

# RESEÑAS

CALVO MARTÍNEZ, Tomás: *Aristóteles y el aristotelismo*, Madrid, Akal (Col. Hipecu), 1996, 62 págs.

Así termina el Profesor Calvo Martínez su escrupulosa presentación de Aristóteles: «No es seguramente una casualidad que en aquellos momentos históricos en que la filosofía reflexiona críticamente sobre su propia situación emerja Aristóteles como punto de referencia (...) Tal vez no sea desacertado considerarlo (...) como un interlocutor inexcusable para aquellos que filosofan con seriedad» (pág. 57).

Es la declaración de una posición fundamental: Aristóteles es imprescindible interrogativamente. Por encima de las divergencias inevitables sobre los múltiples desajustes que contiene el *corpus* aristotélico, quienes frecuentan su compañía se intoxican de rigor y de inacabamiento. Por eso, más allá de los continuos reproches que se han cruzado y se cruzan a lo largo de la historia los defensores del aristotelismo y sus detractores, lo cierto es —como muestra el ajustado resumen del cap. VI: *El aristotelismo en la historia*— que en cada momento que el pensamiento de Aristóteles ha cobrado vigencia ha sido porque la filosofía, tanto teórica como práctica, se ha encontrado en una situación aporética. La teología, la física, la biología, la filología, la historia, la ética, la dialéctica... han sido encrucijadas sucesivas donde el pensamiento de Aristóteles ha servido de eje para orientar posiciones divergentes. Esta misma multidireccionalidad del pensamiento de Aristóteles en la historia muestra que con frecuencia (como lo resalta Calvo Martínez, en especial a propósito del último tercio del siglo XX) no se ha «recuperado» el sistema en su conjunto, «sino ciertas líneas maestras» según las preocupaciones que las solicitaban. Quizás porque la filosofía de Aristóteles es, ante todo, el ajuste de unos sólidos ejes interrogativos que no siempre son fáciles de articular y de exponer en su progresión cronológica y en la amplitud de sus campos de análisis.

A esta ardua tarea de síntesis y de guía de la variabilidad interrogativa es a la que se dedica con maestría el Profesor Calvo Martínez en un espacio limitadísimo. Aquí las distinciones minuciosas del especialista atenúan su presencia para dejar el espacio a una perspectiva global sobre el quehacer filosófico de Aristóteles. Se trata, ante todo, de mostrar un modo de componer el saber desde unos principios básicos para que la articula-

ción de la teoría y la práctica permitan saberse en el mundo con una «vida digna y satisfactoria». Un eje articula todo el esfuerzo sintético del autor: poner de manifiesto que la filosofía de Aristóteles es, fundamentalmente, una hermenéutica progresiva de este mundo que se apoya sobre sí misma para prolongarse en sucesivos espacios interrogativos que no descartan ninguna inquietud.

A partir de un primer capítulo «topográfico» (*Entre Macedonia y Atenas: Una vida una obra*), Calvo Martínez penetra en el *corpus* siguiendo una estructura de círculos con céntricos (más que de una sucesión de temas, como podría entenderse la secuencia de los capítulos). En primer lugar, el centro: *La razón y sus procedimientos: la lógica* (cap. II). La síntesis de los diferentes niveles de articulación del pensamiento está especialmente lo grada en su segundo apartado: «Demostrar y argumentar». La concisión completa la claridad, sobre todo al tratarse de esa tensión complementaria tan presente en nuestros días en las fronteras del saber: ciencia y dialéctica. Sigue el primer círculo (según nuestro orden de conocimiento, diría Aristóteles: *Física*, I, 1, 184a 16 ss.): *Naturaleza, universo, vida: la física* (cap. III). Como es lógico, el autor avanza desde la experiencia inmediata («El crecimiento de una encina es un cambio natural...») hasta «La vida y el alma» y «El universo y su estructura». Una progresión en el orden del conocimiento que respeta la visibilidad de la —realidad trazada por Aristóteles: «lo que es se dice de múltiples maneras»—. Después una interrogación en profundidad, sobre el ser de las cosas, como lo impone la misma analítica de una física que quiere distanciarse de la perspectiva platónica: *A la búsqueda de la filosofía primera: la metafísica* (cap. IV). Y en este terreno tan cuestionado y tan sometido a la hermenéutica histórica, Calvo García traza una línea fundamental de interpretación —la misma que articula toda su exposición—: la búsqueda del «proyecto filosófico unitario» de Aristóteles. Ésta es la disposición que soporta su perspectiva sobre la *Metafísica*: «Está fuera de dudas que esta obra carece de unidad de composición: no es un tratado, sino una colección de tratados o cursos más o menos autónomos e independientes. Ahora bien, tratados independientes y aun escritos en épocas diferentes no tienen por qué presentar doctrinas inconsistentes, sino que pueden responder perfectamente a un

mismo proyecto teórico desarrollado desde perspectivas distintas» (p. 36). El análisis de la obra aristotélica concluye en el terreno práctico: *Una vida digna y satisfactoria: ética y política* (cap. V). Es el espacio donde más resuena Aristóteles en los tiempos actuales. Y en este ámbito una reflexión que sobrepasa la coyuntura: el apartado sobre «La felicidad como fin último» (págs. 40-42), no es sólo un excelente resumen de la dimensión culminante de la ética aristotélica, sino un acicate contundente para abrir y radicalizar el horizonte de la aspiración más fundamental del hombre en una época de hedonismo intermitente como es la nuestra.

Después de sus excelentes trabajos académicos de traducción de la *Metafísica* (1994) y *Acerca del Alma* (1978), el Profesor Calvo Martínez presenta un trabajo de apropiación de las inquietudes de Aristóteles cuya claridad y rigor no son sus únicos méritos, pero quizás sí sean los más destacables en una obra de divulgación. La ventaja de este breve texto sobre Aristóteles es que, quizás por su extensión, no puede ser estrictamente expositivo; y entonces se ofrece como reflexión sobre un modo de saber.

José Lorite Mena

CICERA, R.; IBARRA, A.; MORMANN, T. (eds.): *El programa de Carnap: ciencia, lenguaje y filosofía*, Barcelona, Ediciones del Bronce, 1996, 324 pp.

Desde que la filosofía del empirismo lógico y su órgano más representativo, el Círculo de Viena, alcanzaron su auge durante los años treinta ha pasado más de medio siglo. Durante este período de tiempo las posturas defendidas por los empiristas lógicos han recibido numerosas críticas, y sus planteamientos se consideran superados en muchos aspectos: el criterio verificacionista de significado, o la «concepción heredada» de la ciencia son un par de ejemplos. Sin embargo, su influencia sigue vigente en nuestros días: no sólo porque sus tesis han dado lugar a desarrollos críticos posteriores, por ejemplo, en filosofía de la ciencia o en filosofía del lenguaje, sino también porque algunas de las cuestiones que ellos plantearon siguen siendo objeto de debate filosófico. Baste mencionar el caso de la tesis fisicalista y de la unidad de la ciencia, que ha marcado la tendencia dominante en la investigación sobre la naturaleza de lo mental y su posible reducción a lo físico (teorías de la identidad, funcionalismo, *superveniencia*...) hasta nuestros días. Por eso, no está de más volver a los orígenes de dichas cuestiones.

En *El programa de Carnap* se pueden encontrar varios artículos que buscan las huellas dejadas por el filósofo alemán, uno de los miembros más destacados del Círculo de Viena, en la filosofía posterior. Es importante tener en cuenta, como se pone de manifiesto en esta obra, que a pesar de sus parecidos, los filósofos del Círculo de Viena diferían en muchas de sus opiniones. Por eso, la obra se centra en el filósofo alemán, contrastando sus posturas con aquéllas de otros empiristas lógicos, o coetáneos en general: por ejemplo, Neurath,

Wittgenstein o Quine. De este modo, se estudia el fisicalismo de Carnap, así como su concepción unitaria de la ciencia, la tesis de la extensionalidad, o sus desarrollos pragmáticos más tardíos, de manera que la profundidad e influencia de su pensamiento queda patente.

¿En qué consiste, pues, el programa de Carnap? A pesar de las distintas fases de su pensamiento, tres cuestiones fundamentales, e interrelacionadas, son el núcleo fundamental de su pensamiento filosófico. En primer lugar, la fundamentación de la ciencia y los términos científicos, a partir de la experiencia con la ayuda de la lógica, y la tesis de la unidad de la ciencia. En segundo lugar, el análisis del lenguaje como un cálculo (frente a la idea de Neurath del lenguaje como medio universal), la distinción entre los modos material y formal de habla y sus relaciones de traducción, el rechazo del esencialismo del *Tractatus* en cuanto a la relación pictórica lenguaje-mundo, las relaciones entre cuestiones internas y externas como base explicativa de la analiticidad. En tercer lugar, la relación entre filosofía y ciencia, su concepción «positiva» de la filosofía como análisis lógico del lenguaje científico (frente a la idea de Wittgenstein de la carencia de sentido de las proposiciones filosóficas), el papel central de la filosofía entre las ciencias (frente a la epistemología naturalizada de Quine). En definitiva, pues, el programa de Carnap es el de la filosofía como análisis lógico del lenguaje, y del lenguaje científico en particular, articulado a través de las cuestiones arriba indicadas.

Los artículos abarcan los temas centrales de la filo-

sofía de Carnap, sin tener un carácter introductorio: no se trata de dar una explicación de manual de la filosofía de Carnap, sino de elucidar aspectos menos claros de su pensamiento (principalmente, mediante el contraste de sus posturas con las de otros autores). Por lo tanto, el lector que se acerque a este libro deberá tener un cierto conocimiento previo del empirismo lógico, y de Carnap en particular. Un defecto de la colección es, quizás, el hecho de que la concepción de Carnap de la psicología

(y del lenguaje mentalista), y su posición en el conjunto de la ciencia, podría haber recibido una atención más detallada, dado que, como se indicó arriba, la tesis fisicalista ha influido en gran medida en el enfoque dominante en filosofía de la mente, el naturalismo. En cualquier caso, la mayoría de los artículos son claros, interesantes y están bien argumentados.

Ángel García

DARAKI, M., ROMEYER-DHERBEY, G.: *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*, traducción de F. Guerrero, Madrid, Akal, 1996, 69 pp.

Se trata de un nuevo trabajo de la colección Historia del Pensamiento y la Cultura, que dirige Félix Duque. La Editorial Akal está editando textos —de moderada extensión— sobre autores y problemas de la cultura occidental, si bien tomando como epicentro a la filosofía, desde los griegos hasta nuestros días. Estos estudios se proponen conciliar el rigor de los trabajos documentados en las fuentes bibliográficas, la originalidad de la perspectiva adoptada por el autor o autores, y la fluidez de la narración asequible al gran público.

La obra que nos ocupa invita a una relectura atenta de las principales concepciones helenísticas: cinismo, estoicismo y epicureísmo. Quizás estas filosofías hayan sido las que han marcado de un modo más fecundo las morales posteriores, desde las posiciones ácratas y libertarias hasta la religiosidad cristiana. Una segunda razón se puede añadir a la anterior. La situación del siglo IV griego puede resultar harto aleccionadora y, en algunos aspectos, paralela a nuestra época. Así, a consecuencia del desencanto producido por las tareas de la convivencia ciudadana, en manos de políticos oportunistas e incompetentes, crecerá el individualismo. La preocupación por el «nomos» se desplazará a otras parcelas y la vida se orientará a una nueva interpretación de la «naturaleza». La armonía comunitaria, siempre utópica, ha de navegar entonces, como ahora, entre la multiculturalidad y el pluralismo, y la amenaza de zozobra estará siempre presente.

El libro se sitúa en el origen de estas corrientes morales (siglo IV), surgidas en un momento de cambio de una sociedad autónoma e independiente, en el que la libertad individual se funde con la colectiva, a un mundo cosmopolita, en el que a la libertad personal sólo le queda la posibilidad de repliegue sobre sí mismo, el retiro frente a la vida común.

El texto está dividido en tres capítulos, a los que acompaña una bibliografía selecta. De los dos primeros —sobre cinismo y estoicismo— es autora María Daraki, profesora de la Universidad de París VIII. El tercer capítulo —sobre epicureísmo— pertenece a Gilbert Romeyer-Dherbey, profesor de la Universidad de París-Sorbona, especialista en el pensamiento antiguo.

El *cinismo* se nos presenta como una concepción precursora del *estoicismo*, y no como dos sistemas opuestos, tal y como la tradición romana se ha empeñado en legar. La filosofía cínica convierte en un artificio de muy difícil consecución la vida humana: se trata de deshumanizarla. Traspasarla hacia aquellos horizontes calificados inviables por el viejo Aristóteles: la animalidad y la divinidad, las fronteras extremas a la naturaleza social humana. De un lado, la animalidad supondría una nueva lectura del concepto de naturaleza; por otro, la ruptura con la ley, no la ley común, sino la transgresión de todo lo que representa una norma civilizatoria: incesto, alelofagia, abandono de los muertos, al mismo tiempo que desvirtúan de su etiqueta moral los actos íntimos y se da publicidad al cuerpo.

El descuido de la intimidad, la corporalidad y la «civilitas» abren una vía hacia un cierto ascetismo espiritual: emular a los dioses. El desapasionamiento de la vida y la aceptación voluntaria de la muerte son vías que acercan paulatinamente a la consecución de la autarquía.

El *estoicismo* continuará la tradición cínica, conectándola a la herencia mítica. La moral estoica arranca de la primitiva distinción entre dos tipos de individuos radicalmente antitéticos: los sabios y los hombres vulgares («pauloi»).

El sabio encarna las perfecciones naturales: la comunión con la recta razón de la naturaleza (opuesta al apasionamiento y la curiosidad individual del hombre

común), tiene un sentido cíclico de la temporalidad y, en definitiva, vive en la «apatheia». La inalcanzabilidad de este ideal, así como la imposible vuelta a la animalización y a los orígenes hace que el estoico se refugie en la soledad, la renuncia y el silencio.

El breve apartado dedicado a los *epicúreos* nos plantea una visión de esta filosofía en torno a la idea de límite. Los epicúreos buscan en la seguridad de lo cerrado el valor necesario para la vida. Descubrimos contornos en el propio cuerpo, la gozosa amistad, la «intimidad» de los conocimientos, la privacidad del jardín, incluso tras las murallas de la polis. Pero, si las murallas son cercadas y derribadas, la vida pierde seguridad y la convivencia se percibe amenazante. Por ello, para el hedonismo, la conciencia de limitación antes que una carencia o renuncia es una garantía. Se recupera el sen-

tido positivo del auto-control, la moderación libremente asumida, el virtuosismo de la necesidad. Todo lo ilimitado descontrolado o excesivo evoca el desbordamiento y las posibles secuelas dolorosas.

El placer, por definición, tiene que ser moderado o correrá el riesgo de convertirse en su contrario. Una visión errónea de la vida invita a trascender los límites de lo permitido. La buena vida excluye la zozobra y el dolor, refugiándose en la «aponía» y la «ataraxía». Un sólo temor acecha la envoltura de esta vida gozosa como una sombra: la muerte. La única que rasga la trinchera, pero que, en el mismo instante en que lo hace, deja de ser amenaza, porque ya no se es.

Encarna M. Moya Fernández

**DELEUZE, Gilles: *Conversaciones*, traducción de José Luis Pardo, Pre-Textos, Valencia, 1995 (2ª. ed., 1996), 292 pp.**

Con la extremada atención y cuidado habituales en la colección «Ensayo» de Pre-Textos (en la que ya han aparecido muchos otros textos capitales de Deleuze, desde *Mil Mesetas*, con F. Guattari, hasta *Pericles y Verdi*, sobre la filosofía de F. Châtelet), se nos ofrece ahora la segunda edición en versión castellana de *Conversaciones*, una serie de entrevistas y pequeños textos del filósofo galo diseminados a lo largo de los casi veinte años que van de 1972 a 1990. La Filosofía no es un Poder, nos dice Deleuze en el prólogo justificación que abre su libro, sus batallas son irrisorias, su guerra con los poderes una guerra sin batallas, una guerra de guerrillas. «Por eso no puede hablar con los poderes, no tiene nada que decirles, nada que comunicar: únicamente mantiene conversaciones o negociaciones». Con los poderes, dentro o fuera de nosotros mismos, la Filosofía sólo sostiene una guerra de guerrillas, *conversaciones o negociaciones* (éste es el doble sentido del título original en francés: *Pour-parlers*).

El libro recopila diecisiete textos agrupados en torno a cinco temas, correspondientes a otros tantos capítulos. Por ellos discurre en espirales vueltas a cada instante sobre sí el pensamiento de Deleuze en un libro que se compone o que da cuenta, que «negocia» todas las cuestiones, de muchos otros libros del mismo autor y de los autores con los que ha conversado, en una remisión especular de los textos a otros textos que amenaza con, al tiempo que ésta es su promesa, no acabar nunca. En el primer capítulo, «I. Del *Anti-Edipo* a *Mil Mesetas*», enun-

cia ya Deleuze lo que reconocemos como un *leitmotiv* de su pensamiento, que acompañará también a su palabra en esta obra hasta el final: la filosofía como creación o invención de conceptos (p. 44), objeto de la tarea filosófica del mismo modo que el de la ciencia es la creación de funciones o el del arte la creación de agregados sensibles (p. 197). Crear conceptos, pero conceptos orientados a determinar no la esencia de las cosas sino sus circunstancias: conceptos para decir el acontecimiento (p. 44), conceptos que satisfagan necesidades, que respondan a problemas auténticos, que entrañen la paradoja y restituyan por tanto a la filosofía su condición revolucionaria, creadora, alejándola de sus pretendidas funciones comunicativas, incluso de opinión o reflexión (p. 217). Alrededor del diálogo sobre su colaboración con Félix Guattari en los dos volúmenes de *Capitalismo y esquizofrenia*, van surgiendo los conceptos de este cuestionamiento del psicoanálisis y la filosofía: la escritura como flujo entre otros muchos flujos, relación del libro con el Afuera (p. 17), la liberación de las máquinas deseantes, el esquizoanálisis, la lucha contra el significante, la descodificación, la desterritorialización, el nomadismo y las líneas de fuga, la atención a la pragmática, la música (resonancias, ritmos, interferencias...) antes que y sobre la lingüística, etc.

En el segundo grupo de textos, «II. Cine», hallamos al Deleuze íntimamente preocupado por la búsqueda de nuevos medios de expresión filosófica, cuyo origen ya en *Diferencia y repetición* situaba en Nietzsche, ligados

a la renovación de artes como el teatro o el cine. Deleuze habla acerca de su obra sobre cine, los dos volúmenes de *La imagen-movimiento* y *La imagen-tiempo*, al hilo de la cual vuelve sobre cuestiones como la de su deuda con el estudio del movimiento en Bergson, un esfuerzo paralelo en el tiempo a la aparición del cine (p. 95), o la de la relación existente entre cine y filosofía, pareja a la que se da entre la imagen y el concepto (p. 107). También aquí le interesa a Deleuze la búsqueda de conceptos internos, específicos, de la expresión cinematográfica, que den cuenta del paso del régimen orgánico de la imagen-movimiento al régimen cristalino de la imagen-tiempo, el momento en que el cine —como también el arte, la ciencia o la filosofía— entra en un nuevo sistema de signos de clasificación tan infinita como necesaria: labor que llama un «enhebrar cristales de tiempo» (p. 112). Resultan igualmente de interés sus reflexiones acerca del poder mediático de la televisión, que reaparecerán matizadas a propósito de diversas cuestiones en otros textos del libro.

En «III. Michel Foucault», Deleuze ahonda en su admiración y estudio de este otro gran filósofo contemporáneo, con quien no dejó de guardar ciertas afinidades. Recorre así, componiendo lo que llama un «retrato» de su filosofía, la evolución de Foucault a través de las tres etapas que ya distinguía en su monografía publicada tras la muerte de este pensador, articuladas sobre el relevo o transición en su centro (un proceso «por crisis», p. 168) de estas tres grandes preocupaciones: el saber, el poder y los modos de subjetivación; en relación con tal desarrollo, contesta al error de interpretación de quienes han visto en los últimos trabajos de Foucault una vuelta a la noción de sujeto (p. 159): en Foucault no se trata de la constitución de un sujeto, sino de la creación de modos de existencia, lo que Nietzsche llamaba la invención de posibilidades de vida (p. 189), procesos de subjetivación extraordinariamente diversos que han recorrido la historia desde su origen, que Foucault sitúa en el mundo

griego. Es de resaltar la importancia que para Deleuze, atento a las «resonancias», a los «efectos», tiene el artículo de Foucault *La vida de los hombres infames*, texto menor cuya eficacia inagotable lo convierte sin embargo en verdadera «obra maestra» (pp. 146 y 239).

Quizás el conjunto de textos más personales, donde mejor se reactualiza la aventura filosófica deleuziana, sea el que integra la penúltima parte del libro: «IV. Filosofía». De nuevo, la concepción de la filosofía como revolucionaria creación de conceptos cuya potencia radica en la repetición, la conexión de regiones, la proyección de líneas sobre el plano de inmanencia donde logran, mezclan y extienden en renovación constante las capturas de realidades posibles (p. 234). Filosofía que contrapone el rizoma al modelo del árbol, las singularidades a los universales, los devenires a las esencias: lógica de las multiplicidades. Desde aquí, la alta consideración de Spinoza como estilista, las palabras sobre periodismo, literatura y crítica, sobre el concepto de pliegue en relación a Leibniz, el Barroco y nuestros propios días, las digresiones acerca de la izquierda, las estrategias económicas a nivel mundial, la aparición del SIDA, etc.

Finalmente, en el breve par de textos que cierran el libro bajo el título común de «V. Política», unos brillantes apuntes acerca del actual proceso de transición que vivimos desde unas «sociedades disciplinarias» a unas «sociedades de control», previsto en su día por Foucault y por Burroughs: la tentativa de instauración de nuevos tipos de sanción, de educación, de vigilancia que funcionan no ya sobre el modelo del encierro, sino sobre el más sutil de un control continuo y una comunicación instantánea (p. 273); esa «crisis de las instituciones» con la que a menudo designamos «la instalación progresiva y dispersa de un nuevo régimen de dominación» (p. 285). Queda abierta la pregunta por y la demanda de nuevas formas de resistencia.

Antonio Tudela Sancho

**DUQUE, Félix:** *El sitio de la historia*, Madrid, Akal, (colección HIPECU), 1995, 88 pp.

El presente ensayo desempeña al menos dos funciones. Está pensado, en primer lugar, como Prefacio a la colección «Historia del Pensamiento y la Cultura» (HIPECU), cuya dirección ha confiado Ediciones Akal a F. Duque. Sin embargo, *El sitio de la historia* es algo más que un Prefacio: constituye al mismo tiempo una lúcida meditación sobre la historia. En este número cero el director de la colección no sólo configura el sitio de esta Historia del pensamiento, sino que delimita el espa-

cio significativo de los 68 números «encargados a relevantes especialistas españoles (40) y extranjeros (30)». El ambicioso programa tiene un límite: el lector interesado no encontrará una Historia de la Filosofía al uso ni tampoco una Historia de la Cultura reduccionista. Pero tiene sobre todo un objetivo: se programa como un intento de que la Filosofía «salga al mundo», practicando la llamada «transgresión de los géneros» (Derrida). Las grandes ideas, los textos clásicos no se exponen como

interrogación inmanente de autoridades, sino en el contexto de épocas históricas, sociedades en ebullición y significativos movimientos culturales.

Se trata de un programa coherente con la tesis básica que alienta en *El sitio de la historia*, a saber, la tesis hermenéutica. Para el autor de *Los destinos de la tradición* (1989), no hay duda alguna de que frente a otras alternativas «quizá el tema de nuestro tiempo sea, una y otra vez, la renovación del “denuedo del concepto” exigido por Hegel. Una tal renovación podría encontrarse en el curso hodierno de la hermenéutica, de Dilthey a Gadamer» (p. 80). En definitiva, la historia traducida a concepto, que diría Hegel. Pero un Hegel renovado: se trata no sólo de pensar la experiencia histórica, sino sobre todo de «aprender a pensar el dolor». He aquí la consigna de F. Duque, su aportación innovadora.

En consecuencia, ni filosofía de la historia científica (aunque su reflexión sobre la historia no carece de rigor, por lo bien documentada), ni tampoco narratividad (pese a que su relato se revista de buen estilo). Tomando pie en la tesis hermenéutica, el autor no sólo desmonta lo que califica de «historia en calderilla» (cap. IV) que prolifera en el siglo XX, sino que analiza críticamente las principales filosofías de la historia desde Grecia.

Por una parte, «la vieja *Istoria* griega y la *Historia magistra vitae* ciceroniana exhalan un extraño aroma de eternidad, de negación del tiempo crónico con el fin de ubicar los acontecimientos en su “sitio”: el *eón* o *aeivum*, la duración para siempre (de donde deriva nuestra “eternidad”)». Por otra, la filosofía de la historia teológica, de Agustín a Bossuet, tampoco resuelve la paradoja clásica al privilegiar la perspectiva de la Ciudad de Dios sobre la efímera morada terrestre del acontecer contingente: el verdadero acontecer nunca es individual y concreto, sino universal y sagrado. Si alguien consigue, en la época moderna, invertir la perspectiva, esto es, afirmar la primacía del acontecimiento singular e individual

no es P. Bayle ni Voltaire —según F. Duque—, sino Herder, el discípulo de Kant que se permite disentir del cosmopolitismo del maestro, para hacer en cambio el elogio del pluralismo de las naciones y sus diferentes climas, el elogio de los pueblos y sus distintas lenguas y costumbres. Pese a todo, no es Herder sino Hegel quien permite reconciliar lo individual (época, pueblo, nación) y lo universal (lo racional, el concepto), la «historia» *res gestae* y la *Historia conocimiento*, la pasión y la razón, la necesidad y la libertad.

Sin duda alguna, en Hegel encontramos los problemas básicos de filosofía de la historia. Pero no el Hegel tan usado, sino Hegel renovado. «Uno estaría tentado de remedar a Goethe y a Ortega —confiesa Duque—, pero cambiando respectivamente a “Grecia” y al propio “Goethe” por Hegel, es decir, *buscando un Hegel desde dentro*. Porque, tras tantas vueltas a la historia y a la Historia, la opción que aquí se ha procurado defender, digámoslo al fin, es la siguiente: *el “sitio” de la historia es la razón*» (p. 79).

El lector encuentra en este ensayo los principales problemas de filosofía de la historia, presentados con profundidad y amenidad al mismo tiempo. Tal vez se eche de menos a Vico entre los múltiples teóricos que se mencionan; quizá su lugar está bien ocupado por Herder, si relacionamos ambos como I. Berlin, por ejemplo. Si se tratara de un recorrido exhaustivo por autores, obras y lecturas de filosofía de la historia, alguien podría señalar, por ejemplo, la ausencia de la historia social. Pero nadie podrá decir que el autor no haya declarado sus cartas: la perspectiva hermenéutica, desde Hegel. Desde ahí, la fuerza teórica del presente ensayo, pensado como Prólogo a la colección *Historia del Pensamiento y la Cultura*, irradia su poder de sugerencia como reflexión sobre nuestra propia historia.

Eduardo Bello

**GRANADA, Miguel A.: *El debate cosmológico en 1588. Bruno, Brahe, Rothmann, Ursus, Röslin*. Nápoles, Bibliopolis, 1996, 165 pp.**

Se trata de un libro escrito por un especialista y para especialistas. Lo acredita no sólo su contenido, sugerido tanto en el título como en el subtítulo, sino también el hecho de ser publicado por el Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, tras haber impartido un Seminario sobre el debate cosmológico en la Scuola di Studi Superiori del mismo. Especialista en el Renacimiento, M. A. Granada —editor de G. Bruno y F. Bacon, autor de *Cosmología, religión y política en el Renacimiento*

(Anthropos)— muestra una vez más sus dotes de investigador exquisito por el rigor de la metodología que aplica.

El debate cosmológico en 1588, por otra parte, es un problema que no afecta sólo a la ciencia (astronomía). Tiene evidentes resonancias, además, en otras dimensiones de la vida humana, tales como la religión, la política, la filosofía. No cabe duda de que una determinada representación del universo reafirma, cambia o modifica la

concepción que el hombre tiene de sí mismo y de la divinidad. M.A. Granada muestra con lucidez tales consecuencias a propósito de *El debate cosmológico en 1588*. ¿Por qué se elige esta fecha? Por una parte, Copérnico parece un poco olvidado en ese momento, y aun no han entrado en escena Kepler y Galileo; sin embargo, la tesis de A. Koyré (*Del mundo cerrado al universo infinito*, 1957) sería demasiado simple sin el conocimiento de los debates teóricos y los intereses ideológicos en juego, por ejemplo, desde las posiciones más progresistas (Bruno) a las más conservadoras (Röslin). Por otra, 1588 había sido señalado treinta años antes como la fecha de un posible fin del mundo por el astrónomo Regiomontano, con el apoyo de la llamada «profecía de la casa de Elías» (Prólogo, p. 9). Finalmente, y pese a todo, en 1588 ven la luz importantes obras —de Bruno, Brahe y Ursus— que profundizan el debate cosmológico suscitado por Copérnico en *De Revolutionibus orbium coelestium* (1543).

Una de las contribuciones más evidentes de *El debate cosmológico en 1588* es la narración del debate recurriendo a las fuentes originarias en las que ha tenido lugar: los protagonistas, los textos (libros y cartas), además del contexto, el siglo de la Reforma (ideas, intereses, viajes, centros de investigación, universidades, polémicas, etc.). M. A. Granada consigue articular la narración amena con una enriquecedora erudición, y mantener viva la atención del lector a través del hilo de la polémica: la representación del universo. Sobre este problema decisivo del siglo XVI se publican tres libros de gran interés, en Alemania, en 1588: G. Bruno, *Camoeracensis Acrotismus* (marzo); T. Brahe, *De mundi aetherei recentionibus phaenomenis* (mayo); y N. R. Ursus, *Fundamentum astronomicum* (agosto). Pues bien, el libro de M. A. Granada se abre con sendos capítulos en los que se analizan las tesis de Bruno y Brahe. Un nuevo capítulo se hace eco de la correspondencia entre Brahe y Rothmann, a propósito del modelo cosmológico del primero. En el cap. IV se exponen las tesis de Ursus, muy próximas a las de Brahe, así como las polémicas suscitadas por su incursión en la astronomía. Y en el capítulo final entra en el debate un médico de profesión, de amplia formación científica, pero de posición conservadora: Röslin. Un breve Epílogo anuncia que el debate, lejos de agotarse en 1588, continuará próximamente con la participación de otros protagonistas como Kepler.

El hilo del debate comienza con la publicación del libro de Bruno en Wittenberg, una reedición ampliada de la publicada en París dos años antes. París no le era favorable. De ahí la elección de Alemania, más sensible a la astronomía. Editor de Bruno, Granada no duda en

considerarlo como «el autor más radical en sus concepciones cosmológicas» (p. 156), cuyas tesis básicas son las siguientes: 1) la Tierra se mueve; 2) la Tierra no es el centro del universo, si siquiera hay un centro absoluto, porque existe una pluralidad de sistemas solares; 3) el universo es infinito y homogéneo. Al referirse al «gigante Giordano Bruno», porque lleva a cabo a partir de un invento particular —el de Copérnico— un «cambio de mundo» o de representación del mundo, señala Ortega las consecuencias decisivas de la revolución copernicana impulsada por el nolano.

Sin embargo, Tycho Brahe anota en el *Acrotismus*, que le ha llegado con retraso: «Nullanus nullus et nihil». No sólo desprecia a Bruno por su carencia de tratamiento matemático de los problemas, sino que rechaza sus tesis. Para un aristócrata cristiano, como Brahe, es más aceptable el mundo jerarquizado y finito de Ptolomeo que el homogéneo e infinito de Bruno. De ahí el empeño en superponer dos paradigmas en su modelo geoheliocéntrico. Y, aunque «un deseo obsesivo de novedad, originalidad y prioridad» en el descubrimiento de dicho modelo lleva a Brahe a la publicación rápida de *De mundi*, su fundamentación matemática no garantiza la solución de los problemas cosmológicos.

De tales problemas, implicados tanto en el modelo geoheliocéntrico como en el paradigma copernicano, trata la correspondencia que Brahe y Rothmann mantienen entre 1588 y 1590. En este último año Rothmann visita a Brahe. «La discusión sobre Copérnico continuó oralmente. De ella ofreció Brahe un balance que ponía sorprendentemente punto final al debate» (p. 72). Rothmann, que guarda silencio algún tiempo, se pregunta más tarde por qué Brahe no ha publicado todavía la obra mayor anunciada.

El modelo geoheliocéntrico, un evidente paso atrás con relación al de Copérnico, ni siquiera se presenta como modelo único. Existen diversas variaciones del mismo. Rothmann no se adhiere sin más al de Brahe, sino que diseña y justifica su versión propia. Más allá aún llega N. R. Ursus, quien en *Fundamentum astronomicum* disputa al mismo Brahe la paternidad del modelo geoheliocéntrico, que fundamenta sobre bases geométricas y físicas nuevas. En la polémica, que se extiende más allá de 1588, hasta Kepler toma partido (en favor de Brahe).

Con todo, la crítica de Ursus alcanza también a Röslin, cuya variación geoheliocéntrica tiene que ser compatible con la Escritura. Médico de profesión, científico por afición, tras conocer los sistemas de Brahe y de Ursus, escribe a Maestlin en octubre de 1588 diciéndole que está entregado a la reflexión cosmológica, esto es, a la búsqueda del verdadero sistema del universo.



que publicará en 1597. Según el propio Röslin, su obra constituye una respuesta prácticamente inmediata al *Fundamentum* de Ursus. En ella, en el Apéndice, analiza críticamente los cinco *systemata mundi* en conflicto: los de Ptolomeo, Copérnico, Brahe, Ursus y el suyo propio. Este, el de Röslin, es «el más conservador quizá de todos ellos como claro ejemplo de las connotaciones teológicas y religiosas que hacían intolerable la doctrina de una tierra celeste en movimiento y del universo infinito homogéneo que de ella se seguía casi inevitablemente» (p. 156).

Más que un libro, el lector descubre en estas páginas un fragmento nuevo de historia de la filosofía y de la ciencia, cuya investigación está apoyada en un impresionante aparato crítico, que recuerda a E. Garin. Pero, como éste, M. A. Granada ofrece además un relato ameno del debate cosmológico que explica, entre otras cosas, por qué la nueva ciencia es uno de los rasgos más característicos de la época moderna.

Eduardo Bello

GRIFFIN, J.: *Value Judgement: Improving Our Ethical Beliefs*, Oxford, Clarendon Press, 1996, 180 pp.

La filosofía moral, en opinión de James Griffin, cae habitualmente en dos vicios con dañinas consecuencias. Uno es la tendencia a generalizar y abstraer temerariamente. El otro, una insuficiente atención a los límites de los agentes. Este nuevo libro de Griffin (que sigue al ya clásico *Well-Being*, publicado en 1986 por la misma editorial) está escrito con el deliberado propósito de contrarrestar esos dos vicios mediante el meditado despliegue de las dos virtudes opuestas. El resultado es un trabajo más bien contra corriente y difícil de confinar en región alguna de la geografía conocida de las teorías éticas. Un trabajo que, tras apuntar que los cimientos de ciertos castillos teóricos quizás se apoyen en el aire, nos deja con unas pocas, aunque firmes, certidumbres y una resignada consciencia de nuestras limitaciones.

¿Cómo podemos los seres humanos mejorar nuestras creencias morales? Con esta pregunta el autor nos sitúa en un familiar escenario de la reflexión metaética. Pero no se detiene ahí. Pues otro de sus principios rectores es la convicción de que metaética y ética normativa son interdependientes: por un lado, no es posible llegar a sólidas conclusiones metaéticas sin comprometerse con ciertas posiciones normativas; por otro, algunos resultados de la reflexión metaética imponen importantes restricciones en el terreno normativo y ponen en cuestión los puntos de vista más extendidos en ese ámbito. De ahí que, si bien el libro comienza discutiendo la cuestión de la justificación de las creencias morales, acabe abordando algunos de los debates centrales de la teoría ética normativa.

Uno de los temas recurrentes del libro es el del «método» de la justificación en ética. Griffin rechaza tanto el recurso asistemático a la «intuición» como las dos variedades más comunes de justificación sistemática, en ética y en otros terrenos: el fundamentalismo y el coherentismo. Este último, quizás por su mayor

plausibilidad, merece la crítica más extensa por parte de Griffin. Su alternativa tiene como punto de partida una útil distinción entre *holismo* y *coherentismo*: aún aceptando las tesis holistas, el autor considera sin embargo que la coherencia no es suficiente en muchos casos para determinar la elección entre cuerpos rivales de creencias. Si bien Griffin se resiste a la analogía entre ciencia y ética en lo tocante a justificación y considera desafortunado hablar de un «método» para la ética, sostiene frente a los coherentistas que el progreso en la crítica de las afirmaciones morales requiere la existencia de algunas creencias que, como aquellas porciones de la ciencia más directamente vinculadas con la experiencia, puedan considerarse altamente fiables.

Ahora bien, ¿existen tales creencias en los alrededores del discurso moral? Griffin encuentra una primera respuesta positiva en ciertos valores básicos sin referencia a los cuales no sería posible entendernos a nosotros mismos y a otros como personas. Luego amplía la lista con aquellos otros valores prudenciales que constituyen los ingredientes irrenunciables de una buena vida, a los que añade unas pocas creencias morales igualmente firmes. Con respecto a los valores prudenciales Griffin aboga por un naturalismo *expansivo*, rechazando cualquier variante reduccionista. Esto es, admite que los valores tienen que ser considerados parte del mundo, pero argumenta contra su posible reducción a propiedades *naturales*. También es crítico con la tesis de que los valores *sobrevienen* sobre propiedades naturales de forma semejante a como, según una estrategia con cierto predicamento en filosofía de la mente, los estados mentales sobrevienen sobre ciertos estados físicos. Pues esta tesis requiere, como el naturalismo reductivo, trazar entre hechos y valores una nítida frontera que, en opinión de Griffin, simplemente no existe.

Tenemos, pues, unas pocas creencias dignas de con-

fianza, tanto en el terreno de los intereses como en el de los valores morales. Pero, por desgracia, unos y otros sólo permiten descartar las opciones morales más desencaminadas y dejan demasiadas posibilidades abiertas. Para bien y para mal, ni nuestros valores ni nuestros juicios de valor son homogéneos: afortunadamente, por un lado, no todos los valores son asimilables a meros gustos subjetivos, como pensaba Hume; pero, por otra parte, no es posible atribuir a todos nuestros juicios morales la misma incontrovertibilidad que atribuimos a aquellos que versan sobre valores prudenciales básicos. Así pues, si bien Griffin acompaña a los *realistas morales* norteamericanos durante un buen trecho de su camino, adopta una actitud menos confiada que aquéllos cuando toca enfrentarse con los dilemas morales más complejos.

Es en este punto donde empezamos a tropezar con las limitaciones de los agentes morales. No tiene sentido, repite Griffin, exigir lo que los seres humanos no están en condiciones de dar. Aquí los comentarios de Griffin (por ejemplo, los realizados a propósito de Iris Murdoch) recuerdan el de Montaigne a propósito de Séneca: no es posible hacer el puño más grande que la mano ni el paso más largo que las piernas. Por ejemplo, damos la espalda a la condición humana si exigimos a los agentes morales una completa imparcialidad que sólo está al alcance de unos pocos individuos abnegados.

Las principales objeciones de Griffin al utilitarismo

derivan precisamente de la consideración de las limitaciones de los agentes. Puesto que el conocimiento humano es limitado, generalmente será mejor atenerse a una norma moral válida para la mayoría de los casos (como «No matar al inocente») que jugar al cálculo de costes y beneficios como si realmente pudiéramos colocar todas las pesas en la balanza. Pero esto no significa que Griffin se arroje en los brazos del deontologismo, al que censura la falta de conexión entre sus principios y aquellos intereses humanos que los harían inteligibles como principios. Por último, tampoco las propuestas de una *ética de la virtud* se libran de las críticas de Griffin. Una de esas críticas es que el ideal de la persona virtuosa constituye otro ejemplo de exceso de ambición por parte de la teoría ética.

Descartadas, pues, las principales propuestas normativas contemporáneas, la alternativa de Griffin, que recoge algo de cada una de ellas, se caracteriza por unas más modestas pretensiones. Ciertamente, no tenemos que resignarnos a una ética del sentido común, pero tampoco debemos esperar que nuestros recursos críticos (y, en particular, los de la filosofía) nos proporcionen una respuesta correcta y definitiva siempre que nuestras normas morales entren en conflicto. De nuevo, la atención a la naturaleza de los agentes actúa como correctivo del optimismo filosófico.

Javier Rodríguez Alcázar

**KANT, I.: *Principios formales del mundo sensible y del inteligible (Disertación de 1770)*, traducción de Ramón Ceñal Lorente, Estudio preliminar y Complementos de José Gómez Caffarena, Madrid, CSIC, 1996, ix-lvi + 164 pp.**

Un libro profundo teóricamente, impecable técnicamente, escrito además con gusto y sabiduría. Su editor, un reconocido especialista en Kant, ha pensado el texto no sólo para expertos, sino también para un público más amplio, esto es, para quien desea iniciarse en el *criticismo* kantiano, así como para quien se propone ir más allá de dicho comienzo. La *Disertación* ya era conocida en lengua castellana. J. Gómez Caffarena ha respetado la traducción de R. Ceñal de 1961, que califica de «excelente», limitándose a introducir variaciones mínimas. El lector descubre, no obstante, dos novedades. Tratándose de una edición bilingüe, encuentra el texto latino original de 1770 y, además, la referencia en el mismo a la edición de la Academia mediante la correspondiente página entre barras. Pero, «la novedad principal de la presente edición es otra —puntualiza Gómez Caffarena—. Consiste en un largo *Apéndice*, en el cual añadido, también en versión bilingüe y esta vez

con traducción mía, algunos otros textos que pueden ayudar a reconstruir el itinerario mental kantiano en la génesis del *Criticismo* (p. xiii), hasta su expresión madura en la *Crítica* de 1781. En cierto modo esta lectura no es absolutamente nueva, pues el editor reconoce su deuda con trabajos como los de J. L. Villacañas (1980) y W. Carl (1989). Con todo, la gran aportación a dicha lectura es indiscutible: la idea del *Apéndice*, así como la sagacidad con la que han sido seleccionados los textos que lo configuran, por una parte, y la sabiduría del experto en Kant desplegada en el extenso y documentado «Estudio preliminar» acreditan la tesis de la novedad de esta edición.

Los textos complementarios de la *Disertación* no tienen otra función, pues, que la de mostrar la base histórica real del *criticismo* kantiano desde 1770 hasta 1781. Si se hace hablar al «decenio silencioso» tal vez descubrimos una perspectiva del *criticismo* distinta de la

que se observa, por ejemplo, desde la mirada del idealismo alemán. Tal es una de las motivaciones más fuertes que laten en la interpretación que Gómez Caffarena propone de la *Disertación*. Pues bien, el Apéndice o Complementos de ésta consta de cinco textos (cartas, *Reflexiones* en su mayor parte) que muestran el prolongado esfuerzo de Kant dedicado a plantear y resolver las cuestiones implicadas en el central «problema crítico». Tales textos son, siguiendo el Índice: Lo contemporáneo en la *Disertación* (1769-1770); Carta de Immanuel Kant a Marcus Herz (1772); «Fenómeno», categorías y unidad de la apercepción (1775); Elementos de solución hacia 1780; Sobre el fanatismo filosófico.

En la reconstrucción del proceso hacia el criticismo, Caffarena pone de relieve tres aspectos: uno, la aportación específica de la *Disertación de 1770*; dos, los hitos del proceso hacia la *Crítica* marcados por los textos complementarios; tres, los problemas críticos que Kant se plantea desde la *Disertación*. El desarrollo de estos tres aspectos de un mismo problema se lleva a cabo en el Estudio preliminar, en donde el editor se muestra como experto que maneja con habilidad y sabiduría no sólo los escritos kantianos, sino también la literatura al respecto.

¿Cuál es la aportación específica de la *Disertación*? La distinción entre dos «mundos» —sensible e inteligible— no sólo es una clave de la solución posterior de las antinomias, sino que «constituye en sí una aportación decisiva para toda una filosofía de la específica finitud cognitiva humana» (p. xv), cuyos rasgos esenciales —desarrollados en las *Críticas*— tienen su génesis en 1770. Tales rasgos son entre otros: la distinción de dos niveles de capacidad cognitiva, en estrecha relación con lo que denomina *fenómeno* y *noúmeno*; la dependencia en que queda el entendimiento humano

con respecto a la sensibilidad; la pasividad de ésta entendida como «receptividad»; y el tono idealista que aparece en la *Disertación*, en tanto que apela a una estructura subjetiva *a priori* como constitutiva del conocimiento humano así como del mundo conocido (el rasgo «más innovadoramente kantiano», p. xviii).

Al explicar los «hitos del proceso hacia el Criticismo», el editor se poya no sólo en los textos complementarios o Apéndice, sino que relaciona éstos con determinados problemas básicos que, desarrollados en la *Crítica*, tienen su génesis en la *Disertación*.

Dando un paso más, Gómez Caffarena enuncia y fundamenta una lectura de la reconstrucción del criticismo kantiano, que considera alejada de las «interpretaciones vigentes» (p. xliii): desde la distinción criticista entre *fenómeno* y *noúmeno* Kant despeja el camino hacia una *Metafísica antropológica* —superadora de la *Metafísica* general, dogmática, del racionalismo y en concreto de la de Wolff—, que integra además el proyecto epistemológico, pues Kant intentaba en sus *Críticas* «referirse a la realidad del sujeto humano» (p. xliii).

Un libro, pues, polémico para determinados especialistas en Kant, muy sugerente para todos ellos así como para el lector aficionado y para el crítico del kantismo, recomendable en cualquier caso para el que desea aproximarse a los problemas del criticismo kantiano. Un instrumento indispensable y valioso, en fin, para el investigador que puebla la academia. He leído detenidamente la totalidad de sus páginas, incluido el aparato crítico, y sólo he descubierto una errata. Por eso y algo más he escrito al comienzo que se trata, además, de una edición técnicamente impecable.

Eduardo Bello

**JOSÉ MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, *La experiencia trágica de la muerte*, Publicaciones de la Universidad de Murcia, Murcia, 1995.**

El profesor Martínez Hernández, Catedrático de Filosofía en un instituto de educación secundaria de la región murciana, ha conseguido algo que es muy poco frecuente en nuestro país: convertir una tesis de doctorado en un excelente ensayo filosófico. Como todos los buenos libros de filosofía, el suyo está escrito con rigor y con pasión.

*La experiencia trágica de la muerte* es un estudio monográfico sobre la idea de la muerte en la filosofía contemporánea. El autor se centra en las tres figuras más representativas e influyentes (Schopenhauer, Unamuno y Heidegger), incluyendo entre ellas, con toda justicia, a

uno de los más notables pensadores españoles de este siglo (una de cuyas obras, *El sentimiento trágico de la vida*, es aludida en el título de este estudio). El autor no se limita a exponer, comparar y contrastar entre sí el pensamiento de estos tres filósofos, sino que al mismo tiempo les opone, como contrapunto dialéctico, las tesis de otras tantas contrafiguras igualmente representativas e influyentes (Nietzsche, Camus y Sartre). Con ello, no sólo nos ofrece un inventario de las más importantes reflexiones contemporáneas acerca de la muerte, sino que al mismo tiempo nos presenta el gran dilema al que tales reflexiones han tenido que enfrentarse: o una expe-

riencia trágica en sentido negativo o una experiencia trágica en sentido afirmativo.

Pero este libro es algo más que un estudio monográfico. Tomando la reflexión sobre la muerte como hilo conductor, el autor trata de llevar a cabo un diagnóstico de alcance más general, no restringido al ámbito del pensamiento filosófico, sino referido al conjunto de la cultura moderna (caracterizada, según él, por la secularización y por el individualismo). En este diagnóstico (desarrollado, sobre todo, en la Introducción y en la Meditación final), la modernidad se nos presenta como el tránsito de la negación religiosa de la vida a la banalización secularizada (o medicalizada) de la misma. Recurriendo a las más pertinentes fuentes historiográficas, sociológicas y filosóficas, el autor señala con acierto la doble respuesta con que la modernidad ha tratado de hacer frente a la muerte: o la tragedia o el silencio.

Esta disyuntiva es la que lleva al autor a proponer una nueva ética y una nueva cultura, fundadas no en la negación ni en la banalización de la vida sino en su afirmación gozosa y en su cuidado piadoso y solidario. En otras palabras, este trabajo no es sólo una monografía rigurosa sobre el pensamiento de determinados filósofos acerca de la muerte sino también un ensayo original, creativo y arriesgado acerca de los límites y las posibilidades de la llamada cultura moderna.

Por último, se trata de una obra muy bien escrita, con un excelente dominio de la lengua española y con un estilo brillante y apasionado. Como el propio autor anuncia en su Preámbulo, «este es un libro pensado contra la muerte y gestado a causa de su presencia, su angustia y su dolor».

Antonio Campillo

**RODRÍGUEZ SÁNDEZ, Rafael: *La Filosofía, Técnica Política y Terapéutica. Una Lectura del Gorgias de Platón*, prólogo de Mariano Peñalver Simó, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, Cádiz, 1995, 320 pp.**

Que, como señala Rodríguez Sánchez en la Introducción a su libro (p. 17), el *Gorgias* constituya una excelente vía de acceso a la obra escrita de Platón es algo de lo que no nos cabe la menor duda tras leer su tan bello como minucioso estudio del diálogo. Al hilo del mismo, y con la extraña claridad que sólo proporciona una trabajada cercanía a las voces y ecos del texto (claridad nunca desplazada por la constante remisión al original griego ni por el diálogo con otras interpretaciones), se nos van presentando los grandes temas del pensamiento platónico, que desbordan ya desde un principio el horizonte objetivo señalado por el subtítulo «*Sobre la retórica*»: el diálogo trata, sí, de los modelos de la oratoria y la erística, en relación con la novedosa «conversación socrática», pero esto siempre alrededor del núcleo temático principal de los fines de la vida humana, del saber de qué modo hay que vivir, lo cual permite una profunda reflexión sobre la técnica y el conocimiento en conexión con los fines, la cuestión de la idoneidad política, de la posibilidad educativa, del lugar en ésta de la Filosofía y del filósofo en la ciudad, etc.

Tras una Introducción que busca delimitar el objeto del *Gorgias* y ofrecer un adecuado encuadre dramático e histórico del mismo, el libro se compone básicamente de dos partes. Una primera entra en el texto del diálogo para articular sus temas y las distintas posiciones argumentativas de los personajes en torno a ejes que se van desplazando y ensanchando hasta lograr una completa

visión del conjunto de propuestas; integrarían esta primera parte, a su vez, dos parejas de capítulos: «II. La filosofía, técnica política» y «III. El más bello examen: los géneros de vida», por un lado, y «IV. La enfermedad del alma» y «V. La salud del alma», por otro. En II y III encontramos como base la distinción platónica entre el alma y el cuerpo, que unida a la *analogía médica* permite hablar de una técnica del alma y su buen estado identificada con la Política (Legislación y Justicia) y la Filosofía, técnica rectora en la cúspide de una «arquitectónica de los fines» (p. 65) íntimamente ligada a una episteme definida al tiempo como conocimiento práctico y saber teórico siempre verdadero (p. 34); tal técnica encaminada a defender un determinado sentido de la vida y del cosmos donde el bien del hombre engloba un ideal de proporción, de armonía, a distintos niveles que van desde la disposición ordenada del universo hasta la salud del alma personal y la *philía* en la ciudad, tal técnica establece una jerarquía de técnicas y simulacros de las mismas (no rechazables en sí, siempre que ocupen su lugar correspondiente), crea la posibilidad y necesidad de una educación (del hombre de vida buena y recta: el nuevo político) a través de una novedosa expresión, la conversación socrática, que recrea el tiempo (largo, no medido por las clépsidas de la oratoria ni la impaciencia sofística) y refunda la ciudad como el ámbito no de la confrontación sino de la convivencia. En IV y V, el análisis de la teoría de la enfermedad y la salud del alma

sobre el que se sostiene la concepción platónica del bien, objeto del querer humano identificado con el orden y proporción de cada cosa, con lo agradable y útil, con lo bello. El restablecimiento de la salud del alma, del orden y armonía internos (la Justicia), objeto de la Filosofía-Política como técnica paralela en la analogía del alma con el cuerpo a la Medicina-Gimnasia, da pie a la introducción de la *doctrina del castigo*, del pago terapéutico de la pena con el fin de restablecer la salud-justicia perdida. Hay en esta doctrina del castigo-purificación una equiparación y estrecho enlace entre la razón, el juez y el médico (p. 205, a propósito de la *cobardía* como enfermedad del alma) que no deja de ser inquietante.

Una segunda parte del libro la constituiría por sí solo el capítulo «VI. Las razones de la preferencia», donde el autor vuelve sobre el texto ya analizado anteriormente para examinar uno a uno los distintos argumentos esgrimidos por Sócrates en su lucha dialéctica con sus diversos interlocutores, así como el relato final presentado por el maestro a modo de última petición de confianza en la razón; argumentos aquí agrupados y analizados en detalle y con talante crítico, pero cuya finalidad conocíamos ya del estudio previo: la preferencia por un género de vida armónico, fundado en el orden

y la proporción del alma (y del cuerpo) paralelos a los operantes en el cosmos, orden que el particular justo, el nuevo político que se mueve en los márgenes de la ciudad, ha de llevar con espíritu de reforma al marco de la convivencia ciudadana: «Por tanto, una comunidad educada por las leyes y dirigida por los expertos en el bien de los hombres es el contexto en el que hay que entender, según se desprende del texto del diálogo, esta acción terapéutica del castigo, pensada y dirigida a una comunidad de agentes racionales» (p. 271).

Completan el libro un Epílogo, una extensa Bibliografía y un útil esquema de los argumentos del diálogo que sirve de guía para abordar el capítulo VI. En definitiva, esta «lectura» del *Gorgias* consigue con creces acercarnos al complejo y vasto tejido del pensamiento platónico, aquí ya presente como un nuevo modo de entender la racionalidad y la comunicación: el de la propuesta socrática de vida particular y comunitaria, que de algún modo sigue interpelándonos hoy si, junto al autor, aceptamos que en relación al texto griego no podemos dejar de movernos dentro de los límites de nuestra inevitable situación de «bárbaros modernos» (pp. 18 y 299).

Antonio Tudela Sancho

SÁNCHEZ MECA, Diego: *Metamorfosis y confines de la individualidad*, Madrid, Tecnos, 1995, 271 pp.

La cuestión de la individualidad ha constituido, en los dos últimos siglos, uno de los ejes en torno a los cuales se han filtrado los argumentos más persuasivos en favor y en contra de la modernidad. Incluso en nuestros días, cuando en el contexto de las sociedades postindustrializadas, se habla una y otra vez del individuo y de su identidad personal, el debate cambia tácticas y utiliza vías teóricas distintas, pero sigue dependiendo de un proceso histórico básico que permanece inmutable. Es el proceso que conduce al fracaso de cualquier estrategia fundante del programa de la individualidad, que ha llevado al hundimiento de la soberanía del yo y al reconocimiento a la persona de su mero carácter etimológico de máscara, de encarnación provisional de un sujeto anónimo, impersonal, de una alteridad absoluta con respecto a cada uno. En nuestros días, este deterioro del sujeto se denuncia por la presencia en el yo de una voz extraña que lo domina, tal como lo expresa la reformulación lacaniana del *cogito* cartesiano: «Pienso donde no estoy, soy donde no pienso». Cada uno de nosotros, más que pensar o actuar por sí mismo, en realidad es más bien pensado o actuado por otros.

Integrado por cuatro capítulos dotados de autonomía específica, este libro de Diego Sánchez Meca analiza el proceso que constituye la unidad significativa, el hilo conductor unitario del conjunto, el cual aparece así como un desarrollo continuo y progresivo. Analizando la concepción ilustrada del progreso en la filosofía kantiana de la historia, el autor ve en ella una de las primeras y más concisas formulaciones de la lógica del cambio y de la contradicción. En la teoría romántica de la poesía, de Friedrich Schlegel, Sánchez Meca observa la cuestión de la individualidad unida a la temática de la autoformación del yo como proceso de universalización, al mismo tiempo que se pone de relieve la insistencia del romanticismo en la originalidad de la individualidad como signo de unicidad e irrepitibilidad. Y al analizar las diversas interpretaciones del superhombre nietzscheano, queda suficientemente de manifiesto que la razón objetiva, que hasta entonces se suponía conductora de la historia, no es más que una razón crítica legada a la voluntad de poder, la cual es incompatible con cualquier idea de sujeto como sustancia o como proceso histórico de síntesis. El individuo, para Nietzsche, no es más que

un «dividuo», una multiplicidad tan sólo encubierta por una unidad puramente imaginaria. De modo que, si tal vez era la temática hegeliana de la «conciencia desdichada» la que, con total lucidez, expresaba inicialmente el drama de la subjetividad en la época moderna, con la idea del superhombre Nietzsche dictamina que el sujeto no constituirá ya nunca más una totalidad.

Mención especial merece el último capítulo del libro, en el que Sánchez Meca estudia la cuestión en el pensamiento de Ortega y Unamuno. Para este último, el desencanto producido por el hundimiento de la razón como órgano de la verdad no deja a los individuos más certezas ni más asideros que los de la fe, testimoniando una profunda insatisfacción difusa y una velada nostalgia inherente a la desacralización del mundo y a la prosaización de la existencia. Frente a tal planteamiento se perfila la perspectiva orteguiana como una propuesta fascinante que opone, al sentimiento trágico una-

muniano, un sentimiento lúdico que surge como pathos del despliegue gozoso de la propia potencialidad inherente a la acción. El programa orteguiano de una reformulación de la razón como razón vital apela al clasicismo de Goethe y a la fenomenología de Husserl en busca de nuevas instancias de objetividad y, por tanto, de nuevas estrategias más creíbles que permitan el establecimiento de una cierta continuidad de lo individual en el tiempo.

En definitiva, este libro plantea un problema filosóficamente significativo, en la medida en que no sólo alude a las metamorfosis de la autocomprensión de la individualidad durante la época moderna, sino que trata, sobre todo, del destino del individuo mismo en una época en la que los pensadores estudiados representan pasos decisivos en el acontecer de tal destino.

Jorge Luis Osuna Ruiz

**SARTRE, Jean-Paul: *Verdad y existencia*, Introducción y notas de Celia Amorós, traducción de Alicia Puleo, Barcelona, Paidós ICE/UAB, 1996, 166 p.**

«Busco, pues, la moral de hoy en día (...). Trato de dilucidar la elección que un hombre puede hacer de sí mismo y del mundo en 1948» (p. 161), leemos en el «Nuevo plan» que figura en Apéndice a *Verdad y existencia*. La importancia de este escrito póstumo, redactado por Sartre en la fecha indicada pero no publicado hasta 1989 por Gallimard, estriba en que nos permite conocer con mayor exactitud no sólo el esfuerzo que supuso la búsqueda de la moral anunciada en *El ser y la nada* (1943), sino también los pasos seguidos entre esta obra y la *Crítica de la razón dialéctica* (1960). Desde la perspectiva del proyecto de una moral es preciso añadir aun otro dato significativo: *Verdad y existencia* fue escrito inmediatamente después del también póstumo, *Cahiers pour une morale*, en 1948.

¿Por qué el problema de la verdad, si de lo que se trata es del problema moral? Sin renunciar a la estructura ontológica de la realidad humana, lo que se propone Sartre no es sino desplazar el planteamiento del problema moral de la dimensión ontológica a la dimensión histórica y social: «Moral e historia» es el epígrafe de la introducción del «Nuevo plan». De ahí, pues, la discusión con Heidegger al comienzo de este escrito, así como la crítica de Hegel y Marx en las páginas finales del mismo.

Sobre la discusión con Heidegger llaman la atención tanto C. Amorós, en la clarificadora Introducción de la especialista en Sartre a la edición castellana, como Arlette Elkaim-Sartre en la nota («Contextos») a la edición de

Gallimard. Dedicado aún a la problemática de *Moral*, Sartre lee la conferencia de Heidegger sobre la verdad traducida al francés en 1948, *De l'essence de la vérité*. Arlette observa: «Es posible que la lectura del opúsculo, al cual hace numerosas alusiones, lo incitara a emprender este pequeño ensayo que quizás, en algún momento tuviera la intención de publicar. A decir verdad, Sartre examina aquí el pensamiento del filósofo alemán con bastante distancia, pues sus objetivos difieren: este último se centra en la verdad del Ser, mientras que, para el autor de *El ser y la nada*, se trata de analizar el papel de la idea de verdad en la intersubjetividad de los existentes» (p. 42). Allí donde Heidegger habla de «misterio» entendido como ocultamiento o primer fundamento posibilitante del desocultamiento (O. Pöggeler), Sartre denomina *ignorancia* al fondo de no-verdad sobre el que se descubre la verdad. Hay ignorancias circunstanciales, pero también las hay estructurales. Mientras el ámbito de las primeras no se resiste a la verificación —exigencia de verdad—, el de las segundas proviene de que «el hombre, al llevar la verdad a todas partes, crea zonas de *verdad posible* en regiones en que la verificabilidad le está prohibida» (p. 155). En este caso, lo verdadero se nos comunica por medio de un existente privilegiado. El árbol del conocimiento del Génesis era una trampa. La transgresión del límite saber/ignorancia en la antigua URSS se pagaba en los 'psiquiátricos'.

Frente a la moral de la ignorancia, justificada por una concepción de la verdad en términos de contempla-

ción del ser que habla —«dejar ser a lo ente» es una de las tesis de Heidegger—, Sartre propone una ética del conocimiento responsable. Tal paso, que domina este denso escrito póstumo, se analiza desde tres perspectivas complementarias: la ontológica, la ética y la histórica. Ontológicamente, el fundamento de la verdad no es el Ser, sino la libertad. De ahí que el anclaje de la verdad no es el de una actitud pasiva, de contemplación, sino el de una actitud activa, de verificación.

De ahí la *ética de la responsabilidad*. Si no hay revelación de ser o verdad sino por la libertad, es porque la posibilidad de desvelar o no desvelar, de proyectar verificar o de detener la verificación, radica en el hombre libre que, por ello, debe asumir sus responsabilidades con respecto a la verdad. La voluntad de justificar la ignorancia equivale al propósito de rechazar las propias responsabilidades. «La actividad práctica, las luchas, los temores, los intereses nos impedirán *ver* el mundo como es. El irresponsable lo *ve*: es el Idiota de Dostoievski» (129).

Si, además, el hombre no *es* sino que *se hace*, el paso a la historia como campo de la acción (libre) exige a Sartre someter a prueba las estructuras ontológicas de la realidad humana en un mundo en el que también hay otros. El compromiso de que *mi* verdad pueda ser también una verdad *universal* es la exigencia de que mi libertad reveladora sólo puede existir, en tanto que libertad, en y por el esfuerzo «para que el otro sea libre» (p. 146). Sartre había escrito en *Cahiers pour une morale*: «Veo oprimidos (colonizados, proletarios, judíos). Quiero librarlos de la opresión. Son *estos* oprimidos los que me impactan y me siento cómplice de su opresión; será su libertad en fin la que reconocerá la mía». Ahora bien, ¿desde qué concepción de la historia cabe proyectar la acción? Recurrir con Hegel al desarrollo del Espíritu como marco de la acción humana significa, para Sartre, renunciar la radical libertad y a la consiguiente responsabilidad en la historia. Creer, por el contrario, que la historia es un proceso sin sujeto ni fines, como dogmatizará Althusser, equivale a claudicar ante un determinis-

mo, por ejemplo económico, que no sólo anula el campo de la libertad, sino que ahoga teóricamente el proyecto histórico de la conquista de fines éticos.

Para el autor de la *Crítica de la razón dialéctica*, no cabe duda de que, siendo el hombre quien hace la historia, «la aventura humana no está terminada mientras quede un hombre para conferirle su sentido» (p. 158). Es cierto que el sentido de una época se le escapa, va más allá de ella. Pero este «más allá» no ha de ser el de una historia mistificadora que cree en la verdad total o en la verdad eterna. Para Sartre, la verdad es temporal, finita, plural, abierta. De ahí su combate contra la verdad única y cerrada. De ahí su crítica de la verdad total o muerta, que administra la moral de la ignorancia frente a la ética de la responsabilidad. *El engranaje*, *Las manos sucias*, *Los caminos de la libertad* (t. III) no son sino variaciones literarias de la misma voluntad de verdad, de la misma exigencia ética, del mismo compromiso con la libertad y, por ello, con la época.

Si *Verdad y existencia*, es en sí mismo un texto oscuro, Celia Amorós traza con lucidez las coordenadas de su luminosidad en la Introducción. Aquí, y en las referencias dadas, descubrimos que la tensión entre ontología (lo que es) y ética (lo que debe ser), es inseparable en el Sartre de finales de los cuarenta de otra tensión, la que existe entre ontología e historia, entre teoría y acción, entre teoría ética y filosofía política. El hilo conductor sigue siendo la *Moral*. Pero la teoría del compromiso le lleva no sólo a la acción (política) concreta —la experiencia del R.D.R.—, sino también al esfuerzo por comprender, desvelar o verificar el hecho de la existencia alienada y oprimida en la historia.

Hay que celebrar, pues, que la Editorial Paidós haya incluido este escrito póstumo en su colección «Pensamiento contemporáneo». No cabe duda de que Sartre, a la vista no sólo de su análisis de las formas de ignorancia y las figuras de la verdad, sino también de su proyecto de una ética de la responsabilidad, sigue siendo nuestro contemporáneo.

Eduardo Bello

SCHOPENHAUER, A.: *Manuscritos berlineses. Sentencias y aforismos. Selección, estudio introductorio, versión castellana y notas de Roberto R. Aramayo, Valencia, Pre-Textos, 1996, 258 pp.*

Generalmente un cuaderno de viaje —como un diario de navegación o una libreta de campo—, señala el recorrido que la exterioridad ofrece: paisajes, objetos, personas se dibujan y se destiñen en el transcurso del itinerario. Pero a veces lo que se recoge es el discurso

interior. Imágenes, vivencias y pensamientos se conjugan presentando el sesgo de la subjetividad.

Un libro de notas retiene el secreto de la palabra que no se despliega con la finalidad explícita de su lectura, boceto de la obra que tal vez llegue a ser. Casi siempre

muestra el retrato interior más pausado, más apasionado o más despiadado de la conciencia.

Los seis textos agrupados bajo el título de *Manuscritos berlineses* pertenecen a las categorías antes citadas: *Diario de Viaje* y *Portafolios* ofrecen el reflejo itinerante del autor durante sus periplos italianos, mientras que *Mamotreto I y II*, *Cuarta Cuartilla* y *Libro de Notas* son fruto de su época berlinesa.

Schopenhauer, un autor fundamental para comprender gran parte del pensamiento y la literatura contemporáneas, ha sido uno de los grandes olvidados sobre el que en España se ha vuelto la mirada en la última década (años 80 en adelante). Él mismo, refiriéndose a la poca fortuna de su obra, señala: «Mi época me ha procurado un inmenso honor al guardar silencio acerca de mis escritos durante los diez primeros años transcurridos desde su publicación» (*Manuscritos*, pp. 84-85).

Sin embargo, el interés hacia su producción, más conocida al principio por ciertos trabajos de divulgación —como el de Thomas Mann, por ejemplo— y por las traducciones de opúsculos, que destacan los aspectos más moralistas y reaccionarios de la misma, se ha desplazado hacia una orientación más filosófica. El mérito corresponde a la labor desplegada por los estudiosos del pensamiento de Schopenhauer, entre los que destaca Roberto R. Aramayo —autor del estudio introductorio y traductor de los *Manuscritos*—, que ya ha prestado sus palabras a dos textos anteriores del mismo pensador: *La Metafísica de las Costumbres* (Debate-CSIC, 1993) y *Los designios del Destino* (Tecnos, 1994).

Leer a Schopenhauer no deja nunca indiferente. Los *Manuscritos* expresan su pensamiento de forma aforística, obedeciendo al discontinuo fluir del conocimiento: «La conciencia es enteramente fragmentaria» (p. 235). Esta modalidad es cultivada por algunos escritores del siglo XIX —como Nietzsche—, entre los que sobresale la prosa ágil, ingeniosa y muchas veces ácida y desencantada del autor de la obra reseñada.

La reflexión sobre personajes diversos salpica sus fragmentos. Así, por sus páginas desfilan Platón, Walter Scott, Homero, Cervantes, Sócrates, Shakespeare... Su pensamiento está cubierto de jugosos comentarios a aquellas figuras y concepciones objeto de su admiración: Spinoza, Kant, el hinduismo, la mística. Pero su crítica no repara en la descalificación de la filosofía académica de la época, de las instituciones, del hegelianismo, al que califica de «ostentoso y aristocrático galimatías de campanillas» (p. 184), de las mujeres, que «continúan siendo niños a lo largo de toda su vida» (p. 238). En este sentido su discurso es excluyente, reactivo y legitimador del androcentrismo. Y gusta de hacer gala de misoginia y pesimismo.

Muchas de las sentencias retoman los conceptos centrales tratados en *El mundo como voluntad y representación*. Su metafísica se sitúa en las coordenadas de la voluntad. La voluntad es instinto de vivir, deseo, fuerza, destino. El conocimiento, que es la puerta de acceso temporal y limitada que el humano tiene para acceder al mundo, pertenece a las manifestaciones de la voluntad. El hombre «conoce lo que quiere» (p. 86). La voluntad es, pues, esencial, originaria, prioritaria sobre la conciencia. «La voluntad —dirá— tiene idéntica meta en hombres y animales: alimentarse y procrear» (p. 120). La existencia individual hace luz de gas sobre la mentira de la vida. La muerte no es sino languidecer, aflojar, apagar la conciencia: «Cada vez que se muere un hombre, se viene abajo un mundo» (p. 125). Y no existe más desgarrar que no asumir que tras la desaparición se mantendrá el mismo sueño que precedió a nuestro nacimiento.

En definitiva, un libro atractivo y relevante para que el lector de lengua castellana, interesado en Schopenhauer, descubra una nueva dimensión de su filosofía.

Encarna M. Moya Fernández

VÁZQUEZ GARCÍA, FRANCISCO y MORENO MENGÍBAR, ANDRÉS, *Sexo y razón. Una genealogía de la moral sexual en España (siglos XVI-XX)*, Akal, Madrid, 1997.

Francisco Vázquez, catedrático de Filosofía en la Universidad de Cádiz, y Andrés Moreno, doctor en Historia y profesor de educación secundaria, han unido sus esfuerzos y su experiencia para realizar una historia de la sexualidad en España, desde el Renacimiento hasta hoy. No es la primera vez que estos dos investigadores

trabajan en colaboración: anteriormente, habían publicado un par de artículos y una monografía (*Poder y prostitución en Sevilla*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2 vols., 1995-96). No es tampoco extraña esta colaboración, puesto que implica una cierta manera de entender las relaciones entre la filosofía y la historia: siguiendo la



vía abierta por los estudios «genealógicos» del filósofo e historiador francés Michel Foucault, estos dos investigadores pretenden cuestionar la tradicional escisión entre la historia de las ideas (o de los saberes) y la historia de los hechos (o de los poderes), y en su lugar proponen una historia de las «prácticas» (en la que se trata de analizar lo que los hombres hacen con sus ideas y lo que dicen cuando actúan).

En España, esta línea de trabajo cuenta ya con notables estudios: los de Fernando Álvarez-Uría, Julia Varela, Pedro Trinidad, Rafael Huertas y J. Serna Alonso, todos ellos citados y utilizados por Francisco Vázquez y Andrés Moreno. Sin duda alguna, *Sexo y razón* es una importante contribución que pone de manifiesto el rigor intelectual de sus autores y la eficacia de la metodología adoptada.

La metodología foucaultiana permite reconstruir la génesis histórica de los saberes, y en particular de los saberes acerca del hombre, mostrando cómo se constituyen simultáneamente determinados «objetos» de conocimiento y determinados «sujetos» o especialistas cualificados, y esto a través de prácticas sociales o institucionales que son a un tiempo formas de adquisición de un determinado tipo de saber y formas de ejercicio de un determinado tipo de poder. Esta reconstrucción «genealógica» permite problematizar los saberes y poderes del presente, al hacer aparecer los contornos de su contingencia histórica.

En este caso, se trata de problematizar la «razón sexológica», es decir, el conjunto de saberes y poderes que hoy día se ocupan de nuestro cuerpo, y en particular de nuestra sexualidad, para sujetarla a determinados patrones científicos de normalidad. Es esta exigencia crítica la que conduce a la investigación historiográfica, y es el trabajo historiográfico el que sirve de arma a la crítica: los autores de este estudio pretenden combatir la autocomprensión histórica de la razón sexológica, que se presenta a sí misma, de una manera interesada y simplista, como un movimiento de liberación moral y de iluminación intelectual frente a las represiones y las supersticiones del pasado.

Frente a esta simplista interpretación histórica, basada en el binomio represión/liberación, los autores muestran que la «sexualidad» no es un «objeto» naturalmente dado, sino un complejo dispositivo social de saberes y poderes, históricamente construido a lo largo de los últimos siglos de la Europa moderna.

Aunque el estudio se centra en la historia de España, desde el siglo XVI hasta hoy, los autores desbordan

a menudo estos límites: por un lado, no cesan de comparar las prácticas, textos y acontecimientos que tienen lugar en España con los que paralelamente se dan en otros países occidentales (especialmente, Francia y Alemania); por otro lado, no dudan en retrotraerse a la Baja Edad Media, la época patrística y la Antigüedad grecolatina, siempre que lo exige el rastreo genealógico de una determinada doctrina médica o jurídica, o de una determinada práctica disciplinaria (como la confesión).

Lo mismo puede decirse de la metodología seguida: aunque su inspiración es eminentemente foucaultiana, los autores no dejan de recurrir a otras líneas de investigación más o menos convergentes. Así, incorporan los estudios de Max Weber y de Émile Durkheim sobre la secularización y racionalización de la moral sexual en Occidente, los trabajos sociogenéticos de Norbert Elias sobre el «proceso de civilización», el estudio de Richard Sennet sobre la «caída del hombre público», la sociología de la desviación elaborada por la escuela de Chicago (Becker, Lemert, Goffman, Matza) y la historia de las mentalidades centrada en el estudio de las relaciones familiares y de la vida privada (Ariès, Flandrin, etc.).

A todo ello hay que unir un extraordinario dominio de las fuentes documentales (desde los manuales de confesores y los tratados teológicos hasta los estudios médicos, psiquiátricos, pedagógicos, etc., pasando por las reglamentaciones jurídicas y los procesos judiciales) y de la historiografía española contemporánea. Buena prueba de ello son las extensas y enjundiosas notas, así como la exhaustiva bibliografía utilizada.

Otro importante valor de la obra es la estructuración temática que los autores han sabido darle. En efecto, el recorrido cronológico se combina acertadamente con el análisis de cuatro grandes bloques de problemas: 1) Hermenéutica de sí e invención de la sexualidad infantil; 2) Lo normal y lo patológico: figuras de la monstruosidad sexual; 3) Políticas del burdel; 4) *Tota mulier in utero*. En otras palabras: la sexualidad de los niños, de los perversos, de los prostíbulos y de las mujeres.

Por último, cabe decir que la obra es de amena e instructiva lectura, debido a una redacción clara, mesurada y con un fino deje de ironía.

Antonio Campillo

VILLACAÑAS, JOSÉ L.: *Historia de la Filosofía Contemporánea*, Madrid, Akal Ediciones, 1997, 355 pp.

«Escribir una historia de la filosofía contemporánea constituye una de esas tareas que los dioses imponen a los mortales que, en sus anteriores reencarnaciones, cometieron pecados casi imperdonables. En cierto modo, esta es una tarea insuperable. ¿Cómo, de otra manera, podría pagarse un pecado casi imperdonable? ¿Pero cuál fue, a la postre, mi injusticia anterior? Supongo que la de escribir el primer volumen de una Historia de la Filosofía. De aquel alfa este volumen puede considerarse en cierto modo la omega». Así comienza la breve Introducción J. L. Villacañas.

Hemos de celebrar, en primer lugar, que los dioses hayan designado a este mortal para concedernos el presente regalo. Sin duda alguna, de sus incesantes "viajes" a Grecia salió el volumen alfa: *Los caminos de la reflexión. Historia de la Filosofía, 1: Del saber del Orden a la nostalgia del Bien (Grecia)*, Publicaciones Universidad de Murcia, 1991. Si no hubieran existido los trabajos de Hércules, el proyecto global de reescribir la historia de la filosofía y estos dos volúmenes en particular podrían ser acreedores a dicho título. Es cierto que no se trata de los 5 vols. de la *Historia critica philosophiae* (1742-44) de Brucker —momento fundacional de la Historia de la filosofía, según J.M. Ripalda—. Pero no es menos cierto que J.L. Villacañas tiene en el momento de la publicación del presente volumen siete años menos que Brucker y, sobre todo, cuenta en su haber con media docena de monografías sobre Kant y el idealismo alemán, en la disciplina en cuestión. Ahora bien, por qué calificó de «regalo» el volumen omega? Por dos razones básicamente: por el momento en que nos llega y por su valor teórico indudable.

El volumen omega, publicado a finales del siglo XX, significa una apuesta evidente por la Historia de la Filosofía, justo en el momento en el que esta disciplina del saber ha visto reducido su espacio en las instituciones académicas: en la Universidad, en primer lugar, y luego en la Enseñanza Secundaria. Limitándonos al caso español podemos decir que, pese a sus notables aportaciones, la LRU de 1983 acabó con el desarrollo ascendente de la Historia de la Filosofía, no sólo al transformarla en un personaje sin nombre en el nuevo diseño de Áreas de conocimiento, sino también al borrar su nombre en la práctica de los numerosos Departamentos que expresaban su potente actividad. La Reforma de Planes de estudio (1987), polémica en muchos casos, lo es también en éste al menos en dos aspectos. Por una parte, la «Historia de la Filosofía», que ha contribuido a la formación de tantos estudiantes de las Facultades de

Filosofía y Letras, ha sido excluida de las nuevas titulaciones de Humanidades; por otra, en la titulación de Filosofía, no sólo se ha reducido el tiempo de docencia de las diferentes épocas de Historia de la Filosofía, sino que se han suprimido denominaciones (de origen) de materias como la evocada en el volumen omega: *Historia de la Filosofía Contemporánea*. ¿Inútil nostalgia? En modo alguno. Apuesta decidida por la recuperación de nuestro pasado y, en particular, de nuestro más inmediato pasado. Se trata de iluminar desde ahí los problemas del vacilante presente. Los filósofos con sus ideas, con sus preguntas, con sus respuestas aunque parciales constituyen otros tantos puntos de luz de nuestra historia presente. Por eso es también lamentable que los jóvenes de hoy no puedan contar con estos puntos de luz en su viaje cultural por la Enseñanza Secundaria, desde que la LOGSE de 1990 ha dictado su última palabra. En todo caso, para potenciar la dimensión tecnocientífica del saber, no era necesario dar así la espalda al núcleo de las humanidades. La «Historia de la Filosofía» ha quedado sólo como optativa en casi todas las opciones del nuevo Bachillerato. La apuesta de J. L. Villacañas significa, pues, un compromiso a contra-corriente en el momento presente. Por eso estimo que hay que celebrar como un regalo lo que oficialmente está denegado o muy poco estimulado.

*Historia de la Filosofía Contemporánea* es, pues, un excelente regalo para universitarios y graduados, sean filósofos o no lo sean. Se trata de comprender el pasado desde la mirada del filósofo, de avivar la memoria con sensibilidad de humanista, de descubrir en el pasado la raíz histórica y problemática que constituye como tal al ser humano. Pero hay una segunda razón —decía— para celebrar el volumen omega como un regalo: su inequívoco valor teórico. Encontramos en él a los filósofos de los dos últimos siglos, XIX y XX, es decir, la exposición de sus ideas, de las preguntas que se hicieron ante los problemas de su propio tiempo, así como la referencia a las obras en las que intentaron dar una posible respuesta. Por la profundidad del planteamiento de tales problemas, así como por la lucidez con la que apuntaron determinadas respuestas no podemos sino tener en cuenta sus puntos de vista como puntos de luz que iluminan nuestros propios problemas. Por eso necesitamos acudir con frecuencia a ellos. Con este fin, ha transformado J. L. Villacañas su voz escrita, dispersa, evidente testigo de la sociedad contemporánea, en un código actualizado, de fácil acceso para el lector. Pero sintetizar dos siglos de escritura filosófica abundante y dispersa es más que un

trabajo de Hércules, «es una tortura a la que no llega uno a acostumbrarse», confiesa el autor. Es una tortura tener que decidir (seleccionar, ordenar) cómo exponer el pensamiento de dos siglos en sólo 350 páginas. Es una tortura tener que reducir miles de páginas de un solo filósofo a un mero capítulo de libro. Es una tortura tener que escribir bajo la presión de una fecha editorial. «Yo me hubiera puesto al trabajo y al final de mi vida, como Fausto, seguiría en la faena hasta dónde pudiera», nos dice el autor. Pero no ha sido así. Tenemos ya el volumen editado, y en él se aprecia cómo ha resuelto estos problemas metodológicos y teóricos.

El libro consta de 15 capítulos, de los cuales la primera mitad llevan nombre de un filósofo; la segunda mitad, en cambio, expresan —salvo excepciones como el capítulo dedicado a Heidegger— una corriente de pensamiento. Los correspondientes al siglo XIX están dedicados a Schopenhauer, Comte, Mill, Kierkegaard, Nietzsche, Marx y Dilthey. Sin delimitar con precisión, como en la historia misma, el paso de un siglo a otro, cabe observar que la filosofía del siglo XX está representada en las siguientes corrientes: el pragmatismo, la fenomenología, la tradición analítica, el marxismo, la filosofía francesa, la hermenéutica y la Escuela de Frankfurt, además de la excepción del cap. X. Si en muchos de los capítulos subyacen, como experiencia teórica enriquecedora, las lecciones sobre Historia de la Filosofía Contemporánea (y del siglo XIX), en todo el volumen se observa la amplia formación del autor, catedrático de Historia de la Filosofía de la Universidad de Murcia.

¿Cómo ha resuelto J. L. Villacañas el problema metodológico de exposición de autores y tradiciones filosóficas? ¿Qué criterio ha seguido en la selección de los mismos? Con relación al primer problema, escribe: «En cierta forma, mi método consiste en centrarnos en una o varias obras muy significativas de un autor o de una tradición. He operado como si hubiésemos propuesto a cada uno de los autores hablar durante una hora de sí mismos y, para cumplir su promesa, se hubiese visto obligado a referirse sobre todo a una obra dada. Pero muchas veces, le dejamos la licencia de hablar de otras obras de su producción, con la finalidad de introducirlas, de dar una pista de cómo deben leerse e interpretarse». A esta sabia y hábil decisión metodológica le precede a menudo la problemática situación de tener que seleccionar autores y tradiciones. «El lector quizás deseara ver aquí expuestos otros autores. Es posible que hubiese deseado que los autores que comento estuviesen expuestos desde otras perspectivas. La subjetividad del autor —confiesa— es aquí insuperable, sobre todo porque está narrando una historia en la que todavía se siente

implicado. Así que espera haber adoptado una perspectiva suficientemente central como para que interese a los lectores que se acercan, con diverso motivo, al afán de conocer el rumbo de la filosofía contemporánea» (p. 11). Hay que agradecer, sin duda, esta declaración sincera sobre la perplejidad y subjetividad vivida en un problema de selección. Hay que reconocer, pese a todo, la *centralidad* de los autores y tradiciones filosóficas registrados. Cabría discutir, obviamente, la *perspectiva* desde la cual hace hablar a un filósofo o expone una corriente de pensamiento, es decir, el punto de vista que constituye el hilo conductor de este libro. Pero el libro lleva firma de un autor que, más que escribir una historia de problemas, se ha propuesto «seguir la propia experiencia del mundo contemporáneo en sus desajustes» (p. 12). Sobre cuáles sean éstos el acuerdo es más previsible, ciertamente.

Por eso me voy a limitar a algunas observaciones referidas a las ausencias más notables, tras la decisión tomada sobre autores y tradiciones. ¿Cabe entender a Marx y a Kierkegaard, por ejemplo, sin la presencia de Hegel? J. L. Villacañas nos aclara que Akal ha programado otro volumen sobre el idealismo alemán. Ahora bien, ¿por qué no están otros como Sartre? Ninguna justificación en este caso. Pero, como es obvio, podría formar parte con Merleau-Ponty del capítulo dedicado a la fenomenología, o denominar «Heidegger y el existencialismo» al cap. X, con el fin de no dejar en el baúl del olvido esta corriente de pensamiento; podrían figurar en fin en el capítulo dedicado a la filosofía francesa y a la literatura, aunque sólo sea por el hecho de haber preguntado: *Qu'est-ce que la littérature?* Precisamente este cap. XIII, «La filosofía francesa entre la literatura y el poder», es susceptible de más sugerencias. ¿Se trata de una tradición filosófica como las demás? Sin duda alguna, no deja de ser un epígrafe original al incluir en él a Barthes, Blanchot y Foucault. ¿Por qué no dar entrada, en cambio, al estructuralismo? En este caso, la presencia de Lévi-Strauss constituye el necesario apoyo teórico de los nombres que ya lo evocan. ¿Por qué no reconducir la relación filosofía/literatura hacia la crítica literaria que incorpora a Derrida?

No se trata de hacer un volumen de filosofía francesa, para dedicar otro a la filosofía inglesa y otro a la alemana, como F. Copleston. Tampoco se trata de programar cuatro volúmenes sobre la época contemporánea, como ha hecho F. Châtelet (original francés, 1973). Una de las virtualidades de *Historia de la Filosofía Contemporánea* es su capacidad de síntesis de tanto pensador y escrito disperso. Pero Copleston, que no es francés, ya incluyó a Sartre antes de fallecer éste por sus reflexiones sobre la libertad humana y por su «compro-

miso personal en el campo sociopolítico». Châtelet, que dedicó un volumen al espacio fronterizo de la filosofía con la ciencia y con las ciencias humanas, no podría hacerlo en el volumen omega. Pero tal idea vale ahora como sugerencia: ¿por qué no hacerse eco de las ciencias humanas más significativas en el siglo XX, a través de su impacto en reconocidos pensadores o filósofos? Pienso en Freud y el psicoanálisis, en Weber y la sociología; pero sobre todo en Habermas (en el cap. sobre la teoría crítica de la sociedad), en Derrida y la gramatología, en John Rawls y el renacer de la filosofía política. Las obras de los tres últimos han marcado el último

tercio de este siglo. Pese a todo, sólo son sugerencias para la nueva edición corregida y reajustada, no necesariamente aumentada. Someter al autor a un nuevo esfuerzo de gestación dolorosa es también reconocer el valor teórico de su libro, y esperar de los dioses, por su mediación, un nuevo regalo. Hoy tenemos entre otras razones —por ejemplo, que se trate del primer ensayo de *Historia de la Filosofía Contemporánea* escrito originalmente en castellano por un solo autor— dos fuertes motivos para celebrar éste.

Eduardo Bello

WALDENFELS, Bernhard: *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt A.M., Suhrkamp, 1995, 456 pp.

Nos encontramos ante un denso y extenso volumen de veintitrés artículos y trabajos, que se inicia, tras una breve presentación de la obra por el autor, con dos ensayos introductorios, uno en torno al pretendido abandono del proyecto de la Modernidad en el pensamiento francés del siglo XX y otro sobre los diversos problemas de la discusión filosófica contemporánea entre ambas márgenes del Rin, para concluir con una mirada hacia «Perspectivas» que apuntan a una manera diferente de concebir el *logos* que ha sido el asunto de la filosofía desde sus comienzos.

Estos *Procesos de pensamiento franco-alemanes*, que así podría traducirse al castellano el título de la obra, suponen una nueva llamada de Waldenfels a pensar ese «ámbito intermedio» en el que se constituye todo diálogo, ese «entre» de la inter-acción, de la inter-subjetividad o del encuentro inter-cultural, con el que él viene ocupándose desde hace mucho. Un «inter», en fin, al que el autor alude en esta ocasión, de manera muy gráfica, ya desde el propio título del libro, con el signo tipográfico del guión colocado *entre* lo francés y lo alemán, esa rayita de tinta apenas perceptible que une, al tiempo que mantiene separados en su diferencia, a los que se comunican, de manera mucho más expresiva que la habitual combinación directa de los términos para formar la palabra compuesta. Así, pues, como él mismo advierte, no van encaminados estos trabajos de Waldenfels a propiciar simplemente una comunicación bilingüe o un intercambio bilateral entre pensadores de habla francesa y alemana, como si se fuese a reivindicar ahora la idea trasnochada de un centro filosófico de Europa. De lo que se trata, una vez más, es de pensar ese «entre» aún no suficientemente pensado, esa salvaje tierra de nadie, en la que en verdad se origina el diálogo, precisamente en el encontrarse y el simultáneo constituirse uno para

otro de lo propio y lo extraño. Y para eso necesitamos un pensamiento siempre en marcha, capaz de estar «con un pie en un país, el otro en otro», para decirlo con la feliz expresión con que Descartes definiera una vez su situación y que Waldenfels querría convertir en divisa de su propia filosofía.

Desde Husserl hasta Lyotard, pasando por Nietzsche, Proust, Levinas, Castoriadis, Ricoeur, Merleau-Ponty, Foucault, Derrida y un hasta ahora poco conocido entre nosotros Francis Jacques. (En *Er. Revista de Filosofía*, nº 19 (1995), encontramos traducciones al castellano tanto del artículo sobre F. Jacques incluido en la obra que aquí reseñamos, como de otro publicado anteriormente.) Ésta es la apretada nómina de autores, en torno a los cuales se organizan los trabajos que componen este libro, aunque el pensamiento de Waldenfels, como buena fenomenología, ante todo se ocupa con «las cosas mismas», de modo que los diversos artículos forman un entramado en el que motivos de pensamiento de varia procedencia (la experiencia de lo extraño, la paradoja de la expresión, la intersubjetividad en el diálogo, el pensamiento interrogativo, el orden de los discursos, etc.) se entrelazan dibujando los rasgos de una teoría del diálogo que, como se explicita en el capítulo final, aspira a encontrar «huellas de *otro* Platón y de *otro* Kant», que permitan explicitar el carácter de «*polí-logo*» propio del *logos* que dio lugar al «origen de la filosofía en el espíritu del diálogo».

La fenomenología dio pruebas desde el principio de ser un estilo de pensar máximamente apropiado para atender a la radicalidad con la que nos afecta la apelación de lo extraño que provoca el diálogo; la actitud fenomenológica constituye, sin duda, una manera privilegiada de mirar lo que surge y verlo siempre *in statu nascendi*, de dejarlo mostrarse y expresarse en su propio

surgimiento. Pero, además, es que es una fenomenología renovada y viva, la que en la actualidad, de la mano de Waldenfels entre otros, hace un nuevo viaje de vuelta al ámbito del pensamiento alemán en el que surgiera, y, como suele suceder a quien regresa tras largo tiempo a su lugar natal, experimenta probablemente una doble sensación de extrañeza. De un lado, la fenomenología que ahora retorna a Alemania —no sólo desde Francia, sino también desde otros lugares de Europa, América e incluso Asia— vuelve tan cargada de experiencia, que quizá resulte difícil reconocer en ella a aquella filosofía que saliera de los círculos de Gotinga o Friburgo; de otro, la discusión filosófica en Alemania ha vivido, por lo general, tan ajena a la evolución de la filosofía de raigambre fenomenológica en su país vecino, que cuesta ahora reconocer hasta qué punto ese pensamiento de «los franceses», tan *diferente*, se ha nutrido en parte de temas, motivos y modos que provienen del ámbito del pensamiento alemán.

En cualquier caso, no se trata, para Waldenfels, de apelar sin más a «lo otro de la razón», como apresuradamente ha querido entender Habermas, con respecto a Foucault por ejemplo. Lo que importa, sobre todo, es entender que todo orden de razones, por básico, formal o «comprensivo» que sea, siempre se origina de una delimitación en la que se da un inevitable momento de imposición por el que se dejan fuera otras posibilidades, de manera que «racionalidad» habría que declinarlo únicamente «en plural». No se pretende, por tanto, cancelar o licenciar a la razón, sino procurar no excluir de antemano *otras* razones. Se requiere para ello un pensamiento que deje mostrarse el carácter constitutivo de ese momento ineludible del responder a lo que nos afecta, previo a todo desenvolvimiento discursivo de pretensiones de validez y a todo ejercicio de comprensión de un determinado contenido de sentido dado. La fenomenología *responsiva* de Waldenfels aspira a poner de manifiesto que «hay racionalidad» y «hay sentido», porque surgen, por desplazamiento, desviación o deformación respecto a lo dado, en el «entre» de ese espacio de juego

intermedio en el que se originan la pretensión y la respuesta.

La fundación de un orden siempre tiene algo de arbitrario, en tanto que simplemente *pone* sus propias reglas, y de todo acto de constitución de sentido puede decirse que no es nunca recuperable enteramente, ni por las reglas ya conocidas o vigentes, de las que ha surgido como desviación, ni mediante las reglas que instauran el nuevo orden. El origen tiene lugar precisamente «en otra parte», a la que por principio a lo constituido le estaría negado el acceso. El surgimiento, la fundación, la constitución de un orden no tiene lugar, ni en el lado de allá del viejo orden de las cosas, que visto desde aquí era simplemente un no-orden, ni tampoco en el lado de acá de lo ya *constituido*, sino que se produce en el *inter*, o «entre-ámbito (*Zwischenreich*) del diálogo» en el que sólo se está en la medida en que se está ya embarcado en la comunicación, en esa «región salvaje» (Merleau-Ponty) de la medialuz o penumbra en la que todo orden ha estado alguna vez en estado *constituyente*, «*in statu nascendi*».

Waldenfels pone el acento, con razón, en lo «*diacrítico*» de toda posición de sentido, de toda organización de un orden de reglas o de un campo comunicativo, y subraya el «en otra parte» como origen de todo auténtico inicio en la comunicación y en la acción. Pero, cabría preguntar, no obstante, si los esfuerzos del fenomenólogo por explicitar el momento responsivo de la comunicación y de la acción no suponen también una apelación implícita a un cierto tipo de orden en el que esa labor tendría sentido, un orden capaz de mantener permanentemente abierta la conciencia de la precariedad y contingencia de su constitución y de su origen. Pues, aunque el momento de la responsividad se da ineludiblemente en toda interacción práctica y comunicativa, sin embargo, no cualquier orden incluye explícitamente en su propia definición la permanente apertura a examinar las pretensiones de lo extraño.

José María Muñoz Terrón

**WALDENFELS, Bernhard: *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*, Traducción de Wolfgang Wegscheider y revisión técnica de Joan-Carles Mèlich, Paidós, Barcelona, 1997, 191 pp.**

El profesor Waldenfels de la Universidad del Ruhr, Bochum (Alemania), es en la actualidad una destacada figura de la fenomenología en el plano internacional, lo que es tanto como decir de la filosofía contemporánea. Obras como las suyas muestran que la fenomenología

tiene todavía mucho que aportar. Su intento de elaboración de un pensamiento fenomenológico abierto al cambio y al diálogo con todas las esferas del saber y de la cultura, se ha ido formulando gradualmente en los términos de una fenomenología *responsiva*, que subraya el

carácter constitutivo que posee el momento del responder para la comunicación y la racionalidad. La influencia de algunos pensadores franceses (Merleau-Ponty, con quien estudió en París, Levinas, Foucault y Derrida, principalmente) es tan importante en Waldenfels como la fuerte impronta husserliana, que sigue en él constantemente viva. Además de «poner en obra» en su producción filosófica esta concepción de una fenomenología de amplias miras, Waldenfels ha ofrecido también dos interesantes, densas y útiles visiones de conjunto de ella en sendas obras introductorias: *Phänomenologie in Frankreich* (1983) y *Einführung in die Phänomenologie* (1992). Este último libro, aparecido en una conocida colección de textos universitarios alemanes, es el que se publica ahora en castellano; en él, la fenomenología se despliega ante nosotros en toda la diversidad de ámbitos geográficos, científicos y filosóficos en los que el estilo fenomenológico de pensamiento ha encontrado eco en nuestro siglo. El expresivo título escogido para encabezar la versión española expresa muy bien el carácter integrador de una obra, en la que, pese a la brevedad de su extensión, hay un lugar para todos los que, en su labor científica o intelectual, han significado, emprendido o asumido algo respecto a la fenomenología.

Tras unos primeros capítulos dedicados a las diversas etapas del pensamiento de Husserl y de sus círculos de colaboradores y seguidores inmediatos, que se centran en las cuestiones fundamentales de la idea de fenomenología, la problemática ontológica, la conciencia trascendental y el mundo de la vida, nos lanza Waldenfels a un rápido e intenso recorrido por los diferentes itinerarios de la fenomenología a través del pensar heideggeriano, la filosofía de corte existencial y hermenéutico en Francia, los llamados *filósofos de la vida* en Italia, pasando por los efectos de la fenomenología en las ciencias sociales y su contacto con el análisis del lenguaje en el ámbito anglosajón, hasta desembocar en sus repercusiones en los más diversos campos del saber, desde las ciencias de la familia *psi* a las ciencias de la religión, incluyendo la pedagogía, la lógica, la teoría estética y literaria, la lingüística, la antropología médica, etcétera. Se dedica, además, un capítulo específico a las relaciones entre la fenomenología y las diferentes corrientes del marxismo, desde los iniciales contactos, luego no proseguidos, de la Escuela de Fráncfort con la fenomenología de Friburgo, hasta los debates, celebrados en la segunda mitad de los años setenta en Yugoslavia, entre autores de inspiración fenomenológica y marxista, de los que el propio Waldenfels, junto a marxistas críticos y disidentes de la Europa del Este, fue uno de los impulsores.

Finalmente, un último capítulo, sobre el reto que

representan los planteamientos estructuralistas y desconstruccionistas para un autocuestionamiento radical de la fenomenología, deja abierta la pregunta por el futuro de este estilo de pensar o movimiento filosófico que naciera con este siglo que ahora termina. Una cuidada selección bibliográfica final, organizada según la estructura de la obra, y un índice de nombres, imprescindible en un libro de estas características, completan el contenido del volumen. Se incluyen en dicha selección bibliográfica varios apartados sobre la recepción de la fenomenología en los ámbitos geográficos que no son tratados con mayor detalle en el libro, como es el caso de España e Iberoamérica, a las que se dedica una interesante nota. Se trata, en suma, de un libro que, no sólo es una buena introducción a la fenomenología en su diversidad de contextos de aplicación y desarrollo, sino, además, una obra muy indicada también para un acercamiento a esa peculiar fenomenología en la que Waldenfels lleva décadas trabajando.

La publicación en castellano de este libro, que implica un paso cualitativo frente a la mera traducción de artículos sueltos que se había hecho hasta ahora, supone dar la palabra en el panorama de la filosofía en lengua española a una voz *diferente*, que contribuye vigorosamente a ampliar nuestra visión de lo que significa la fenomenología en el pensamiento actual. Ha sido, por tanto, un acierto de los traductores, de la editorial Paidós y de la fundación INTER NATIONES, que ha apoyado la traducción, haber hecho el esfuerzo de poner al alcance del público de habla española esta interesante obra, que nos muestra, con una concisión merecedora de elogio, lo mucho que la fenomenología ha dado de sí hasta el presente y algo de lo que puede seguir ofreciendo. Ese estilo denso y concentrado, muy adecuado para reunir y evaluar mucha información en pocas líneas, crea, sin embargo, dificultades añadidas a la hora de realizar una versión en otro idioma. A ellas podría deberse en parte, sin duda, el hecho de que la lectura de la traducción española no resulta todo lo fluida que sería de desear, pues se presenta en ella de cuando en cuando ese huésped indeseable que para todo traductor es la temible *tercera lengua*. La continua presencia de términos y expresiones fenomenológicas, científicas y filosóficas, de complicada traducción ha llevado a la versión castellana a prodigarse en paréntesis que ofrecen los términos o expresiones originales correspondientes y aclaran al lector familiarizado con esta terminología en alemán el sentido de determinadas frases, al precio, sin embargo, de entorpecer en cierta medida la lectura. Quizá hubiese sido preferible añadir al final del libro, como apéndice a la edición española, un glosario de traducción, como a veces se hace, cuando se plantean semejantes problemas

de equivalencias terminológicas. Se evitaría así interrumpir en exceso el discurrir de la lectura, al tiempo que se facilitaría a los interesados en ello la labor de localización y comprobación de las opciones de traducción que se han tomado. A este respecto, la traducción de algunos términos ha sido bastante discutible, como, por ejemplo, cuando al referirse a las investigaciones de la Escuela de la Gestalt o de la forma, se habla de «la diferencia de forma y razón» (p. 72) o de «la duplicidad de figura y razón» (p. 93), siendo así que lo que se menciona en el original es la conocida distinción entre *figura y fondo* (*Gestalt und Grund*). En cuanto a la mención de títulos de obras, muy frecuente dadas las características del libro reseñado, la versión castellana oscila entre varias opciones: en unos casos se ha puesto el título en castellano en el texto principal y el título original en nota; en otros, el título en castellano aparece junto al original entre paréntesis, mientras que en otros se ha optado por dejar los títulos en alemán en el texto principal y añadir en nota al pie el título correspondiente en español. Resulta, sin embargo, un tanto chocante que se haya optado por esto último en los casos en que hay traducción castellana de la obra mencionada, cuyas referencias bibliográficas básicas de editorial, lugar y

año de publicación oportunamente se citan. Si bien es cierto que, de esa manera, se evita entorpecer con esos datos el texto principal, sin embargo, parece que una solución más adecuada podría haber sido dar tales referencias bibliográficas de las traducciones únicamente en el apéndice bibliográfico final de la obra, siguiendo en esto la forma de proceder del propio Waldenfels en el original alemán. Otro detalle de la obra original, éste de índole tipográfica, que hubiese sido interesante mantener en la versión española, es el escribir en mayúsculas los nombres de los autores sobre los que se trata, en aquellos pasajes de la obra en los que se habla más específicamente de ellos y no se les menciona simplemente más o menos de pasada.

Creo, finalmente, que podemos congratularnos por este nuevo paso en la incorporación a la conversación filosófica en nuestro ámbito castellano hablante de un nuevo interlocutor, con un pensamiento tan sugerente como el de Waldenfels, y desear que nuevas traducciones de trabajos y libros suyos confirmen en el futuro el enriquecimiento del intercambio de ideas que creemos se está dando con estos primeros intentos.

José María Muñoz Terrón