la cultura, para psicólogos y filósofos del lenguaje sobre todo.

Juan José Lara Peñaranda

**PÉREZ-BORBUJO ÁLVAREZ, F.: *Schelling: el sistema de la libertad*. Barcelona, Herder, 2004, 733 págs.**

*Hén kai pan*. La libertad entendida como «el Uno y todo de la filosofía» o, como sostuvo nuestro buen Kant, como «la clave de bóveda (*Schlussstein*) del entero edificio de un sistema de la razón pura, incluso de la especulativa» (*KpV*; V, 3s) constituye uno de los ejes, el *eje* dice Pérez-Borbujo, de un sistema que cabe denominar precisamente «sistema de libertad». Y si sistema, *syn-hístemi*, consiste en hacer ver cómo se yergue y alza todo conjuntamente, en unidad, «yo pongo junto» dice Heidegger, a partir de una sola raíz (o, por seguir con Kant, «la unidad de diversos conocimientos bajo una idea» en *KrV* A 832 / B 860), entonces hablar de «sistema de libertad» es hablar de una unidad estructural dada por una libertad

que es, además, origen de una historicidad (puesto que la filosofía positiva da cuenta de la mundanidad e historicidad de todo lo viviente). En efecto, origen, tema central schellingiano donde los halla, nos remonta al fundamento, al *Urgrund*, de donde surge la dualidad, la autorrevelación de Dios, la Historia y la Naturaleza, el paso, por explicar, de la Indiferencia (*Indifferenz*) a la diferencia, de lo Infinito o lo finito. Por eso, jugando con la cita del principio, podríamos decir que para Schelling la libertad es la llave o clave (*Schlussstein*) de apertura hacia lo infinito en el mundo ideal. Lo Absoluto no será ya cognoscible mediante argumentos lógicos ni susceptible de los presentimientos de la fe, pero será reflejado ya *ipso facto* como libertad,

una libertad absoluta que sólo puede querer llegar existencialmente a lo que ya es esencialmente: no tiene elección porque eso conllevaría ya una limitación. Frente a ésta, la libertad humana, definida por Schelling de forma positiva, puede optar.

Fondo sin fundamento, la decisión originaria es puesta *ab origine* — tras la Creación «inicial»— en un «hombre eterno» que puede elegir entre el bien y el mal. La libertad humana, que queda definida por Schelling como la capacidad real y efectiva para el bien y para el mal, se constituirá en el ámbito de mediación entre la Naturaleza y la Historia. De la Historia no hay ciencia (*Historie*) porque es *Geschichte*, curso histórico, y su *Geschick*, su destino, es, precisamente, la auto-revelación de Dios.

Interesante y oscura, o interesante por oscura, la filosofía de Schelling parece hundirse aquí en las turbias aguas tanto de la magia y de la cábala del Renacimiento como de la mística del Barroco: Böhme, Oetinger, Eckhart, aparecen por doquier. Joaquim di Fiore, San Agustín, San Juan se dan la mano para afirmar, en una hipóstasis trinitaria, que tras la Razón y por encima de la Libertad, se encuentra el Amor, el cual deja actuar al fundamento, dice Schelling en el *Freiheitsschrift*, sólo con el fin de devenir real efectivo.

*Schelling: el sistema de la libertad* parte del *Freiheitsschrift* (*Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*) para presentar una interpretación del Schelling posterior a esta obra porque, según el autor «el verdadero inicio de la especulación schellingiana no se encuentra en sus primeros escritos, sino en las *Investigaciones*».

Que esta afirmación sea discutible, no es óbice para que este estudio no presente un buen análisis de las distintas obras de Schelling: desde *Freiheitsschrift* hasta la Filosofía de la Revelación, se procede a analizar pormenorizadamente las obras intermedias para argumentar su interpretación. El texto clave es, sin duda, *Las edades del mundo* redactado de forma casi obsesiva a través de tres manuscritos: de 1811 a 1815 y que el de Leonberg nunca llegó a acabar. En estos manuscritos se rastrea la gigantomaquia de los inicios en busca de las condiciones transcendentales de la libertad en clave de una onto-teo-dicea, que encierra, a su vez, una teogonía y una cosmogonía. Y tras el estudio minucioso de *Las edades del mundo*, Pérez-Borbujo procede a analizar el diálogo Clara, las *Divinidades de Samotracia*, las *Lecciones de Erlangen* de 1821 a 1827, la *Filosofía de la Mitología* y la *Filosofía de la Revelación*. Así, Pérez-Borbujo presenta el pensamiento schellingiano como verdadera cumbre del idealismo alemán, que se abre al hecho radical de la existencia. Idea que aparecerá en Schopenhauer, Kierkegaard, Freud o Nietzsche.

Uno de los méritos de esta tesis doctoral, transformada ahora en libro, es que constituye uno de los primeros estudios en lengua castellana que analiza de manera sistemática y exhaustiva el pensamiento de F.W.J. Schelling y que constituye una carta de navegación para los que se internen en la tupida selva schellingiana. Esperemos este estudio sea seguido de otros muchos dedicados a Schelling.

Ana C. Conde

### RIUS, Mercè: *De vuelta a Sartre*. Barcelona, Crítica, 2005.

Mercè Rius ha escrito un ensayo sobre Jean-Paul Sartre, el que fue el «maître à penser» de varias generaciones de hombres y mujeres tanto en Francia, su país, como en el resto del mundo. Aunque el libro apareció el año pasado, justamente en la celebración del centenario del nacimiento de Sartre, y aunque ha habido unos cuantos actos de conmemoración y, claro está, también un poco de *marketing* con sus exequias, el ensayo se desmar-

ca de lo esperable en tales ocasiones. No es una forma de cubrir el expediente homenajando o impugnado una vez más a la figura-Sartre, sino un trabajo duro, paciente y elegante de filosofía y escritura. Esto es lo que hace Mercè Rius: ahonda en el pensamiento del autor y, a su vez, trata de ver la actividad filosófica a la luz del resto de medios expresivos que éste empleó, principalmente: teatro, novela, relato breve o periodismo de opinión.

A caballo de concepto e imagen, el conjunto final va a sorprender a más de uno.

Para empezar, no se van a encontrar en *De vuelta a Sartre* los tópicos esparcidos del politiquero fácil y la anécdota biográfica; nada de moverse de escándalo en escándalo, de «error» en «error» en sus famosos posicionamientos. Sartre, en vida, fue muy polémico. De ello no hay ninguna duda, pues parece que hizo sobrados esfuerzos para estar en primer plano durante décadas. Pero al margen de modas y etiquetas, un trabajo serio pienso que consiste en no dejarse llevar ni por los cantos exaltados de un existencialismo que en su momento lo absorbió todo, ahora trasnochado, ni por los silencios decorosos alrededor de este pensador incómodo. Escritura, cuerpo y libertad son tres de los temas que recorren el libro.

Primero, la escritura. Del Sartre joven que, junto a su amigo Nizan, quería «salvarse» por la literatura y llegar a su particular ideal, medio artista medio superhombre nietzscheano, al Sartre de las severas autocríticas y la despedida literaria de *Las palabras* hay un buen trecho, una carrera de largo aliento. Pero en todo momento, resalta una viva preocupación por el papel del escritor. Proyectarse totalmente en una obra para conquistar ingenuamente la inmortalidad o exponerse en cada debate y en cada discusión, son formas distintas de considerar la actividad de escribir. La constante, sin embargo, es esta pasión frenética, acuciante, imparable, para llenar páginas y más páginas. ¿Qué es lo que hace que un hombre decida escribir sobre el imaginario?, se preguntaba el filósofo francés a propósito de Flaubert, Baudelaire o Jean Genet. Pues bien, Mercè Rius invierte la cuestión: ¿Qué es lo que se puede encontrar en la obra y el pensamiento de Sartre que nos permita comprender la actividad de la escritura? Seis horas por la mañana, seis por la tarde, cada día, durante años, prácticamente durante toda una vida, así se comportaba Sartre con su oficio. Rius se permite cuestionar hasta qué punto el lenguaje, más que un útil y una técnica que dispone de una serie de medios lingüísticos conforme a unos fines dados, es una forma de deslizarse entre los demás objetos para explicarlos y explicarse. Prolongación de uno mis-

mo en los márgenes de la escritura, sobrepasando la mera redacción instrumental.

Sartre solía servirse de metáforas orgánicas para hablar de su estilo como escritor. También en sus novelas *-La náusea* sería el caso más claro: aparecen a menudo referencias al cuerpo, a las vísceras y a los procesos fisiológicos. Existimos en un cuerpo. De él provienen nuestras imágenes del mundo y a él vuelven. La filosofía de Sartre es tanto una filosofía de la conciencia como una filosofía de la corporalidad; de hecho, una cosa y la otra no son sino dos aspectos de una misma realidad. El cuerpo es conciencia de cuerpo tanto como la conciencia se encarna en una materia concreta, es decir, se corporaliza. Dice Mercè Rius: «*La teoría de Sartre sobre la corporalidad se inclina a destacar el papel de los afectos o pasiones, yendo directo a lo que, a lo largo de la historia, ha impedido al cuerpo lograr en la reflexión ética ni siquiera la mínima dignidad que posee, aun con restricciones, en el conocimiento*» (p. 208). Devolver esta dignidad al cuerpo implica deshacerse del enfoque epistemológico que todo lo reduce a leyes, signos e impresiones para una conciencia privilegiada; significa, por tanto, superar esta dominación de base que se mantiene por tradición académica. La autora de este ensayo consigue encontrar los rasgos de esta posible liberación en una filosofía que se apoyó en la fenomenología de Husserl y Heidegger, en el estoicismo, en Descartes y Spinoza, para hacerlos hablar de las realidades mundanas, para forzarlos a actualizarse y así encontrarse en el día a día, en la vida tal como se nos aparece. Y si Sartre lo hizo sin adscripciones de ningún tipo y siempre desde una lectura personal y creativa, Rius sabe mantener con él la distancia crítica suficiente para poner en movimiento su discurso sin serle deudora. Existe un diálogo sobre la corporalidad que se presiente a lo largo del ensayo. Quizá, a partir de esta vuelta a Sartre, se pueda esperar una cierta revitalización del materialismo y, también, una nueva formulación más acorde con los tiempos presentes.

Por último, la libertad. Si hay un tema que todavía hoy sigue atrayendo a muchos jóvenes estudiantes de filosofía a las aulas y seminarios, este tema es la libertad. Sartre escribió muchísimo

sobre ello. De esta forma, algunos de nosotros le hemos leído con la esperanza de encontrar en sus libros elementos y claves para comprender y defender una existencia libre. Se puede decir que, enlazándolo con el clásico problema de la contingencia, ésta fue su verdadera inquietud, el objeto de toda su obra. Y en efecto, el ensayo de Rius conecta perfectamente las raíces filosóficas de la conciencia, la intencionalidad y la subjetividad propia de los tiempos de crisis y guerra de mediados del siglo XX, con esta libertad casi heroica. La actividad espontánea de la conciencia, su flujo irrompible, ajeno a la misma muerte y a toda ley: «Puede haber conciencia de ley, no ley de la conciencia», deviene con este pensador el fundamento a desvelar de la acción humana. Por ello, antes deben caer los mitos que la niegan: Refutar la creencia en el inconsciente, la fe en unas fuerzas sociales objetivas que todo lo determinarían, en el llamado «espíritu de seriedad» y en unos mecanismos ciegos, omnipresentes de la naturaleza. Ahora bien, la de Sartre es una reivindicación de la libertad en precario, y ello lo capta muy bien Mercè Rius. No se desmienten los condiciona-

mientos externos o internos al sujeto, sino que siempre se refieren a alguien que los debe interpretar, aceptar o subvertir. Que se empeña en ellos desde su propia singularidad. La existencia humana, al igual que la conciencia, es principalmente negación. Hay algo de rebeldía y resistencia, de apasionamiento tenaz, en esta filosofía.

¿Es *De vuelta a Sartre* un libro del Sartre político? En un sentido, es evidente que no lo es. Mercè Rius estudia el Sartre de las primeras obras, el de *El ser y la nada* más que el de la *Crítica de la razón dialéctica*. Un Sartre más dandy individualista que *engagé* en causas comunes. Pero también revisa sus artículos sobre el colonialismo y el imperialismo, sus denuncias y panfletos. Más allá del marxismo, el ensayo en cuestión también es político. No podía ser de otro modo: hablar de libertad como lo hace Rius, volviendo a la filosofía francesa de un siglo vencido, ya es necesariamente un acto cívico, una bella toma de posición contra el abuso, contra la soberbia que nace de la ignorancia y contra el olvido. Lo quiera ella o no.

Oriol Farrés Juste

**RODRÍGUEZ ZEPEDA, Jesús: *La política del consenso. Una lectura crítica de El liberalismo político de John Rawls*. Barcelona, Anthropos, 2003.**

El libro aquí reseñado trata de aportar luz al estudio y análisis de *El liberalismo político* de John Rawls, que ha sido poco estudiado. El objeto principal de *El liberalismo político* es, según Rodríguez Zepeda, el tema de la tolerancia y el pluralismo razonable, tan vital o más hoy día que cuando fue publicado. Ver cuáles son los instrumentos, la concepción de la justicia y el entramado de su teoría, configuradora de una sociedad más justa y estable, en el contexto del pluralismo imperante de nuestras sociedades democráticas actuales, en las cuales conviven personas de diferente cultura, raza, sexo, que sustentan distintas nociones sobre lo bueno y lo valioso para la vida humana, es una tarea y un reto pendiente para el siglo XXI.

John Rawls dice que la clave para llegar al consenso entrecruzado de las distintas doctrinas

comprehensivas razonables es su concepción política de la justicia, basada en la idea fundamental de la sociedad como sistema equitativo de cooperación social. Pero Rodríguez Zepeda, en su libro *La política del consenso*, trata de analizar no sólo los aspectos fundamentales de la teoría de Rawls, sino también lo que considera puntos débiles de *El liberalismo político*, haciendo una crítica muy fructífera de las nociones básicas de éste.

Este libro se compone de una introducción, diez capítulos y una serie de consideraciones finales. La introducción es bastante amplia y establece los objetivos del presente libro y las diferencias más relevantes entre *Teoría de la justicia* y *El liberalismo político*. Introducción, por otra parte, necesaria porque el presente libro comienza hablando de la concepción política de la justicia, y da por sabido todo lo anterior referente a *Teoría de*

la justicia, y a una lectura en profundidad de *El liberalismo político*. Por esta razón, y por tratarse de un estudio sobre un autor y un libro en concreto, no es un libro que pueda ser utilizado como guía para estudiantes o principiantes que se acercan por primera vez a la obra de Rawls, sino que los destinatarios del mismo son los estudiosos y especialistas en Rawls.

Los cuatro primeros capítulos tratan de exponer la concepción política de la justicia como equidad. Primero, J. Rodríguez Zepeda, se pregunta si la justicia como imparcialidad es una doctrina comprensiva, como dice Rawls, y qué consecuencias se siguen de considerar a ésta como tal. Después, analiza la concepción política de la justicia insertándola dentro de la cultura política, y realiza una serie de objeciones críticas a la idea de que las instituciones políticas estén dentro de la cultura pública política. Y, por último, aclara qué significa el carácter independiente de la concepción política de la justicia, y hace serias críticas sobre el supuesto carácter neutral de la concepción política de la justicia respecto a las nociones del bien o lo valioso de las distintas doctrinas comprensivas razonables.

Los capítulos cinco, seis y siete estudian el concepto de lo razonable. Primero, viendo cómo lo razonable se relaciona con el problema de la verdad, y después como método de corrección

para establecer qué tipos de doctrinas comprensivas podemos aceptar y cuáles no.

Los últimos capítulos, ocho, nueve y diez, tratan de interpretar y analizar críticamente el nuevo método constructivista de Rawls, el tema de la igualdad y el constitucionalismo, respectivamente.

Por último, en las consideraciones finales hace un compendio y resumen de sus objeciones principales a *El liberalismo político*.

El objetivo de este libro no es destruir, ni desechar *El liberalismo político* de John Rawls, todo lo contrario. Este libro hace una serie de críticas, pero con afán de construir, de seguir adelante en una serie de temas que recupera Rawls y son de gran relevancia para el futuro de nuestra sociedad. Su importancia radica no sólo en los argumentos defendidos en él, sino también en su capacidad para suscitar el debate actual sobre problemas como la tolerancia, el pluralismo razonable, el cosmopolitismo y el multiculturalismo, entre otros.

En síntesis, para los interesados en la obra de Rawls, y en la filosofía política en general, un libro de evidente interés tanto por su función iluminadora como por su interpretación no exenta de polémica.

María del Mar Paredes Cegarra  
Universidad de Murcia

**ROESSLER, Johannes and EILAN, Naomi: *Agency and Self-Awareness*, Oxford, Oxford University Press, 2003, 413 págs.**

Tener noticia del entorno circundante, atender aquellas partes significativas y representarlas simbólicamente en estructuras cognitivas, es la acepción genérica más común de conciencia y quizás la más manida en la reflexión filosófica. La autoconciencia, ser uno mismo el objeto de conocimiento, introspectivamente acceder sea con o sin privilegio al contenido de nuestros estados conscientes; también es recurrente en la agenda histórica de la filosofía. En cambio, la conciencia del movimiento externo, la autoconciencia de que uno se esta moviendo atribuyendo intencionalidad en ambos

casos o no, sólo recientemente ha adquirido un tratamiento filosófico específico.

La colección de artículos que nos presentan los coeditores Roessler y Eilan, es una aproximación filosófica (Capítulos 1; 3; 6; 8; 12; 14; 15; 16; 17; 18), neurocientífica (Capítulos 4; 5; 7), neuropsicológica (2; 9; 13) y psicológica (10; 11) a la conducta intencional. Desde la filosofía, se plantean una serie de cuestiones que abordan en qué consiste saber que uno está actuando intencionalmente, si hay una experiencia fenoménica particular en las acciones intencionales a diferencia de las acciones

accidentales... Neurocientíficamente, se analizan los mecanismos de control y función de las acciones intencionales y se pregunta cómo nuestro sistema nervioso procesa la información externa y crea el sentido de la agencia y del yo, si es la actividad neuronal precedente o consecuente al juicio fenoménico de querer realizar una acción, si la acción y la percepción se representan bajo un mismo código... Neuropsicológicamente, se evalúan las patologías de la acción intencional y se pregunta, hay alguna conexión directa entre la autoconciencia y la acción, qué áreas son responsables de la acción intencional y qué lesiones pueden afectar la conducta intencional, cuales son los pasos en el desarrollo de la representación intencional y cuál es el papel de las emociones en la autoconciencia...Psicológicamente, se abordan los procesos de madu-

ración y desarrollo de las habilidades cognitivas que permiten la representación de la acción, autoconciencia y control y se pregunta cuáles son los estadios de transición en los infantes que conducen a la habilidades relacionadas con la conducta intencional.

En definitiva, este libro resulta ser una antología compacta. Una pequeña joya tanto para los profesionales académicos como para estudiantes y público en general que trae a sus páginas a las firmas más prestigiosas en filosofía de la mente contemporánea, neurociencia y psicología<sup>1</sup>; para reflexionar todos juntos sobre la agencia y la autoconciencia.

Aníbal Monasterio  
Universidad del País Vasco

**TUDELA SANCHO, Antonio: *Escrituras de la diferencia. El desplazamiento de la identidad en Deleuze y Derrida*. Madrid, Fundación Universitaria Española, 2005, 276 pp.**

Definitivamente nuestro psicopompo de las superficies, Antonio Tudela, trabaja a contrapelo, a veces caballo, a veces viento, como en una de sus citas kafkianas, siempre indígena, en todo caso, del espacio preñado de flujos y alegrías embrionarias. Inserto ya entre las redes laberínticas del mercado, su último libro: *Escrituras de la diferencia. El desplazamiento de la identidad en Deleuze y Derrida* es un escrito de estructura proteica, rizomática, de fuerza abrumadora pero no necesariamente intimidatoria para con el lector, a pesar de su naturaleza de tesis doctoral *cum laude*. He aquí el torbellino molecular de un fragmento, infinitesimal, como su posible núcleo propulsor, centro descentrado y descentrante, línea de fuga captada en su *quantum* de reposo ilusorio antes de un nuevo salto desterritorializador, salvaje, nómada, como la orquídea que imanta a la avispa para atraerla hacia una milagrosa reversibilidad teratológica, hasta devenir libro, libro que no se cansa de abrir cajas y desnudar muñecas, libro sin desperdicio posible, no sólo cuando el autor reflexiona, sino incluso cuando «meramente» cita, pues entonces ofrece sorpresas en ocasiones de colosal magnitud, no en pocos casos deliciosamente hilarantes, como

ésta, para solaz y carcajada de los lectores, del *Nuevo Diccionario Ilustrado de la Lengua Española* (Barcelona, 1928), en la página 152 del texto que gratamente nos ocupa: «Nietzsche (Federico). Biog. Filósofo / alemán, cuya filosofía ejerció funesta / influencia, especialmente en la literatura. / Murió loco. (1844-1900)». Nada que añadir a la fina ironía, no por tácita menos elocuente, de su descontextualización, en más de un sentido «desterritorializante».

Como no hay decumanus maximus ni cardo que dividan el territorio textual del libro en ínsulas (para usar un símil moderno del cuadrículado urbano romano estándar, nuestras actuales «manzanas»), uno puede entrar en él por donde se le antoje, cortar la continuidad del entramado verbal guiado por el más extravagante de sus caprichos de *flâneur*. Puede poner en práctica una de

<sup>1</sup> Entre los autores se encuentran, Thomas Baldwin, John Campbell, Jerome Dokic, Naomi Eilan, Douglas Frye, Patrick Haggard, Jennifer Hornsby, Glyn W. Humphreys, Marc Jeannerod, Michael Lewis, Anthony Marcel, Lucy O'Brien, Brian O'Shaughnessy, Christopher Peacocke, Josef Perner, Wolfgang Prinz, Joelle Proust, M. Jane Riddoch, Johannes Roessler, Philip David Zelazo.

las ideas-fuerza que motorizan el libro y cortar su flujo coherente con la literalmente cortante punta de la pluma fuente al subrayar ciertas frases desde una subjetividad, ya ingenua, ya de lector de novela policial. Un primer resultado de esta metodología nos coloca ante panoramas inopinadamente poéticos: «Hablar con labios de Diotima», «Hacer ver a Shakespeare a través (del espejo) de Lewis Carroll», tocar «la textura del *tallith*», «olvidar como los indios chinchas», o vislumbrar «las uñas de Lumière»... Aquí ya tendríamos dos fronteras porosas y las puertas de acceso liberadas, pues el «ábrete sésamo» habrá sido pronunciado al pasar, inconscientemente, o meramente rozándolo, haciéndolo emerger sin presión casi, por el juego de las asociaciones culturales, convirtiéndonos en Indianas Jones de chiripa al salmodiar, por ejemplo: espejo, *speculum*, *specus*... El propio hecho de cortar nos remite a otra temática querida por el autor y por sus filósofos, a quienes él a su vez no se cansa de aplicar su método de corte, separación y reordenación constantes. Por esta vía caemos en el texto de Deleuze «Un manifiesto menos», traducido por nuestro autor y que está dedicado al estudio de la obra del operador teatral italiano Carmelo Bene. Método crítico encaminado a constituir un teatro político de originalísimas características. La proclividad a las mutilaciones de autores mayores, como Shakespeare, nos retrotrae al juego cruel y subversivo del niño que fragmenta y destroza sus juguetes. Nuestras semi-paráfrasis emborronadas al vuelo del ojo que sigue previos subrayados del libro corren obedientemente por las mismas aguas que dirigen tanto el fondo como la forma.

Por supuesto, tanta arbitrariedad decadente no es incumbencia real de la obra que estamos glosando. Ella está claramente dividida en seis capítulos con dos apéndices. Deleuze es el maestro de ceremonias, el filósofo mayor y objeto de la minoración, en los capítulos 1 y 2 (junto a Guattari, Godard y Beckett) y en el capítulo 5. El capítulo 6 es territorio Derrida. Quedan el capítulo 3 para Bacon y el 4 para Borges, Nietzsche, etc.

Tudela hace hablar a Deleuze con labios de Diotima sobre su teoría antiplatónica, antifreudiana,

antiidealista, del deseo. Recupera al antaño despreciado «perverso polimorfo» cuando es el hombre menor, de minoridad de edad y razón, que se afana en destrozar sus juguetes, es decir, cuando se eleva a la categoría de máquina de cortar el flujo producido por otro (acaso por los padres) y de producir a su vez un nuevo flujo, como lo han hecho ciertos artistas (Eisenstein, Borroughs).

Si queremos, podemos también trepar a esos árboles que «tienen líneas rizomáticas». La idea es siempre enfrentar la lectura como un viaje que no consiste en mudar de lugares, sino en mudar de intensidades, un «viajar por intensidad», un fugar sobre un plano de inmanencia absolutamente des-territorializado, un sucumbir a un *trip* policromo vía LSD. Se puede imaginar un melodrama teratológico, ya que a estas alturas estamos suficientemente *colocados*, a la manera de los bestiarios medievales tan bien estudiados por Baltrusaitis: amores de la avispa y la orquídea (*tamanakuna*, orquídea salvaje en guaraní, de figura pleonásmicamente fálica, como un racimo de bananas), o del gato y el babuino.

Me disculparán los pacientes lectores de reseñas al uso y el señor Tudela las citas de mi vaciado personal y en principio extraño al texto original. Sigamos, sin embargo, un momento más en esta enumeración caótica de la temática del libro. Podemos asistir a la mutilación del *Ricardo III* y, en oposición a esto, al desarrollo acromegálico (sin intervención de ningún alimento carrolliano o swiftiano) de un personaje de trasfondo como Mercuzio. Leer mal está permitido, como también está permitido escuchar «*ecceidad*» donde se dice «*haecceidad*» (*ecce*, «he aquí», en vez de *haec*, «esta cosa»). Pensamos que, a lo largo de la lectura del libro, todo está permitido, excepto acaso trabajar, como diría el Chaplin prístino de la infancia argelina de Jacques Derrida, que en el cine olvida su trabajo de intelectual sabio y crítico.

Podemos enterarnos de que la escritura en Nietzsche, Proust o Kafka siempre aparece cruzada o socavada por el flujo alimenticio o el amoroso: comer-hablar, escribir-amar. (Para que no digan que me limito a subrayar pulcramente, como un alumno prolijo, con marcador verde o

con la tinta china de una pluma Parker, ciertas frases del libro, en este punto puedo derivar, rizando, a la mención de *Wanda*, *road-movie* precursora del género allá por los primeros 60, en cuya famosa secuencia final comer, beber y fumar están imbricados de una forma tan «sustancial» que revela la identidad poliédrica y exuberante de la heroína —que lo ha dejado todo, familia y vida disciplinada de burguesa americana— de Barbara Loden). La ambivalencia esencial de las bestias medievales continúa con Bacon, que cuando mira también toca. Se trata de lo háptico, tan en boga últimamente por la proliferación puntual del género cyberpunk. Y no está ausente el sonido: sonorizar fuerzas mudas: la música. Se puede flirtear con la «amiguita corintia», proscrita por Platón a los atletas atenienses, en un pie de página irreverente.

Éste es el punto en el que ya les parecerá que todo mi recorrido no ha sido más que un paseo por los decumani y cardine que he abierto como una cuadrícula romana en el territorio de un texto más bien refractario a tales marcas del orden y la disciplina. Debo reconocer que la reducción del espíritu y de la lengua de los guaraníes fue llevada a cabo precisamente por los «bienintencionados» jesuitas en las misiones del Paraguay de los siglos XVII y XVIII, que elogiaron en el *ava ñe'*? la capacidad demiúrgica de decirlo casi todo; salvo que, por supuesto, el guaraní clásico, jesuita, fue ya un producto «reducido» —como los propios indios en las reducciones—, normalizado, codificado, cortado a partir de un flujo lingüístico mucho más ramificado y heterogéneo en su origen, que las sucesivas gramáticas y tesoros apenas salvaron. Sin embargo, a propósito de esto, los monjes se detuvieron ante la imposibilidad de traducir «espejo» y hubieron de recurrir al inevitable préstamo del término español para su versión en lengua indígena de la *Carta a los Corintios*, XIII,12, traducción traída a colación en una nota a pie de página del subcapítulo que glosa la lectura borgiana de un texto del diario del cabalista francés Léon Bloy. (Recordemos, de paso, el amor flamígero hacia Platón de parte de estos jesuitas; un ejemplo de ello, el recientemente reeditado *La república de Platón y los guaraníes*, del Padre

Peramás, cuya edición original está fechada en 1793.)

El lector, durante su *excursus*, perdiéndose por los caminos vecinales, puede llegar a tocar la textura del *tallith*, prenda ritual judía, como hace el viento en las velas, o el pensar que acaricia la idea... O fumar con los «indios chinchas» unamunianos —que, según la visión eurocéntrica del profesor salmantino, carecen de memoria, y a los cuales no hay que señalar nuestros nombres, porque los olvidarán. (No sabemos si don Miguel se refiere a la cultura peruana chincha o a los chibchas, confederación de pueblos de los Andes colombianos). Esto, dentro de una de las estrategias preferidas de Tudela: hacer hablar a los intelectuales contemporáneos de la primera aparición de Nietzsche en Francia o en España, recurso, por lo demás, caricaturesco, pero altamente objetivo. (De todos modos, se echa en falta alguna mención de ciertos curiosos representantes marginales de la generación inmediatamente posterior a la del 98; pienso en gente como Rafael Barrett, a quien Baroja recuerda en algún cuento fantástico, que citaba a Nietzsche en sus articulillos anarquizantes durante su peregrinaje por el actual Mercosur, sin mayores aspavientos defensivos y con la inteligencia que merecía la obra del «polaco».)

Aún podríamos desplazarnos por la sala de cine, ese «modo del pensamiento distinto de la ciencia o de la filosofía, modo que formaría peculiar parte de la historia del arte», ya que «los grandes cineastas son pensadores que pensaron no con conceptos sino con imágenes». Por las uñas de Lumière, que forman parte de ese sistema que reproduce el movimiento en función de instantes equidistantes escogidos de manera que den la impresión de la continuidad. Por la potencia de lo falso en Godard, acaso. Ilusión fantasmal que hace volver a los seres queridos desde el país de los muertos. Por esa misma mirada ingenua que Derrida busca alimentar en los rectángulos de semioscuridad durante sus viajes a California. A veces, por otra parte, no vemos más que el rodar «vacío» de la cámara tudeliana, a la manera de Huston en su último filme, *Los muertos*.

Podría, dicho sea de paso, haber «piloteado» —paraguayismo por divagar en un examen— un

poco, maliciosamente, en torno a la carabela bicolor que hace las veces de pomposo frontispicio a la —por otra parte, bien cuidada— edición del libro. Pero mis ambiciones de poeta metido a escritor *amateur* de reseñas se reducen a sugerir el paladeo de este texto sin resolver su enigma, dejando intacto su secreto, manteniendo como intraducible su prosodia, agitando el avispero de sus fantasmas incorregibles. Volviendo al cine, pues, busquen en sus faltriqueras ese *nickel* que

les hará acreedores a unas horas de olvido de todo lo grave y pedante y que les permitirá ectoplasmizar fantasmas hace tiempo dormidos en el cuerpo anestesiado por la terapéutica del control de las ciudades modernas y de las disciplinadas cuadrículas de la razón.

Cristino Bogado

Poeta y editor. Asunción (Paraguay)

**WROBLEWSKY, Vincent von (dir.): *Pourquoi Sartre? Latresne: Bordeaux, Éditions Le Bord de l'Eau, 2005, 352 pp.***

La pregunta formulada en el título de este singular libro podría remitirse, para su contestación, a las causas o razones históricas que han dado origen a la figura Sartre; podría plantearse, además, referida a la pervivencia actual: ¿Por qué Sartre, hoy? Sin embargo, la respuesta que encontramos en este libro no es ni una ni otra alternativa, sino ambas a la vez, entremezcladas como en una encuesta que recoge multitud de testimonios: más de cien.

«Los testimonios que hemos reunido en este volumen —declara Wroblewsky— ilustran la multiplicidad de respuestas posibles. Los autores representan diferentes generaciones, países, culturas, actividades culturales e intelectuales. [...] Estos testimonios tienen en común el hecho de que Sartre ha jugado un papel particular en su vida. Relatan en qué circunstancias han *encontrado* a Sartre, el hombre, su obra, su leyenda, por primera vez, y qué consecuencias ha tenido para su vida tal encuentro. Se trata menos de textos científicos o de reflexiones abstractas que de experiencias existenciales, vividas en situaciones concretas; lo que no excluye naturalmente la reflexión» (p. 16). El libro muestra, pues, a la vez un cuadro de lectores / investigadores de la obra de Sartre y los trazos de una pintura alusiva a los acontecimientos de su tiempo, así como las líneas de una obra polisémica.

El cuadro de lectores se estructura en cinco secciones. En la sección de los *próximos* a Sartre, es

decir, de aquellos que le han conocido personalmente y, por lo tanto, han vivido con más o menos intensidad la experiencia de su filosofía, de su escritura o de su crítica, cuentan dicha experiencia entre otros: Dominique Dessanti, Francis Jeanson, Olivier Todd, Henri Martin, Michel Rybalka, Michel Contat, Michel Sicard, Pierre Verstraeten, Anni Cohen-Solal, Bernard Lefort y V. von Wroblewsky. Entre quienes han experimentado el impacto del *escritor* figuran estudiosos como Étienne François, Amparo Ariño, Uli Aumüller, Anne Mathieu, Gunter Gebauer, François Noudelmann, Serge Zenkine, Adrien van der Hoven, Manuela Sorge, Verena Nolte, Frank Nostitz. En la sección dedica al encuentro con *el filósofo* relatan la experiencia vida investigadores de la filosofía sartreana como Roland Breur, Laurent Husson, Andrea Rödig, Gabriella Farina, Cristina Ficorilli, Grégory Cormann, Celia Amorós, Juliette Simont, Jacques Collete, William L. Macbride. Del encuentro con el *intelectual* se relacionan testimonios como los de Claudio Tognonato, Aicha Bouabaci, Kwang-Bai Byun, Eduardo Bello, Nao Sawada, Jan Spurk, Ronald Aronson. Finalmente, en la sección titulada «L'inclassable», pero que reúne a críticos del arte y la literatura, figuran Elisabeth Roudinesco, Daniela Schneider, Yiwei Zheng, Karin Müller, German Uribe, Ronald E. Santoni. No cabe duda que este cuadro puede entenderse como una expresión polifónica de la obra y vida de Jean-Paul Sartre, referida tanto a su

producción filosófica como a la literaria, a la versión ensayística, crítica de la cultura, y también a la autobiográfica. Una pintura, pues, donde los trazos y los colores no sólo marcan direcciones o intensidades, sino que al mismo tiempo remiten unos a otros, para poner énfasis en tal o cual aspecto de la vida y obra sartreana, con el telón de fondo de los acontecimientos de la época: la Guerra en Europa, la guerra fría, la invasión de Hungría, la España franquista, Mayo 68, esto es, «el siglo de Sartre», en expresión de Bernard-Henri Lévy.

Ahora bien, ¿por qué Sartre? ¿Acaso no se había dado por muerta la obra y desdibujada su figura? Pese al empeño del pensamiento conservador y reaccionario por enterrarle una y otra vez, pese a su insistencia en echarlo de olimpo de los dioses más adorados, la obra de Sartre lejos de sobrevivir no deja de renacer. No deja de renacer, porque el combate por él iniciado continúa a cada día. «Combate por la libertad, por la conciencia política, por el devenir del sujeto. Este libro está

aquí por esta razón» (p. 13). Para decir algo de lo que Sartre ha aportado a unos y a otros. Como en otros casos, la obra del intelectual más célebre del siglo XX se especifica, sin duda alguna, más por las preguntas que por las respuestas. ¿Qué es la libertad? ¿Qué es lo que caracteriza al ser humano y su dignidad? ¿En qué condiciones la *existencia* del hombre se puede decir que es realmente *humana*? *Qu'est-ce que la littérature*? ¿Qué es la moral? La interrogación acerca de los supuestos de la existencia auténtica, el análisis y la denuncia de las situaciones insoportables —de violencia, de opresión, de alienación, de colonización— de la existencia humana, la búsqueda —por ejemplo en *Cahiers pour une moral*— de una moral fundada en la libertad y la solidaridad, renacen por doquier día a día como una forma de interrogación filosófica, como pregunta incesante acerca del sentido de la época, como una invitación a la escritura de la libertad.

*Encarna González Molina*

