

DE PERETTI, C. – VELASCO, E. (eds.): *Conjunciones. Derrida y compañía*. Madrid, Dykinson, 2007.

Bajo este título se publica el cuarto libro del Grupo Decontra. Fruto de un seminario llevado a cabo en el años 2002-2003, que versaba sobre «los amigos de Derrida», se reúnen en este volumen 17 textos inéditos. En esta ocasión, el grupo de investigación más importante de España sobre deconstrucción, ha contado con la colaboración de distintos especialistas e investigadores externos al grupo. Como guinda, el libro se cierra con la traducción también inédita de un texto del propio Jacques Derrida titulado «el aforismo a contra-tiempo».

La potencia teórica de este volumen radica en la conjunción, en el estar con, junto a, en la unión del aforismo y el nombre. Y en doble sentido. Por un lado, conjunción íntima con los textos derridianos, con su jerga y trayectoria, con el nombre propio «Derrida» y, sobre todo, con la amistad personal del propio Jacques Derrida. Por otro lado, conjunción de Derrida con otros filósofos, con los filósofos a través de los cuales Derrida escribe su propia filosofía, una filosofía antes que nada (im)propia que deconstruye el edificio de la propiedad, del nombre y de la firma.

La novedad principal que este volumen presenta en relación con la sólida trayectoria del Grupo Decontra estriba en el hecho de poner directamente a Derrida *junto a* otros filósofos, aquellos frente a los cuales el propio Derrida ha establecido alguna suerte de conjunción. Además, como el resorte de la conjunción queda siempre abierto y por inventar, en esta obra también encontramos conjunturas inéditas, productivas, deseables. Una conjunción condicional con Nietzsche, un *si*, que cuestiona la condición misma y la necesidad

a través de un *peligroso quizá* como apertura radical y afirmativa a lo por venir; también una conjunción adversativa al tiempo que comparativa y disyuntiva, un *pero*, un *como* y una *o*, que opone, compara y diferencia el no siempre amable discurso habermasiano en relación con la deconstrucción derridiana; además una conjunción continuativa y copulativa, un *pues*, un *así que* y una *y*, que desdibuja el encasillamiento bajo etiqueta de «filósofo» y «literato» en un intento de leer y crear una relación de contaminación entre los textos de Kafka y Derrida que se postran *ante la ley*; tanto una conjunción ilativa como temporal, un *conque* y un *cuando*, que (des)unen el psicoanálisis más lúcido del segundo Lacan, el objeto a, con la reflexión derridiana acerca del acontecimiento y la *différance*. *Derriladacan*, conjunción y contigüidad sintomáticas que une dos pensamientos en el resto que ambos pierden, en lo que nos deja de inatrapable e incompañable cada ocasión.

Estas conjunciones, y otras que pasarán junto a Nancy, Lévinas, Kierkegaard, Javier Marías, Foucault, Butler, Althusser, Unamuno, Barthes, Cixous..., se inscriben en la doble aporía del nombre propio, en la ironía retórica de un aforismo que se dice siempre a contratiempo. Esta ley del aforismo revela la inhumanidad del nombre propio y obliga a *inventarse más allá del nombre*. Lejos del comentario de texto, y siguiendo la estrategia del amor y el duelo imposible en(tre) *Romeo y Julieta*, el libro *Conjunciones* se escribe en la llamada del otro, en el esfuerzo siempre infinito de *inventarse en nombre del otro*.

Delmiro Rocha

FERNÁNDEZ BEITES, Pilar: *Embriones y muerte cerebral. Desde una fenomenología de la persona*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2007.

Aunque la ocasión del libro son problemas bioético-clínicos específicos –el comienzo de la vida humana y la muerte cerebral–, su tratamiento se encuadra en el área filosófica de las relaciones cuerpo vivido/cuerpo objetivo, vida psíquica u orgánica/cuerpo y mente/cuerpo, partiendo de una considerable apoyatura fenomenológica. «La fenomenología tiene hoy día la fuerza necesaria para proporcionar una base suficiente a la bioética, pues permite hacer un estudio serio y riguroso acerca de lo que es un cuerpo humano» (p. 12). A la inversa de lo que hace suponer la conciencia ingenua, los primeros miembros de las disyuntivas anteriores son más inmediatos (fenomenológicamente) y tienen más consistencia (ontológica) que los segundos. Pues lo dado con inmediatez no podría ser el cuerpo objetivo, el cual incluye la localización, la aparición en una multiplicidad de perspectivas, la orientación en el mundo, la conciencia que lo observa u objetiva...; asimismo, el mayor peso o consistencia ontológica de los primeros miembros de los pares se advierte en que el cuerpo vivido lo es de alguien que se sabe corpóreo, así como en que la psique y la mente comportan modos peculiares de actividad, irreductibles al equilibrio de fuerzas por el que identificamos externamente a los cuerpos a un nivel muy elemental.

Los autores por los que se orienta P. Fernández Beites en su discurso son, en los primeros capítulos, sobre todo Husserl y Scheler, que progresivamente van cediendo espacio a Zubiri, a quien la autora se encuentra más próxima y de quien toma buena parte del planteamiento general; sin menoscabo de su exégesis crítica de los textos de unos y otros y a veces de sus discrepancias significativas y explicaciones alternativas. La propuesta es un dualismo unitario, tan alejado de los dualismos sustancialistas (cuerpo y alma, dos sustancias) como de los monismos emergentistas. Hay un desarrollo unitario y continuo desde el embrión

recién concebido hasta la aparición del sistema nervioso y posteriormente la vida intencional de la conciencia humana, pero a la vez se da un salto ontológico con la aparición de la conciencia, cuyo origen sólo puede estar en la conciencia absoluta. Como bien hace notar, dar desde sí el viviente su primer acto autoconsciente es algo muy distinto que darlo por sí. «Para que la conciencia humana surja desde la materia se necesita que haya la conciencia absoluta: la conciencia no surge por la materia, sino por la conciencia absoluta» (p. 138). El modo como se encuentra la conciencia en los estadios primeros de la vida es introducido mediante el concepto zubiriano de actividad pasiva o receptiva bajo la dominancia de la actividad accional vegetativa, pero latente en esta y «en espera» de su mostración.

Diríase que así como el alma humana no sobreviene a un cuerpo ya dispuesto o flota sobre él, tampoco el cuerpo tomado por sí es materia prima, carente de toda información anímica. Aunque P. Fernández Beites no hace mención de la teoría hylemórfica, es patente que trata de sobrepasarla con el dualismo unitario (aunque aduce con frecuencia en este sentido la noción zubiriana de sustantividad, la modifica en su alcance).

Si la persona sustantiva está presente ya desde el plasma germinal, su muerte tampoco coincide sin más con la falta de conciencia en acto, ni siquiera con la muerte cortical del cerebro, sino que equivaldrá a la muerte cerebral total. Conclusión que no sólo se desprende del planteamiento teórico propuesto, sino que también muestra como congruente con las investigaciones empíricas más recientes y apto para hacer ver las deficiencias de otras interpretaciones, discutidas minuciosamente por la autora.

No se nos dice qué lugar correspondería a nociones como sistema o naturaleza en la actividad constitutiva del viviente. Ni tampoco

se examina la noción de sustancia, asociada a la concepción dualista fuerte. Tal vez no haga falta en una excelente investigación que parece limitarse a poner a prueba —con buena fortuna— la eficacia, para la bioética, de sus

estudios fenomenológicos anteriores y muy particularmente de su exhaustiva *Fenomenología del ser espacial*.

Urbano Ferrer

FRANCO, Reynner: *Lógica subjetiva y sistema de relaciones. Posibilidad de la intersubjetividad a partir de la Ciencia de la lógica de Hegel*, Bern, Peter Lang, 2007, 226 pp.

El volumen de Reynner Franco, editado en el marco de la colección de estudios universitarios europeos de la editorial Peter Lang, parece ante todo susceptible de un doble enfoque: el de una interesante investigación acerca de uno de los textos más sugestivos, complejos y controvertidos de la producción hegeliana así como el de un estudio que, profundizando en los entresijos del pensamiento de Hegel, investiga qué aportación puede éste actualmente ofrecer al debate contemporáneo sobre la posibilidad de un trasfondo intersubjetivo.

El título del texto de Franco podría fácilmente cambiarse por el de una «fundamentación lógica de la intersubjetividad» dentro del pensamiento de Hegel, desde la *Ciencia de la Lógica* hasta el potencial explicativo que ésta puede proporcionar al ámbito concreto del espíritu objetivo. En este sentido se trata, pues, de una búsqueda de logicidad de la sociabilidad que radica su razón de ser a partir de *lo interno* de la realidad efectiva. El recorrido, razonado, argumentado y realizado mediante una constante referencia a textos que el autor conoce profundamente gracias a un contacto privilegiado con las fuentes, resulta entusiástico tanto para quienes aprecian la exégesis de los textos hegelianos y el enfoque teórico que se ejerce sobre ellos, como para quienes se interesan por la intersubjetividad y están dispuestos a acoger la propuesta hegeliana que este autor nos deja entrever detrás del ingente aparato especulativo del sistema del idealismo absoluto. En consonancia con esta doble alma

del texto es oportuno que en la presentación de este volumen se individualicen ambas vertientes.

El texto, a la manera de Hegel, recoge el hilo conductor de su investigación desde la experiencia fenomenológica: aquí la relación sujeto-objeto, densamente impregnada de ansia subjetiva, es apta para ser superada sólo mediante el camino de la conciencia que se sumerge en la negación, capaz de transformar su carácter de oposición fija en un reconocimiento mutuo entre autoconciencias. De lo factual de la experiencia, que de suyo ya revela la existencia de una primera actividad entre sujetos, Franco decide investigar el correspondiente ontológico de la relación intersubjetiva, dejando el *casus belli* fenomenológico por la fundamentación lógica de la realidad efectiva. La *Wirklichkeit* como fruto del itinerario especulativo, a través de la negación y el movimiento de la reflexión, constituye el logro de la sustancia que se hace sujeto. La problematización que Franco reserva a la *Esencia*, además de ser un exquisito ejemplo de lo que queda todavía por hacer en el vastísimo campo de la *Hegelsforschung*, se debe sustancialmente al carácter relacional de lo real, puesto que «lo esencial de lo *real-efectivo* es su *relacionalidad interna*», «tal *autorreferencialidad* se muestra como lo verdaderamente necesario de la realidad» por el hecho de que «lo real efectivo, en tanto momento concreto de lo absoluto, se ejecuta relacionándose con la totalidad de las realidades efectivas de modo autorreferencial, por constituir éstas momentos de la identidad

propia fundada en la relación esencial interna en la que consiste» (p. 115).

El resultado de una realidad relacional y autorreferencial, cuya única ley es la de la necesidad absoluta, fundamenta, además, una lectura intersubjetivista de otra de las estructuras especulativas fundamentales que Hegel nos presenta en la *Ciencia de la Lógica*, la de la causalidad recíproca, otro modo de relación que corrobora la propuesta intersubjetiva en los textos hegelianos. Pero Franco no se contenta con explorar la logicidad del trasfondo intersubjetivo y desplegar su potencial en un camino hacia la objetividad, tal y como exige la *absolutidad* de lo especulativo. En este avance hacia un escenario objetivo pasa de analizar la idea de la vida, desde el impulso frustrante que el viviente percibe respecto a su género, a la relación práctica que se establece entre singularidades y que empuja hacia una superación agresiva, hasta la óptica final de reconocimiento de sí como particular en el que convergen tanto la dimensión universal como la individual. Tal perspectiva permite al sujeto distinguir en el género aquel centro fundante de relaciones intersubjetivas que constituye «en este estadio el *modo de relación* del sujeto individual respecto a otro sujeto» (p.167). Se trata de realizar el paso desde la logicidad interna a la objetividad, hacia la integración teórico-práctica de la idea absoluta que pasa por aquel *Bien* que es, según las palabras del mismo Hegel, «querer ejecutarse» y que es impulso imprescindible para la realización de lo ideal que coincide finalmente con lo real.

La conclusión del texto, cuyos alcances cautamente matizados sugieren un pensamiento intersubjetivo desde Hegel más que dentro de él, es tan interesante como su cuerpo, puesto que se preocupa de hacer fructíferas las estructuras lógicas *filo-intersubjetivas* en el ámbito concreto del espíritu objetivo. Desde la causalidad recíproca que realiza y hace posible el dominio de la eticidad, atomizada en particularidades exteriores que deben mediatizarse entre ellas a partir de fines distintos, llega Franco a

una nueva reflexión sobre el potencial práctico del límite especulativo en ámbito moral: el deber-ser, tal y como lo prospecta Franco es el punto de inflexión a partir del cual convergen finito e infinito, limitación y potencia, permanencia y trascendencia del sujeto que «puede porque debe» y a la vez «no puede precisamente porque debe» por lo que «ir más allá de lo finito, paradójicamente, no representa una verdadera superación del límite, sino una remisión a aquello que permite visualizar lo finito como superado» (p. 198). «El concepto de deber-ser—sigue Franco—introduce la deducción del modo de relación de lo finito entre sí más allá de su limitación» (p.202), llegando así a una logicidad especulativa para las relaciones intersubjetivas en la que el sujeto individual como modo del espíritu «se encuentra inmerso en una realidad que de suyo existe pero que a su vez él tiene que desarrollar y reconocer» (p.204). La lógica intersubjetiva como relación de reconocimiento de alteridades exteriores, posible sólo a partir de un centro de referencia común e inmanente, permite finalmente la liberación «que proporciona el reconocimiento de la determinación propia como una determinación universal, en tanto fundamento de todas las demás identidades particulares» (p.204). Siguiendo esta dirección, que de lógica se vuelve política, el trato mutuo entre ciudadanos se halla fundado en las obligaciones que cada uno tiene para con la colectividad a la que pertenece, expresión concreta y manifiesta de la reciprocidad intersubjetiva.

Es con estos resultados, cuya fuerza destaca una vez más la capacidad práctica del pensamiento de la lógica hegeliana, que nos deja el autor de este valioso estudio, el cual, con el rigor y la cautela de los exegetas de Hegel, no olvida nunca de aportar su presupuesto teórico original que desde la doctrina del concepto expresa la necesidad de una ampliación en sentido intersubjetivo.

Giuseppe Tufano

Becario FPU – Universidad de Salamanca

GARCÍA MARTÍNEZ, Alfonso – BELLO REGUERA, Eduardo (eds.): *La idea de «raza» en su historia. Textos fundamentales (siglos XVIII y XIX)*, Murcia, Universidad de Murcia / Universidad de Almería, 2007, 279 pp.

En tiempos en los que definirse como un WASP (White Anglo-Saxon Protestant) es la manera más segura de pasar sin interrogatorios por un aeropuerto de los Estados Unidos, cuando el margen de error al ser incriminado por las autoridades se halla en la tonalidad de la piel¹ y la fórmula para prosperar en la vida está en las resonancias étnicas de un apellido; cuando ser «blanco» es el primer precepto para la presunción de inocencia, resulta entonces apremiante la pregunta no sólo por el componente religioso y político de esta definición, sino por el aspecto más oscuro e inaprensible que es la raza. Lo mismo ocurre, aunque en otro sentido, con el sentimiento de pertenencia a la tribu de Israel y el de su superioridad para expulsar a los palestinos de sus tierras, lo mismo con cualquier intento de definición oficial de la identidad (del buen francés, del buen español, del buen vasco)²; distintas formas políticas que comparten una misma actitud: la creencia en el valor del origen étnico, el valor de la raza.

Esta es la actualidad que no logramos perder de vista al adentrarnos en los estudios históricos de la idea (o diversas ideas) de raza, y quizá precisamente por ello nos resulten tan atractivos recorridos como el que Alfonso García y Eduardo Bello nos proponen sobre textos imprescindibles para comprender el significado de la raza en los siglos XVIII y XIX. Como señalan los coeditores, si bien el racismo de nuestros días aparece ya sin el aparato científ-

fico y filosófico que antaño lo fundamentara, se perpetúa no obstante en un prejuicio generalizado del que dan cuenta el resurgimiento de las ultraderechas y las más duras políticas migratorias. Los ecos de aquella institucionalización científica y filosófica de la raza nos llegan hoy, y sólo los podremos comprender del todo adentrándonos en su historia. Y qué mejor modo de abordar la complejidad de la raza como elemento histórico y cultural que a partir de una compilación de textos originales que nos permita leer de primera mano las propias aportaciones y debates que fueron consolidando su definición en cada momento.

Así, es de agradecer desde un principio la selección de la *Critica botanica* de Linneo, por ser menos conocida para la historiografía de la raza que el *Systema naturae* y sin embargo ofrecer de manera sucinta y clara la concepción taxonómica del autor sueco, la cual implicaba una concepción fijista y esencialista de las variedades del género *Homo* determinadas por aspectos físicos y morales de una peculiaridad casi borgiana a nuestros ojos —«contento con su suerte», «musculoso», «pintado su cuerpo con líneas coloradas», «perezoso», «de labios gruesos»—. Su pretensión de unificación en la nomenclatura iba acompañada de su convicción en el orden uniforme de la Naturaleza y la entidad real de las variedades que en ella se encontraban. Disipar la imprecisión y variedad de nombres, así como las maneras de nombrar, haría desvanecer ineludiblemente el velo que impedía ver el orden de las cosas, por lo que Linneo pide promulgar «una ley eterna, sacada del libro de la Naturaleza»³. Prueba de que este esen-

1 E. g.: un brasileño abatido a tiros por la policía inglesa debido a su tez de yihadista; un autobús repleto y sólo a un viajero se le pide la documentación.

2 Sobre el problema de la raza en la institucionalización de la identidad vasca o judía ver Juan Aranzadi, *El escudo de Arquíloco* (Madrid: Antonio Machado, 2001), e Israel Shahak, *Historia judía, religión judía* (Madrid: Antonio Machado, 2002).

3 Alfonso García Martínez y Eduardo Bello Reguera (eds): *La idea de «raza» en su historia. Textos fundamentales*, Murcia, Universidad de Murcia, 2007, p. 33.

cialismo taxonómico no resultaba en absoluto anecdótico para el debate en torno a las razas humanas es la crítica de Buffon a esta concepción de la clasificación, la cual sería siempre arbitraria y artificial. Para Buffon la variedad humana es infinita, indeterminada, influida por fenómenos tan contingentes como el clima o las costumbres. Esta es una argumentación muy extendida que, como puede constatar en la compilación, Herder compartirá, junto con la teoría epigenética de la generación, que desmarcará a ambos autores de la más ortodoxa tradición preformacionista del monogenismo cristiano.

Consterna pensar que esta creencia en la unidad de la especie humana fue compatible con la convicción de que el hombre negro era fruto de una degeneración del hombre blanco, y que por tanto podía —siendo trasladado a latitudes más frías— llegar a regenerarse. Pero a la vez resulta comprensible teniendo en cuenta que el europeo fue considerado como el hombre civilizado por antonomasia. Abundan las descripciones del «espíritu nacional» de cada región, como se aprecia en los textos de Hume, Kant o Hegel, siendo considerados los negros africanos como carentes de toda cultura, carentes de historia misma según Hegel, con todo el significado que esto tenía dentro de su filosofía. Vemos con tales escritos cómo aquella base empírica tan admirada por Kant es lamentablemente utilizada en fútiles digresiones sobre los caracteres nacionales, donde los negros aparecen paradójicamente sin cultura y sin embargo «tan habladores que es preciso separarlos a golpes»⁴. Una apreciación muy propia del espíritu colonial, del colonialismo que a través los siglos y se mantuvo a pesar de todos los cambios sociales y culturales, y que vemos repetirse en Darwin, para quien además de las diferencias craneométricas entre negros y blancos resultaban igual de significativos rasgos morales

como el hecho de ser los negros, de nuevo, muy charlatanes.

La avidez de ganancia propia del colonialismo y el esclavismo, que propició y fue fundamentada a su vez por este tipo de discursos racistas, sólo se ha llegado a analizar realmente en términos marxistas. Es en este punto cuando los estudios culturales de la raza adquieren un trasfondo de estudio social. Por ello, puede resultar adecuado estudiar los textos del propio Marx al respecto. Como vemos en la carta a Abraham Lincoln que aquí se publica, para Marx la abolición burguesa del esclavismo se da cuando se admite que se puede sacar mayor o igual provecho de la explotación de hombres libres. Sólo hay que asomarse por la recopilación de capítulos recogidos del *Espíritu de las leyes* para ver cómo efectivamente es esta misma justificación instrumentalista la que nos da Montesquieu para dudar de la utilidad de la mano de obra esclava.

No sabemos si desde una perspectiva más social o estrictamente cultural podríamos comprender la cuestión propuesta por Castelar en las Cortes en 1870, tan acertadamente recogida en la compilación: «Diecinueve siglos de cristianismo...y todavía existen esclavos. Y sólo existen en los pueblos católicos; sólo existen en Brasil y en España»⁵. Treinta años antes se había establecido un «código negro» español, con muchos puntos en común respecto al firmado en Versalles en 1685, un reglamento de la esclavitud que resulta espeluznante por su doble vertiente de opresión civil y religiosa.

En general los discursos del XIX sobre las razas humanas, como la obra de Gobineau, son los que hoy en día nos vienen a la mente cuando hablamos de teorías racistas, quizá salvando extrañas tesis como la de Haeckel sobre la evolución paralela. En realidad el racismo no es ya tanto la lucha contra un pueblo extraño y foráneo, sino contra la mezcla y perversión —el desorden y la indisciplina que se supone

4 Ibidem, p. 73.

5 Ibidem, p. 131.

a los inmigrantes o a sus descendientes— que se teme aparezca desde dentro. Como señala Foucault en la *Genealogía del racismo*, se trata de la discriminación del ciudadano por el pro-

pio Estado, que sigue velando por la pureza de la raza.

Paola Martínez Pestana

GONZÁLEZ MÁRQUEZ, Juan Antonio (ed.): *El Instituto La Rábida. 150 Años de Educación y Cultura en Huelva*. Diputación Provincial de Huelva-Fundación El Monte, 2007, 2 volúmenes, 769 págs.

El año pasado (2007) vio la luz en nuestro país un libro peculiar. Con motivo de la celebración del sesquicentenario del Instituto de Educación Secundaria La Rábida de Huelva, se quiso conmemorar tan señalada y larga trayectoria —150 años, ahí es nada— con la edición de una obra que recogiera los avatares de la mencionada institución. La obra refleja con rigor y belleza el protagonismo que los profesores y alumnos del instituto han tenido y tienen en la vida social de la luminosa ciudad del sur, faro de sabiduría que ha guiado durante siglo y medio el desarrollo de las naves de la cultura onubense a través de actos poéticos, teatrales, conferencias y un sinfín de eventos en una provincia periférica que no contó con otros centros de educación secundaria hasta los años setenta del pasado siglo, y que no tuvo su propia universidad hasta los años noventa. No obstante, las personas que han recorrido los caminos de esta historia, de Huelva a Sevilla, de Madrid a Granada, de Barcelona a Salamanca, la han situado en un horizonte regional y nacional. Así, la Andalucía y la España de los siglos XIX y XX concurren en todo momento a lo largo de las más de 750 páginas de la misma, haciendo de la obra un ejercicio que sobrepasa lo local y se presenta con decidida vocación universal. Mostrando, a su vez, claves importantísimas para comprender la historia de Huelva en los últimos siglos y señalando las líneas fundamentales de la evolución de la educación y de la cultura en España.

La participación de más de 60 autores de diferentes áreas que van desde la filosofía

hasta las bellas artes, pasando por la literatura, la historiografía, la sociología, la economía, la geografía, la pedagogía, la biología, la matemática o la arquitectura, ha supuesto una ingente labor de coordinación llevada a cabo con un éxito notable, y al resultado me remito, por el profesor y filósofo Juan Antonio González Márquez, a la sazón vicedirector del instituto. Al final, dos preciosos volúmenes en rojo-magenta muy bien ilustrados, coeditados por la Diputación Provincial de Huelva y la Fundación El Monte, catalogan los tesoros escondidos en ese magnífico edificio de la Cuesta del Conquero, emplazamiento actual del instituto desde 1933, después de pasar por varias localizaciones en la ciudad, desde su nacimiento el 5 de octubre de 1856.

El primer volumen está dividido en tres partes. Después de la primera, la de las presentaciones, dedica la segunda a narrar la historia del instituto, a cargo de Juan Carlos de Lara, enmarcada en otra historia, la de la educación en España desde el siglo XIX hasta nuestros días a partir del ensayo de la profesora Consuelo Domínguez, donde observamos los vaivenes y contratiempos sufridos por el país reflejados en sus instituciones educativas. Se completa con el ensayo de Manuel Piédrola, quien nos cuenta el papel tan fundamental que desempeñó el centro educativo en el nacimiento de la Real Sociedad Colombina Onubense, auténtico puente que ha propiciado y fomentado el encuentro entre América y España, y la develadora investigación sociológica de Jesús Hurtado sobre las alumnas del

instituto (no olvidemos que el mismo tiene el honor de ser el primero en el que una mujer, Antonia Arrobas y Pérez, en 1871, accedió a la Enseñanza Secundaria en nuestro país). La tercera parte se consagra al estudio de los profesores y alumnos más notables mediante biografías intelectuales que reconstruyen una historia de personas y sus ideas más que de acontecimientos, mostrándonos las vidas entrelazadas de sus protagonistas a través de toda la geografía española, lo que hace posible encontrar vinculaciones sorprendentes, como la de los alumnos Ignacio Sánchez Mejías, José Caballero y Enrique Gómez Arboleya con el poeta Federico García Lorca. Pero, también, descubriéndonos la importancia que el krausismo tuvo en el sur de España a través de los profesores del centro Federico de Castro, Joaquín Sama y Vinagre, Horacio Bell o José Sánchez-Mora entre otros muchos, y, en consecuencia, la presencia de los planteamientos pedagógicos liberales característicos del krausismo y, después, de la Institución Libre de Enseñanza en sus aulas. Señalándonos, al mismo tiempo, los vericuetos de las asociaciones masónicas que tanta importancia tuvieron en los comienzos del siglo XX y a las que pertenecieron destacados miembros del claustro, como el destacado matemático y primer alcalde republicano de la ciudad Amós Sabrás Gurrea. La vocación americanista de Huelva en la figura de profesores como Marchena Colombo, Pulido Rubio o Emiliano Jos. La obra y la personalidad de Juan Ramón Jiménez, el alumno más destacado del instituto, tiene una presencia abarcadora entre las paredes del centro escolar y entre las páginas de esta obra. Fuente de inspiración de otros autores que han pasado por las aulas de este centro, algunos tan brillantes como los poetas Ángela Figuera Aymerich, Odón Betanzos y Rogelio Buendía o el pensador Ernesto Feria Jaldón.

El segundo volumen presenta una primera parte dedicada a los testimonios de destacados profesores y alumnos del centro, como Eleuterio Población, Víctor Márquez Reviriego,

José Antonio Marín Rite, Tomás García Saltes, Seisdedos, Juan Pérez Mercader, Jacinto Choza, Antón Pacheco, Juan Cobos Wilkins, Manuel Vázquez Medel..., representación de los miles que han pasado por el mismo. Recuerdos emocionados, alegres a veces, tristes en otras ocasiones, detalles vívidos en la memoria de quienes ayudaron a construir ese universo de significados que todos compartimos en esta provincia y en este país dispuestos al sur. Relatos que nos permiten captar el auténtico significado de la enseñanza secundaria en la vida de las personas, a través del nacimiento de sus vocaciones y de sus elecciones, de los primeros amores y las primeras grandes frustraciones, de amistades para toda la vida y otras de las que ya nada sabemos, de los primeros descubrimientos intelectuales y las primeras visitas fuera de la ciudad que se habita, y, en fin, el valor esencial que la educación y la cultura tienen para enseñarnos a ser mejores personas. También la Biblioteca tiene su espacio en este segundo volumen. Constituida a lo largo del siglo XIX por la aportación en gran medida de los fondos donados por los propios profesores, fue la más importante de la provincia en esa época, y sirvió de base a la constitución de la Biblioteca Pública Provincial a finales del siglo, cuando hasta 1000 volúmenes fueron transferidos a esta última, donde aún hoy se conservan. Este volumen se completa con un estudio sobre el actual edificio que alberga al instituto, obra del arquitecto onubense José María Pérez Carasa. El edificio se asemeja a un palacio modernista y ecléctico, con influencias neo-mudéjares y del *art decó*, que majestuoso se alza a modo de puerta de acceso a una zona, la del Conquero, poblada por hasta seis centros escolares en la actualidad. La tercera parte de este segundo volumen contiene un interesantísimo estudio sobre la depuración franquista en el centro escolar, que conecta nuevamente la circunstancia onubense con la realidad española.

Este libro pionero e interesantísimo en su género, inaugura un tipo de investigacio-

nes histórico-biográficas sobre la Enseñanza Secundaria en nuestro país y su papel como base que ha sustentado nuestra historia cultural, que quizás empiecen a partir de ahora a

ser mejor entendidas y atendidas desde donde corresponde.

Lucio García Fernández

LEMA-HINCAPIÉ, Andrés: *Kant y la Biblia. Principios kantianos de exégesis bíblica*. Barcelona, Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana, 2006, 259 págs.

La editorial española Anthropos en coedición con la Universidad Autónoma Metropolitana de Iztapalapa (México), en el desarrollo de su programa editorial Autores, Textos y Temas, acaba de publicar *Kant y la Biblia. Principios kantianos de exégesis bíblica* del Profesor colombiano Andrés Lema-Hincapié. Este erudito estudio de 259 páginas es, sin lugar a dudas, un esfuerzo académico que no tiene punto de comparación en el conjunto general de la literatura kantiana (no sólo de la escrita en lengua castellana) de los últimos años. Cierto es que se dispone de unas cuantas excepciones (en francés, en inglés y en alemán, principalmente) que abordan el mismo tema (recuérdese los trabajos de Otto Kaiser, Karl Barth y Henri d'Aviau de Ternay). Sin embargo, y pese a estas excepciones, la lectura kantiana de la Biblia ha sido un olvido constante de los críticos y los estudiosos de Kant, y un asunto que poco ha interesado a los exégetas bíblicos. El valor de la obra de Lema-Hincapié consiste en ser al propio tiempo atractiva para los intereses del *exégeta bíblico* y los intereses del *filósofo*. En efecto, *Kant y la Biblia. Principios kantianos de exégesis bíblica* es una invitación a los exegetas de la Biblia para que vuelvan la mirada sobre los estudios kantianos sobre la religión (y, particularmente, sobre los principios exegeticos que emplea para lectura sacra), de un lado, y un llamado de atención a los estudiosos y críticos de Kant para que amplíen el horizonte interpretativo de su obra práctica, del otro. Esta doble condición de la obra del Profesor Lema-Hincapié me lleva a pensar que estamos frente a una obra que pasará a ser rápidamente

un *clásico* de la literatura kantiana. Veamos los aspectos centrales del libro.

Dotado de una prosa precisa y fluida y de un riguroso trabajo interpretativo de los textos kantianos, la obra de Lema-Hincapié aborda lo que por mucho tiempo en los círculos académicos fue un tema casi tabú: la querencia religiosa del pensamiento ético kantiano. Los mal llamados *escritos luteranos*, denostados por los neokantianos de comienzos del siglo XX, son analizados y articulados con el resto de la obra que compone el programa crítico. Así, muestra con claridad que la Biblia es una constante referencia en la obra kantiana, ya sea como fuente de inspiración, ya sea como fuente de ejemplos.

Las reflexiones de este libro nacen de una nota que acompaña el texto de *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793). En dicha nota, Kant expresa lo siguiente: «Y pregunto si la moral ha de ser interpretada según la Biblia o más bien la Biblia según la moral».¹ La respuesta a tal pregunta está desarrollada, en *Kant y la Biblia*, en seis capítulos. A éstos les precede una corta introducción, y les sucede un apartado consagrado a las conclusiones generales. El prólogo del libro ha corrido por cuenta del filósofo canadiense Jean Grondin. En el primer capítulo, el autor se plantea la posibilidad de una exégesis bíblica en Kant. En el segundo, el autor relaciona

1 Immanuel Kant, Ak., VI, 111, *La religión dentro de los límites de la mera razón* (trad., pról. y notas de Felipe Martínez Marzoa), Madrid, Alianza, 1981, p. 221.

crítica bíblica con *Aufklärung*: la interpretación moral de la Biblia es vista como una manifestación práctica del proyecto ilustrado. En el tercer capítulo, Lema-Hincapié muestra los principios básicos de la teoría kantiana de la comprensión. Analiza la idea de que la Escritura en sí misma no tiene valor alguno y que, por el contrario, es el hombre, el lector, el sujeto moral, el que le asigna ese valor al Documento Sagrado.

Una vez presentado el contexto de época en el que se forma y se desenvuelve el pensamiento exegético de Kant, poniendo el énfasis en los puntos de encuentro y desencuentro con la tradición protestante de querencia luteranopietista, Lema-Hincapié somete a la consideración del lector los principios hermenéuticos que su lectura ha determinado. A saber: el principio de immanencia, el principio de simbolización, el principio de anti-historicismo, el principio de anti-literalidad, el principio de autonomía y el principio de pertinencia moral.

En los capítulos finales, los principios exegéticos elaborados por Lema-Hincapié

son puestos en obra. En el capítulo V, se analiza la posición de Kant acerca de la idea de un Dios exegeta del Documento Sagrado. Y en el VI, por su parte, se examina la posición kantiana respecto de la doctrina de la justificación. Se confrontan allí las dos posturas predominantes en la teología cristiana en orden a determinar la índole de la fe racional kantiana.

En síntesis, por su carácter renovador y original, tengo la convicción de que el libro del Profesor Lema-Hincapié se convertirá muy pronto en una referencia obligada para los estudiosos de Kant en el mundo. *Kant y la Biblia. Principios kantianos de exégesis bíblica* abre una veta de trabajo casi inexplorada, que introduce al «otro Kant», como diría Aloysius Winter, en nuestro medio académico, y confirma la seriedad del trabajo filosófico que se viene adelantando en el círculo académico latinoamericano.

Oswaldo Plata Pineda

Universidad del Cauca (Colombia)

OSBORNE, Catherine: *Dumb Beasts and Dead Philosophers: Humanity and the Humane in Ancient Philosophy and Literature*. Oxford, Clarendon Press, 2007, 262 pp.

La justicia en el trato humano hacia los animales viene siendo una de las reivindicaciones más importantes en el terreno ético y legal actual, sobre todo desde la aparición de la famosa obra de Singer, *La liberación animal*. Quienes así lo conciben, suelen considerar que junto a las reflexiones morales son necesarias reformas de carácter jurídico. Sin embargo disienten en que, en cuanto al trato que reciben, los animales deban *servir* a usos médicos o, en cuanto a la regulación legal, quepa atribuirles derechos subjetivos. Algunos defienden que la finalidad última es el vegetarianismo. Catherine Osborne escribe que «lo que se requiere es otra manera con la cual poder juzgar que lo que consideramos *correcto* [...] pueda considerarse asimismo *moralmente correcto*» (p.

241, subrayados míos). Si creemos (correcto) que no existe una discontinuidad psico-biológica en las funciones vitales de los seres vivos, incluidos los humanos, y dado que nos parece aberrante el canibalismo, deberíamos pensar que la dieta basada en la consunción de la carne de los animales no humanos fuese por tanto inmoral, al tratarse de un crimen homofágico (comerse a un semejante). Esta sencilla lógica, sin embargo, no puede aplicarse en términos irrestrictos, pues dependerá de las circunstancias y de los intereses (en el sentido utilitarista del término, como defiende Singer). Tampoco significa que (siguiendo en este caso a Martha Nussbaum) las teorías morales a favor de los animales se hallen bien construidas. *Dumb Beasts and Dead Philosophers*,

trata de enmendar esta situación poniendo en funcionamiento la llamada imaginación narrativa. *Nosotros* podemos mirarnos en nuestros abuelos culturales, los griegos (en los ‘filósofos fenecidos’ del título), para comprobar cuán repugnante fue para Odiseo y sus compañeros que el cíclope Polifemo se comiera a algunos de los suyos, según cuenta Homero, o cuán execrable les pareció a la legación de griegos en la corte de Darío escuchar que los indios calatias tuvieran la necrografía por costumbre piadosa, según relata en este caso Heródoto. Como Richard Sorabji puso de relieve el debate moderno sobre el trato a los animales y el vegetarianismo es en realidad antiguo. Que el estudio de las fuentes antiguas grecolatinas conduce a la posibilidad de dar con una postura ética más articulada y contundente lo puso de relieve Jeremy Bentham, lector atento de *Sobre la abstinencia* de Porfirio, cuando escribió en su *Introduction of the Principles of Morals and Legislation* que «los franceses ya han descubierto que la piel negra no es motivo para abandonar sin esperanza a un hombre al capricho de un verdugo. Tal vez algún día se reconozca que el número de patas, la piel cubierta de pelo o el final del hueso sacro son motivos igualmente insuficientes para abandonar a ese mismo destino a un ser sensible. ¿Qué otra cosa hay que pueda marcar una línea insuperable? ¿La facultad de razonar o, quizás, la facultad de hablar? [...] La pregunta no es si pueden razonar ni si pueden hablar, sino si pueden sufrir».

La obra de Osborne se suma por tanto a los intentos que, desde Stephen Clark a finales de la década de los setenta del pasado siglo, han creído oportuno escrutar el pensamiento antiguo sobre estas disquisiciones, y constituye desde luego el mejor y más importante de todos desde la aparición de *Animal Minds and Humanl Morals* de Sorabji (Cornell University Press: Ithaca, 1993); libro al que Osborne debe mucho, a pesar de que se aparte de él en algunas cuestiones interpretativas. Los filósofos fenecidos de los cuales, *nosotros*, todavía

podemos y debemos aprender no sólo es el citado pensador neoplatónico Porfirio. El valor que tiene *Sobre la abstinencia* se debe, como es sabido, a que las opiniones de su autor se refrendan y completan con las opiniones de otros que le antecedieron. Entre ellos, Osborne trata a los pitagóricos, Empédocles, Teofrasto y Hermarco de Mitilene, el que fuera amigo y discípulo de Epicuro, pero también considera otras fuentes antiguas griegas diferentes a Porfirio o a las que éste trata, principalmente: Demócrito, Protágoras, Heródoto, el *Timeo* de Platón, Aristóteles, y acaba (si seguimos este esquema cronológico, que no es el que tiene presente el libro) con el cuento de Androcles y el león de Eliano, y sus versiones ulteriores, incluidas las cristianas. El episodio fabuloso de Androcles (cap. 6) sirve de argumento para hablar de las ‘bestias mudas’ (según reza, también, el título). Como se lee en las primeras líneas de sus conclusiones: «Este es un libro acerca de lo que pensamos son los animales, sobre como les imaginamos [...] y en definitiva acerca de las actitudes humanas hacia ellos» (p. 239). En las últimas con que finaliza su libro, Osborne escribe que, unido a las exposiciones de los antiguos filósofos, es: «a través de las historias [de Androcles y el león] y la poesía [por ejemplo, de William Blake, de la cual se sirve al principio de libro, en la introducción] por lo que nosotros aprendemos a amar, a sentir [...] y a generar asimismo una aversión que hace revelarnos contra la opresión de los débiles». En esto consiste la mentada imaginación narrativa. La literatura de Jane Austin y Harriet Beecher Stowe fueron determinantes, respectivamente, para la conciencia del feminismo y del antiesclavismo, por no hablar de la influencia que ejercieron un siglo antes las obras de los *philosophes* sobre los ideales de la libertad y del igualitarismo (y me refiero particularmente a los cuentos de Voltaire o a las novelas y piezas teatrales de Diderot).

En realidad *Dumb Beasts and Dead Philosophers* resulta doblemente valioso, porque a

la escritura penetrante de su autora se une el estudio que hace, primero, del pensamiento de Hermarco, el cual suele quedar en otros trabajos inexplicablemente en el olvido y, segundo, del pensamiento aristotélico. Del pensamiento del epicúreo Hermarco podrán sacar provecho quienes se muestren interesados por las fuentes del utilitarismo (en realidad el cap. 8 al que estoy haciendo mención lleva por título: 'On Self-Defense and Utilitarian Calculations'). Por su parte, la valoración de Aristóteles (caps. 4 y 5) tiene un carácter polémico, tanto por la interpretación que se hace del *lógos* (en contra, principalmente, de Sorabji) como por la de la *phantasia* (en confrontación en este caso con las explicaciones que de la 'imaginación' hizo Myles Burnyeat). Algunas de las bestias mudas poseen 'inteligencia', teniendo en cuenta aquellos pasajes del *Corpus aristotelicum* en que se considera, por ejemplo, la *phrónesis* de ciertos

animales, aunque carezcan de *diálekto*s (lenguaje articulado) con el cual poder expresarse como hacen los humanos. Convendrá, no obstante, enfatizar que dichos pasajes son excepciones por los que no se rigen la biología ni la psicología aristotélicas, o son factura de otra mente peripatética (así sucede con los libros IX y X de la *Investigación de los animales*). Osborne trata de minimizar afirmaciones echas por Aristóteles por otro lado categóricas, entre ellas la célebre de la *Política* (I 2, 1253a 11-12) en donde se habla del *lógos* humano. ¿Ha dejado de vincularse el *lógos* con la facultad de hablar, con el pensamiento y con la capacidad para desarrollar la vida cívica y moral? Dicho *lógos* solamente lo poseen los humanos, es decir, los destinatarios de la *Política* y las *Éticas*: los ciudadanos de la *pólis*.

José Javier Benítez Prudencio

PARMÉNIDES: Poema. Fragmentos y tradición textual. Edición y traducción de Alberto Bernabé. Introducción, notas y comentarios de Jorge Pérez de Tudela. Epílogo de Néstor-Luis Cordero. Madrid, Ediciones Istmo, 2007, 285 págs.

No hay corte posible donde una continuidad reúne al ente con el ente, donde todo lo que hay queda cubierto por el velo del ser. Trama sin fisuras, todo está lleno de él pues «lo que es, es (*eón estín*). Pues hay ser, pero nada no la hay». Ignoramos si es la revelación de la diosa –sea ésta Mnemósine, Hestia, Hipsípila, Demeter o Perséfone, o la propia Noche (*Nýx*): desconocemos su nombre– fruto de la experiencia de un viaje enteramente real (o, al menos, creído como tal), de la noche a la luz o de la luz a la noche, hacia arriba (*anábasis*) o hacia abajo (*katábasis*), si lo es de una experiencia religiosa, o finalmente sí, como mero artificio literario, alegóricamente el propósito de Parménides era conducirnos al corazón de la verdad (*aletheías...etor*): al camino de lo que es (*eón estín*). Lo que sí sabemos es que lo que se inaugura con tal camino, como afirma Pierre Aubenque en sus *Études sur Parménide*,

es el acta fundacional de la metafísica occidental. El Ser (o el ente, *to eón*) será el objeto por excelencia de la metafísica. «no hay ni habrá otra cosa / fuera de lo que es» (*oudèn gàr <è> éstin è éstai / állo párex toù eóntos*) (Fr. 8 vv. 36-37): nada puede quedar fuera del ser puesto que nada hay más allá, es «ingénito e imperecedero» (*agéneton kai anólethron*), «entero, homogéneo, imperturbable y sin fin» (*oúlon mounogenes te kai atrmès edè telestón*), «uno y continuo» (*hén, synechés*). De ahí que el «Ser» no pueda estar alejado o separado de sí mismo porque, para hacerlo, habría que introducir cortes o hiatos entre los entes: no hay –de nuevo– corte posible.

El tiempo ha querido que irónicamente lo único que no quede de un texto, que habla más que ningún otro de la totalidad, sean fragmentos: pedazos de algo que fue, partes de un todo, trama cuya urdimbre ha sido rasgada por

el tiempo. Redactado en hexámetros, lo que nos queda del *Poema* de Parménides es una muestra, gravemente mutilada respecto a lo que debió ser la composición original, de unos 160 versos o parte de versos en griego jónico, seis de ellos en versión latina, que se agrupan en 19 fragmentos –o «citas» como señala Cordero en el epílogo– cuya relación con el todo del que formaron parte tiempo ha es difícil de precisar con exactitud. Pero el *Poema* de Parménides, aún siendo el más completo de los textos presocráticos que nos han llegado (y ello gracias a textos de terceros –Aristóteles, Sexto, Simplicio, Teofrasto, Platón, Plotino, Proclo– que juzgaron oportuno recogerlo e hicieron posible su materialidad), presenta sin embargo la dificultad de la recomposición. El hermeneuta – en una bella metáfora señalada en la Introducción de esta edición– puede convertirse en arqueólogo y ello porque, al igual que éste ha de reconstruir una imagen global a partir de sus restos, si bien es cierto que interpretar un texto conlleva una serie de consideraciones que hacen inviable semejante metáfora: no hay texto original con el que trabajar, de ahí que, en el caso de Parménides, es fácil comprender la dificultad de trabajar con las fuentes escritas cuya autoridad se invoca para «rescatar» los textos y a su vez reconstruir la totalidad del *Poema* a partir de tales fragmentos. Así que, si difícil es ya verter un texto de una lengua a otra, doblemente difícil es la tarea de traducción y de interpretación en este caso: se trata no sólo de transferir adecuadamente

su sentido, sino de proporcionarle un orden –lo más cercano posible al que pudo de tener el original– captando el profundo y complejo trasfondo que alberga en su interior. La nueva edición del poema presentada en versión bilingüe en la colección *Ágora* de la editorial Istmo es, seguramente, la mejor edición al castellano aparecida hasta la fecha: la mejor por la excelente labor de traducción de Alberto Bernabé; la mejor por un aparato de notas referente tanto al texto griego como al castellano de gran utilidad que con la introducción y con los comentarios a cargo de Jorge Pérez de Tudela, se hacen indispensables para abordar un texto de tanta complejidad y profundidad; la mejor, finalmente por un epílogo de Néstor-Luis Cordero que no tiene desperdicio.

Ya dijo Platón –y no es nada nuevo– que Parménides era venerable y terrible. Y hoy como señala Pérez de Tudela en la Introducción «aun disperso, aun oculto, Parménides sigue siendo aterrador». Quizá nuestra posición haya de ser la de Platón: «Me pareció que [Parménides] poseía una profundidad absolutamente llena de nobleza. Así pues, temo que no seamos capaces de comprender sus palabras y que se nos escape el pensamiento que ellas expresan» (*Teeteto*, 184a) porque no en vano –y esto bien lo sabía «nuestra» diosa– los mortales, como dijera Gadamer, nos quedamos en «el lado de acá del ser».

Ana C. Conde

Universidad Autónoma de Madrid

SERRANO DE HARO, Agustín: *La precisión del cuerpo. Análisis filosófico de la puntería*, Trotta, Madrid, 2007.

Al provocativo envite nietzscheano de cómo se filosofa a martillazos, respondía Chesterton con ironía: como se ha pensado siempre... dando en el clavo. Casi todas las grandes lenguas del planeta contienen una expresión de puntería similar a esta de «dar en el clavo» para expresar una cualidad básica

del ingenio humano que va más allá de la simple pertinencia argumental. Y es que «atinar» consiste en una singular capacidad de nuestro espíritu cuya trayectoria, al menos en filosofía, ni abarca completa ni nos garantiza nunca ninguna escuela, metodología o actitud, por radicales que sean. El buen tino en el pen-

sar sobre cualquier cosa encierra siempre un ingrediente indeterminado, un instante indefinible y etéreo –el del redoble del tambor– en el que, seleccionando el punto de partida, la finta argumental o el concepto clave, el ingenio del pensador se la juega.

Agustín Serrano de Haro nos acerca hoy a esta dimensión de la inteligencia con un ensayo riguroso y original que, por lo pronto –y no es poco decir–, nos obsequia con un castellano impecable. No es, sin embargo, el «tino» en general el tema explícito de su argumentación sino, más bien, la actitud que ejercitan y predicán con el ejemplo estas cien páginas llenas de precisión y cuidado. En efecto, la trama argumental explícita es otra mucho más humilde, tan humilde en realidad que raya en descomunal audacia. Se nos propone una meditación filosófica sobre el «lanzamiento de proyectiles». Nada de balística ni de filosofía del movimiento a lo Galileo o lo Newton, se trata de la vulgar pedrada, de la canica perdida o, sobre todo, de manera eminente y a propósito de la obra de Eugen Herringer *Zen en el arte del tiro con arco*, de 1948, del buen flechazo. ¿Otro ejercicio brillante de la tardo-post modernidad académica con que impresionar a colegas, discípulos y público en general? Mucho cuidado, porque la obra se abre y se cierra mentando precisamente a Edmundo Husserl y, lo que es más interesante todavía, porque esta coincidencia no parece ser premeditada sino fatal en el sentido más riguroso de la expresión.

Es sabido que uno de los episodios más oscuros de la biografía de Heidegger es el que se refiere a su comportamiento final con su maestro Husserl. No hablamos sólo de los detalles: el entierro, las publicaciones de homenaje, etc ..., sino, sobre todo, de una deuda general pendiente que la historia parece haber sobreseído al otorgarle a Heidegger el posiblemente bien merecido título de pensador paradigmático del siglo XX, reservando para Husserl el segundo plano de interesante innovador metodológico que aún alienta a un

grupo de irreductibles y activos *fans*. Reabrir ahora todo este expediente es tarea excesiva e inoportuna. Procedería, sin embargo, dejar constancia, en este contexto, de algunos desfallecimientos argumentales en momentos muy significativos de *El Ser y el Tiempo* que se ponen de relieve con una consideración más rigurosa y atenta de los fenómenos que allí mismo se nos quieren mostrar.

La obra de Agustín Serrano de Haro presenta así dos partes –prácticamente dos mitades– claramente diferenciadas. La primera desarrolla un brillante ejercicio de quehacer fenomenológico en unos términos, además, perfectamente asequibles al lector culto medio. Tráigase a colación una experiencia tan común y virgen como el arrojar con nuestra mano algún objeto hacia algún blanco y aclárense las interesantes implicaciones que esta vivencia esconde. Desde un punto de vista pedagógico estamos ante una excelente iniciación práctica al mundo de la fenomenología y se entiende que el autor quiera subrayar esta dimensión editorial de su trabajo. Pero el lector tiene también derecho –sabiendo, sobre todo, que está leyendo a uno de los mejores especialistas en Husserl que hay en España– a poner la lupa en una segunda parte –a fin de cuentas la resolución de la trama–, y divertirse un poco con el pequeño tirón de orejas a Heidegger que contiene. Entiéndase bien, tirón de orejas de verdad, de los que molestan, porque se realizan desde un leal reconocimiento a la magnitud de su obra, desde un hondo trato con la misma, y desde el estricto atenimiento al espíritu y la letra que el propio Heidegger propone, jugando impecablemente sus propias reglas de juego; *pues el saber buscado acerca de lo evidente resulta no sólo imprevisto sino imprevisible*. (p. 9) Y Aquí está el *quid* de la cuestión que hace que los actos de puntería encajen tan mal en la «pragmática» heideggeriana.

El punto de partida argumental lo encontramos en la afirmación, en principio sorprendente y luego consolidada, de que *sólo la mediación teórica está en condiciones de*

determinar por qué el hacer puntería es actividad esencialmente falible, sujeta a error en las pruebas más elementales. (p. 13) El punto de llegada es que la trama de acciones, hábitos y secuencias que configuran nuestra experiencia del mundo y que alumbra en ella las cosas como cosas, tal y como Heidegger la presenta al comienzo de *El ser y el tiempo*, encuentra en los actos de puntería un obstáculo de comprensión serio. Dar en un blanco no es un «martillar a distancia», la flecha no es un simple «útil a la mano» que se arroja, y la relación entre el arco y la diana no se resuelve en la del martillo y el clavo.

El análisis del acto de puntería que la obra desarrolla viene a destacar, en efecto, la importancia que tiene el hecho de que el acierto en un acto de puntería no sea aleatorio pero tampoco sea automático, sino que se da, mayormente, puestas las condiciones adecuadas en el dominio de nuestro esquema corporal –recordemos una vez más que no hablamos de balística–, pero no se da inexorablemente. El meollo del asunto sería que el esclarecimiento del acto de puntería en tales términos choca con la conclusión heideggeriana de que la objetivación de las cosas como tales cosas en un campo pragmático ya sería un segundo momento en cierto modo secundario y sobrevenido a la propia acción humana entre las cosas. El margen de gratuidad inherente a todo acierto de puntería nos estaría sugiriendo, por el contrario, que no es verdad que toda la patencia de los seres que conforman la trama de nuestra experiencia corporal del mundo esté necesariamente mediada por nuestra previa actividad de manipulación, por el «estar a la mano» del útil que coloca, emplaza y dispone todo en torno nuestro según una trama regida por la función de «cercanía».

En la trama pragmática del apuntar, el útil a la mano está en trance de ser arrojado de la mano –lo que es una verdadera simpleza– pero el útil que hace de blanco se parece, más que a nada, a una cosa ante los ojos que esté pura-

mente a la vista. No sólo está a la vista, ante los ojos, ahí delante, como si fuera una mera cosa objeto de representación sino que, como es bien patente, no puede ni debe estar de otro modo a fin de ser impactada. En este preciso caso, la condición de posibilidad de la trama funcional es, por tanto, una disparidad interna, estructural, en el modo de conformarse ambos útiles básicos y de ajustarse el uno al otro, de tal modo que la comprensión original del segundo se aproxima notoriamente a lo que Heidegger quiere concebir como construcción posterior y modificación profunda de la situación original. (p. 71)

Las implicaciones de esta observación, casi una apostilla, se diría, a juzgar por el *principio de modestia* que anima a la obra –entiéndase aquí no sólo principio ético sino dianoético, pues, en efecto, a medida que vamos leyendo nos embarga la sensación de estar ante una interesante propuesta: de la modestia como principio metodológico en la investigación filosófica–, son enormes y afectan a todos los desarrollos fundamentales del pensamiento heideggeriano. Pero es este un paso que el autor ya no quiere dar y no da. Ahí queda el aviso a navegantes: Heidegger en Messkirch o en Constanza no apedreó suficientes nidos, o, si lo hizo, no supo ver lo que se traía entre manos. También en nuestra experiencia primera con las cosas hay algo de ellas que pre-existe o, al menos, coexiste con la estructura de nuestra acción.

Centrarse, sin embargo, en la mera confrontación con Heidegger, no sería sólo dar la espalda a ese excelente ejercicio práctico de buena fenomenología que, como se ha sugerido ya, contiene la primera parte del libro, sino ocultar, también, el sentido último de una investigación cuyo valor teórico global no se agota tampoco en que la causa eidética de Husserl ponga límites al entusiasmo pragmático de Heidegger. El tema es serio de por sí, más allá de la peripecia histórica entre dos genios. Ese apabullante manantial de ideas que fue Max Scheler, «el embriagado de esencias», dedicó

bastantes páginas de su obra a estudiar un fenómeno para él central en nuestra cosmovisión moderna. Se trata del proceso cultural por el que todo nuestro mundo circundante se va convirtiendo en una función de nuestro «trabajo». Valga decir la apropiación pragmática del sentido del mundo. Al hilo de esta investigación, dedica algunas páginas de su obra *Conocimiento y trabajo* –concretamente en capítulo V: «Contribución a la filosofía de la percepción»– a denunciar lo que considera un error básico de planteamiento en el «pragmatismo de la percepción» contemporáneo. Sorprende la importancia que Scheler concede en ese punto a la necesidad de estudiar con mucho más detalle lo que allí denomina la «preexistencia» de la imagen respecto a la percepción y la prioridad de ésta como ingrediente de una «percepción a distancia». Aunque el propio Scheler no aclara mucho más, lamenta que todos estos aspectos no se hayan detallado aún rigurosamente.

Viene al caso la referencia, una posible entre muchas, para refrendar, desde terceros

enfoques, la gravedad del asunto que aquí se plantea. En *La precisión del cuerpo* encontramos una circunspección argumentativa exquisita, pero no hay ni un ápice de trivialidad. El que la «distancia» desempeña un papel crucial y todavía muy oscuro en el análisis de nuestra experiencia del mundo no es tema nuevo y puede seguirse la pista ya desde la *Dióptrica* de Descartes, pasando por el *Ensayo de una nueva teoría de la visión* de Berkeley o el interesante problema óptico-metafísico conocido en el siglo XVIII como del «ciego de Molyneaux». En la «comprensión de nuestra comprensión del mundo» el ojo y la mano mantienen una complejísima relación en modo alguno elucidada. Una relación que constituye, sin duda, uno de los cinco o seis vectores clave en el desarrollo de la teoría del conocimiento occidental. Y es en este contexto fundamental, ni más ni menos, donde la obra de Serrano de Haro debe ser saludada como un magnífico tiro.

Ignacio Quintanilla Navarro

SHIELDS, Christopher: *Aristotle*. Londres – Nueva York, Routledge, 2007, 456 pp.

Esta introducción a la filosofía de Aristóteles tiene como principal finalidad –y es su principal logro– hacerla accesible a todos aquellos que se aproximan a ella por primera vez. En realidad este es el espíritu que anima a la colección en la que aparece ('Routledge Philosophers'). Uno debería empezar considerando la necesidad de otra aproximación general a Aristóteles de entre la plétora que se han publicado durante los últimos años sobre todo en el ámbito editorial anglosajón; a ello se suman los repertorios o guías (*companions*) que concentran sus esfuerzos en alguna obra o temática concreta de las que componen el *Corpus aristotelicum*, con la misma perspectiva general. El éxito de dichas exposiciones se hace más difícil cuando deben lidiar, además, con las ya acreditadas de G.

E. R. Lloyd, J. L. Ackrill, J. Barnes o J. Lear. La escritura elegante y los razonamientos penetrantes de Christopher Shields facilitan la lectura a los menos familiarizados con la filosofía en general, y con el pensamiento de Aristóteles en particular. Sin duda, estas son dos buenas cualidades que ayudarán a que el libro no sólo conozca reediciones sino que pueda convertirse, también, en una obra de referencia.

El autor examina los ejes fundamentales del pensamiento aristotélico empezando, en el capítulo 1, por la vida del fundador del Peripato y el carácter de las obras que integran el *Corpus*; los siguientes prosiguen con análisis lúcidos sobre las ideas de naturaleza, causa, materia y forma, sustancia, actualidad y potencia, cambio, infinito, tiempo, alma, razón, per-

cepción, el principio de no contradicción y la virtud o excelencia, tomando para ello como referencia los pasajes clave del *Corpus*, pero dejando en un lugar secundario las discusiones exegéticas de los intérpretes. Resulta valioso el que Shields remita, si bien, a la bibliografía más reciente, a la vez que, además, a la más accesible (como la virtual *Stanford Encyclopedia of Philosophy*). La obra se vertebra en torno a dos ejes transversales: la teoría causal (a la cual dedica el capítulo 2) y la concepción instrumental para un conocimiento filosófico seguro (capítulo 3). En este sentido, y con buen criterio, Shields escribe: «poco podrá entenderse y poco podrá valorarse la forma que del quehacer filosófico tiene Aristóteles sin un dominio previo de estas dos materias» (p. 2). En realidad, el lector no sólo encontrará una detenida explicación de los términos técnicos más habituales, que aparecen luego contenidos en un generoso glosario, sino que éstos quedan perfectamente trabados a lo largo de las diferentes materias que se abordan. De forma muy notoria, y a diferencia de otro tipo de exposiciones, Shields trata la ‘homonimia’ de manera sistemática, como método explicativo que define al propio pensamiento aristotélico; a la homonimia le consagró una monografía (cf. *Order in Multiplicity: Homonymy in the Philosophy of Aristotle*, Oxford University Press: Oxford, 1999). A su vez, el modo de pensar de Aristóteles queda ilustrado con ejemplos penetrantes, próximos o puestos al día, lo que facilita enormemente la comprensión del mismo. Las partes dedicadas a la ontología y la epistemología deben mucho a los estudios de Terence Irwin, a quien va dedicado el libro, y constituyen una ampliación de las páginas que, para la parte correspondiente a la filosofía aristotélica, escribió para el mismo sello editorial (cf. *Classical Philosophy: A Contemporary Introduction*, Routledge, Londres– Nueva York, 2003). Por su parte, las exposiciones que hace de la ética y la política quedan un tanto cortas. Se echa de menos una distinción nítida entre entre las virtudes éticas

y las dianoéticas, tampoco queda demasiado clara la noción de la *politeía* por antonomasia (la ‘constitución mixta’ o ‘república’), diluida por las explicaciones sobre la mejor forma de régimen, la ‘realeza’ (*basileía*). Es en este penúltimo capítulo de su exposición (el último se dedica a la retórica y la poética) en donde se emplea, una vez más, la homonimia para establecer la diferencia existente entre entre los diferentes seres humanos. Como es bien sabido, y Shields se encarga de tratarlo, el ser humano pleno (*téleios*) es el varón griego, esto es, libre, que desempeña las actividades propias de la ciudadanía. Los esclavos sólo son humanos en un sentido homónimo, pues un esclavo-bárbaro es solamente un homónimo del ‘hombre’ al igual que una estatua de bronce, inerte, pero que representa a un ‘ser humano’ es homónimo del mismo (*sic*. p. 355, aunque el ejemplo solamente va referido a los órganos visuales, los ojos del esclavo, los de la estatua y los del ‘hombre’). En efecto, el libro I de la *Política* contempla una explicación instrumentalista que cosifica a los esclavos, si bien no se refiere expresamente a la homonimia más que para explicar que la *pólis* es «el todo», y el todo «es necesariamente anterior a la parte», cada ciudadano, y que, entonces, «destruido el todo no habrá [tal parte], a no ser homónimamente» (*Política* I 2, 1253^a 20ss.). Desde luego, para el uso de la homonimia no se requiere reparar en la distinción que el *Corpus* establece entre seres animados e inanimados; tampoco existe una separación tajante entre seres animados e inanimados en la *scala naturae*. Sin embargo, y a pesar de que Shields explica luego de forma acertada que los esclavos son seres vivos que comparten muchos de los rasgos o características que definen a los animales no humanos (las bestias), el empleo que de la homonimia hace en este caso es retorcido dado que solamente cabría en hipótesis, previa inferencia del mentado pasaje que en realidad incide sobre las nociones de la *pólis* y de la ciudadanía. En la introducción a sus *Essays on Plato and Aristotle*, John Ackrill

cuenta que Harold Cherniss le dijo, cuando era joven y empezaba entonces su investigación sobre el pensamiento griego, que la clave para comprender la metafísica aristotélica reside en la comprensión previa de la biología. Cherniss tenía razón, pero como puede comprenderse, no sólo en relación con la metafísica. En una obra que pretende acercar el pensamiento del Estagirita debería insistirse mucho más en la parte biológica y zoológica. Quizás por ello se hace notoria la ausencia de alguna referencia a

la obra de uno de los mejores intérpretes que se han acercado a tratarlas, Geoffrey Lloyd. Tal vez criterios editoriales han impedido el que en que una bibliografía que pretende servir de referencia al no iniciado se obvien, además, los *Aristotle* del mismo Lloyd y el de Jonathan Barnes, publicados por Cambridge University Press y Oxford University Press, respectivamente.

José Javier Benítez Prudencio