

RESEÑAS

ANDREAS-SALOMÉ, Lou, *Friedrich Nietzsche en sus obras*. Prólogo de Ernst Pfeiffer, tr. esp. Luis Fernando Moreno Claros. Barcelona: Editorial Minúscula, 2005, 327 páginas.

Si hay alguien en el entorno de la vida de Nietzsche que comprendió mejor sus ideas y sus objetivos ésta fue Lou Andreas-Salomé. El propio Nietzsche se maravillaba que fuese ella la única persona con la que había podido compartir sus propios pensamientos de una manera directa y abierta, y de que fuera la primera persona considerada por él apta para guiarla a través de su filosofía. Impresionado por su inteligencia, llegó incluso a proponerle el matrimonio. El poco tiempo que mantuvieron un contacto estrecho fue suficiente para que los juicios de esta mujer sobre la obra de Nietzsche haya que tenerlos en una cierta consideración. En esta obra, escrita en 1894, posiblemente una de las primeras que trata de enjuiciar los escritos de Nietzsche cuando todavía vivía el autor, encontramos un análisis vivo y cercano del pensamiento de Nietzsche y de su vida. Y es que lo más sobresaliente de esta pequeña obra es ver cómo el pensamiento y la vida de un autor se entremezclan de tal manera, que sus ideas serán indescifrables sin acceder a su profunda y complicada personalidad. Karl Löwith decía que en los cincuenta años siguientes a la muerte de Nietzsche no se había publicado ninguna exposición tan importante como ésta. Y la razón parece sencilla. Es un libro único por su excepcionalidad. Es la única exposición que tenemos inspirada directamente por la presencia personal y espiritual de Nietzsche, es el testimonio de alguien que estuvo más cerca de él que ningún otro, «un cerebro hermano» que supo penetrar hasta los abismos de su filosofía. Este libro, una vez más, demuestra que Lou era lo que Nietzsche había descubierto en ella, un auténtico «espíritu libre».

La obra está precedida de un prólogo de Ernst Pfeiffer, y una introducción del propio traductor, Luis F Moreno Claros. Consta de tres apartados: el primero que trata de la naturaleza de Nietzsche; un segundo apartado que habla de sus transformaciones; y un tercer apartado sobre «el sistema de Nietzsche». La estructura de la obra está pensada según el criterio de que los sistemas filosóficos se reducen a los actos personales de sus creadores. Lo primero, por tanto, interpretar al pensador a través del hombre. En nadie mejor que en Nietzsche coincidían ambos, de tal manera que para Lou «él únicamente se describía a sí mismo» en su filosofía. El segundo apartado trata de las «transformaciones de Nietzsche». Entre ellas cita: la ruptura con la fe cristiana; el tránsito del filólogo al filósofo; su transformación después de la ruptura con Wagner y Schopenhauer; la noche oscura en la que se sume después de su abandono de la universidad, etc. Lou va repasando cada una de sus obras, las vinculaciones entre su pensamiento y su vida, hasta la *Gaya ciencia*. El tercer apartado lo identifica con el *incipit tragoedia*. Trata de la última filosofía de Nietzsche, la «*monstruosa apoteosis de sí mismo*». La figura de Zaratustra, como una transfiguración del propio Nietzsche, representa el sueño nietzscheano del nacimiento de lo sobrehumano a partir de lo humano. Para Lou, Zaratustra es el «otro yo» de Nietzsche, en el que él mismo se contempla. Aquí las ideas filosóficas quedan a un lado y aparece de una manera descomunal la psicología del propio Nietzsche, cuando ya en sus últimas obras, él mismo, según Lou Salomé, sabía que se acercaba su ocaso y, sin embargo, «se despidió con la sonrisa en los labios –coronado de rosas – disculpando a la vida, justificándola, transfigurándola». No es extraño, por eso, que la

interpretación de la obra de Nietzsche desde la cercanía vislumbre aspectos que la distancia y el tiempo veló, para dejar sólo paso a sus pensamientos. En este sentido, el libro de Lou viene a rescatar esa otra forma de interpretar a Nietzsche en la que vida y pensamiento constituyen un todo indisoluble.

Luis E. de Santiago Guervós

ANTXUSTEGI IGARTUA, Esteban (ed.), *Ética y Política: III Seminario Ernest Lluch*. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2004.

Este interesante trabajo colectivo está dedicado al reencuentro del diálogo entre ética y política. Los temas aquí tratados no sólo suponen otra manera de ver la ética, sino también otra forma de tratar con la política. Los capítulos que lo componen, si bien corresponden a diferentes hilos temáticos, tienen en común el tema de la ciudadanía en los diversos modelos de comunidad política, haciendo hincapié en los modos de ejercer la libertad.

Esteban Antxustegi, en «Comunidad política y ciudadanía», establece las diferencias entre los modelos liberal, comunitarista y republicano de la ciudadanía y la necesidad de compatibilizar los elementos éticos normativos que los caracterizan con la democracia contemporánea. Victoria Camps, en «La democracia y la construcción de la libertad», plantea la importancia de establecer una ética de la responsabilidad cívica, caracterizada no sólo por el acceso a los derechos, sino por el ejercicio de los deberes ciudadanos. En «La estructura social de la libertad republicana», plantea Salvador Giner cómo la estructura social, política y económica de la democracia actual dificultan la realización de una *politeia* republicana.

Por otra parte, en «Instituciones liberales y naturaleza humana», Félix Ovejero desconfía de la creencia que «marca» como puramente egoísta al individuo liberal y deja abierta la posibilidad de explayar desde el *homo æconomicus* el ejercicio de la libertad privada en términos de democracia participativa. José María Rosales, en «Por una integración cívica de los inmigrantes», advierte la necesidad de una revisión de las políticas de inmigración e integración y el acceso al estatuto de ciudadanía en la Unión Europea. Frente a esquemas de integración multiculturales, señala la oportunidad de defender la inclusión cívica de los inmigrantes. En el último capítulo, «Constitución política, economía y derecho a la vida: para un diálogo América Latina-Europa», Javier M. Iguñiz Echeverría deja asentada como condición necesaria para la superación de la pobreza y la apertura hacia el Estado de bienestar en los países de América latina y el Caribe, la promoción y consolidación del Estado de derecho.

De estos trabajos que plantean como necesario el diálogo permanente entre ética y política, no sólo cabrá esperar posibles respuestas sino, con certeza, nuevos interrogantes.

Maribel Yerena

BANÚS, E. Y LLANO, A. (eds.), *Presente y futuro del liberalismo. Present and future of liberalism*. Pamplona: Eunsa, 2004, 555 páginas.

Este importante volumen recoge 24 trabajos presentados a un Congreso reciente del mismo título. Su doble título español/inglés obedece, sin duda, a que un tercio de los trabajos se publican en inglés, además de otros dos trabajos en alemán e italiano, respectivamente. Ello puede parecer extraño al principio, dado que no es habitual entre nosotros, y de cara al gran público lector; pero seguramente se irá extendiendo en el futuro. De todos modos, los editores no dan ninguna explicación al respecto, por lo que tal vez se trate simplemente de carencias de traducción, aunque resulte harto extraño.

En una recopilación tan amplia es lógico que se incluyan trabajos de desigual valor, aunque es justo apreciar que la mayor parte tienen un nivel aceptable y, en algún caso, sobresaliente. Cabe decir que la actitud más frecuente de fondo es la confrontación entre el liberalismo político de Rawls y

la crítica comunitarista. En este sentido llaman la atención las posturas contrapuestas de Andrés Ollero, a favor de Rawls, y de María Elósegui, visceralmente en contra, y que, además, presenta una propuesta de «republicanismo intercultural» como quien descubre el Mediterráneo. En algún caso, como en el de J. de Garay, las citas de los autores liberales resultan muy heterogéneas. Pero la mayoría de los trabajos, incluyendo algunos en inglés, tienen un rango académico muy digno. Su carácter interdisciplinar puede ser un valor añadido, puesto que colaboran juristas, filósofos, historiadores, filólogos, sociólogos, teólogos y politólogos, aunque también resulta algo confuso. Su tesis más frecuente es que el liberalismo democrático y económico tiene ante sí un esplendoroso futuro mientras siga fiel a sus raíces, pero tampoco faltan las propuestas favorables a un comunitarismo moderado.

José Rubio Carracedo

BROTTON, J.: *El bazar del Renacimiento. Sobre la influencia de Oriente en la cultura occidental*. Barcelona: Paidós, 2003, 215 páginas.

Se trata de un libro de indudable interés tanto por la importante síntesis que presenta como por su tesis innovadora: el Renacimiento no se produjo tanto por la recuperación del legado grecorromano, que ocupó más bien un papel secundario, como por el intercambio de mercancías y de ideas con el Oriente, especialmente el cercano. Tesis que probablemente resulta tan unilateral como la que refuta, ya que todo parece indicar que concurrieron ambos factores, que no son lógica ni históricamente incompatibles. Lo cierto es que de aquella compleja dialéctica surgió el «Re-nacimiento», que incluía por contraste la conciencia de Europa a partir de sus raíces clásicas. Si en el siglo XV los influjos orientales fueron predominantes (Egipto, Persia y el imperio otomano, en especial), a partir del siglo XVI se invirtió el signo de las influencias y Europa inició su colonización del resto del mundo.

Por lo demás, el libro contiene una gran riqueza de datos y sugerencias, con una impresionante capacidad de sugerencias a través del arte. Mercancías lujosas y exóticas abrían paso a las ideas y a los conocimientos científicos, a la vez que las controversias religiosas y políticas no eran impedimento para los contactos y las alianzas multilaterales. Una selección de láminas en color y numerosas ilustraciones completan el libro, cuya amenidad corre pareja con la riqueza de conocimientos que aporta.

José Rubio Carracedo

CATALÁN, Miguel, *El prestigio de la lejanía. Ilusión, autoengaño y utopía*. Barcelona: Ronsel, 2004, 368 páginas.

He aquí una obra valiosa por lo que contiene y asegura en sus páginas, pero también por lo que promete y anuncia en otras futuras. Miguel Catalán acomete en este libro la primera parte de un ambicioso proyecto intelectual, al que denomina Seudología, dedicado a examinar desde las más diversas perspectivas –psicológicas, éticas, políticas, literarias, etcétera– el fenómeno del engaño y la mentira en la acción humana. Un asunto que ya fue tratado por el autor en anteriores trabajos, como, por ejemplo, su *Diccionario de falsas creencias* (2002), y que ahora asume una vocación y una estructura definitivamente sistemáticas, de largo trazado.

Los proyectos personales y colectivos no siempre se conforman (y confirman) con los resultados obtenidos en la práctica, de manera que los individuos sucumben con facilidad a la frustración, al autoengaño y al resentimiento. A la vista de los desperfectos y la exhibición de daños registrados, que contrastan con el horizonte luminoso de las expectativas, es reacción común el acogerse a programas reparadores. Estos planes pueden ser de orden individual –procurarse la consolación y el equilibrio personal para seguir viviendo o ir tirando– o colectivo –transformaciones sociales alumbradas por la vacilante luz de la utopía–, si bien en todos los casos se descubren tras ellos

motivaciones tan ilusionantes como ilusorias que pueden llevar a los hombres demasiado lejos. El huir del presente y de la realidad se soporta mejor cuando se reviste de un halo de prestigio, como el que proporciona el recurso al espíritu de la aventura, el impulso a la idealización y el gusto por la experimentación, lo que, a menudo, no deja de ser una recreación en la falsificación, una reiteración de la doblez. Es necesario, pues, adentrarse en la fenomenología del engaño para descubrir, entre otras cosas, cómo para muchos las «desgracias irreversibles» se tornan estrategias compensatorias de consecuencias no siempre felices ni exitosas.

Fernando Rodríguez Genovés

CONILL, J. y GOZÁLVEZ, V. (coords.), *Ética de los medios. Una apuesta por la ciudadanía audiovisual*. Barcelona: Gedisa, 2004, 251 páginas.

Vivimos en un entorno dominado por los medios de comunicación. ¿Es posible preservar y cultivar una esfera de autonomía en tal ámbito que no sea más que una apariencia? ¿Es posible ejercer una ciudadanía activa real en el espacio dominado por los medios audiovisuales, en los que la retórica y la fuerza de las imágenes amenazan con imponernos una tiranía mediática? Sin duda, es posible, pero mucho más difícil de lo que generalmente se estima. Y esta posibilidad de autonomía sólo podrá hacerse real a fuerza de educación cívica, de reflexión crítica y de ciudadanía rebelde, que pide incesantemente rendiciones de cuentas al poder gubernativo, a los partidos, a las grandes corporaciones y a los poderosos grupos empresariales mediáticos.

Tal es el mensaje principal que ofrece este valioso libro, en el que colaboran conocidos y prestigiosos especialistas en la materia, a partir de un cierto sustrato ideológico común. Así Adela Cortina se ocupa de la «ciudadanía activa en una sociedad mediática». Victoria Camps, por su parte, colabora con sendos capítulos sobre «opinión pública, libertad de expresión y derecho a la información» y sobre las «instituciones, agencias y mecanismos de supervisión mediática». Jesús Conill presenta un estudio de la «economía ética de los medios de comunicación». El otro coeditor, V. Gozávez aporta dos estudios propios y otro en colaboración. Los dos capítulos versan sobre «La objetividad y la imparcialidad» de los relatos del mundo, y un brillante «análisis ético-comparativo de los medios»; el capítulo en colaboración con J. F. Lozano trata sobre la «autonomía profesional y los códigos deontológicos». Este último autor presenta otro estudio sobre «globalización ética y medios de comunicación». Por último, D. Gracia Marzá aporta un capítulo sobre la «ética de la publicidad».

Se trata, pues, casi de un estudio sistemático en el que se abordan con cierta profundidad reflexiones e informaciones sobre las cuestiones y los conceptos centrales de la ética de los medios. Por lo que no dudamos en recomendarlo calurosamente a los lectores.

José Rubio Carracedo

JESÚS M. DÍAZ ÁLVAREZ, *Husserl y la historia. Hacia la función práctica de la fenomenología*. Madrid: UNED Ediciones, 2003, 364 páginas.

El presente libro tiene su origen en la tesis doctoral que Jesús M. Díaz, profesor de la UNED, presentó en su facultad de Filosofía. Con ella pretendía acabar con el tópico ampliamente extendido de que la fenomenología nunca se ha ocupado de la historia y, por extensión, que se trata de una filosofía eminentemente especulativa, teórica, que nada tiene que decir en el ámbito práctico (ya sea moral o político).

Como el mismo Jesús M. Díaz narra, un respetado académico le dijo una vez «no está mal que te ocupes de Husserl si tienes interés en la teoría del conocimiento, pero como filósofo de la historia del que además quieres sacar consecuencias desde el punto de vista ético-político es mejor que te olvides. Eso sería tanto como querer sacar agua de una roca. Husserl está en la historia de la filosofía por y para otros menesteres». Pues no se olvidó, y damos gracias ya que parece que el

tiempo le ha quitado la razón a aquel académico y se la ha entregado a nuestro profesor, quien demuestra con este libro como Husserl se ocupó y preocupó de la historia no sólo en los últimos años de su vida (el de *La crisis de las ciencias europeas* de 1936) como vienen sosteniendo los defensores de este prejuicio de ahistoricidad contra la fenomenología, sino que lo hizo desde fecha tan temprana como 1905 (año en que «descubrió» la reducción fenomenológica y en que, un decisivo encuentro con Dilthey en Berlín, le habría puesto en la senda de la preocupación por la historia). Y es que la propia subjetividad, cuyo análisis es la tarea fundamental de la fenomenología, tiene un carácter intrínsecamente histórico como nos enseña esta obra, a la que no debemos temer como un ejercicio de erudición por lo dicho en líneas más arriba, sino que posee un enorme poder propedéutico que la hace muy adecuada y asequible para aquellos que, como el que esto escribe, no están familiarizados con la fenomenología.

La estructura del libro presenta dos partes bien diferenciadas. En la primera de ellas se examina el por qué de ese inveterado cliché que presenta a la fenomenología como una filosofía incapaz de hacerse cargo de la historia, aduciéndose dos causas básicas del mismo. Por parte de los intérpretes ha habido una concepción errónea de la fenomenología como *Wesenslehre*, como una doctrina de la aprehensión intuitiva de esencias inmutables que no deja hueco en ella para la fluyente mutabilidad de la historia, pero lo cierto es que, aunque el mismo Husserl definiese la fenomenología como *Wesenslehre*, para él dichas esencias no son algo estático, platónico, que reifique la vida, sino que lo que pretendía era distinguir éstas de los hechos y así establecer las dos grandes regiones del ser, a saber, la de la naturaleza y la del espíritu, cada una con sus ciencias propias. La otra causa consiste, por parte de Husserl, en la temprana vinculación que estableció entre el cartesianismo y su fenomenología (*Die Idee der Phänomenologie* de 1907) la cual era entendida al modo de una ciencia absolutamente fundada, que parte desde una evidencia absoluta e indubitable que no hace referencia al mundo, a la realidad trascendente al sujeto, sino sólo al *cogito* que filosofa. Tras realizar esta *epojé* o puesta entre paréntesis del mundo, en cuya existencia ya no se cree ingenuamente, nos quedan las vivencias puras que son percibidas de modo inmanente, es decir, la percepción y lo percibido forman de modo esencial una unidad inmediata, una única y concreta *cogitatio* (mientras que en la percepción de la «realidad» el objeto nunca se nos da como esencialmente encerrado en el propio acto perceptivo, hay que presuponer su existencia)¹. Husserl va a afirmar muy cartesianamente como primario, como ámbito donde tiene lugar el verdadero conocimiento filosófico absoluto e indubitable, esta esfera de conciencia o residuo fenomenológico creado por la *epojé* del mundo real (la cual además permanecería intacta aunque éste último no existiese -hipótesis de la aniquilación del mundo-). Esta vía de acceso a la fenomenología trascendental nos deja así dos ámbitos de ser totalmente diferenciados, conciencia y mundo, que son completamente independientes, si bien la primera nunca pierde de vista el espectáculo y riqueza del segundo pero para reincorporarlo descargado del prejuicio de realidad que impide dotar a la filosofía de la fundamentación segura que anhela desde sus orígenes griegos. Sin embargo este camino cartesiano hacia la fenomenología también nos lega el problema de la intersubjetividad y el solipsismo trascendental, hecho del que Husserl fue consciente y tuvo en cuenta ya desde 1910 (*Los problemas fundamentales de la fenomenología*)² y que le llevaría,

1 En palabras del propio Husserl: «Toda percepción inmanente garantiza necesariamente la existencia de su objeto. Cuando la reflexión se dirige a mi vivencia y la aprehende, aprehendo algo que es ello mismo un absoluto y cuyo estar ahí no es, por principio, negable [...] sería un contrasentido tener por posible que una vivencia así dada en verdad no existiese [...]. Por el contrario, es inherente [...] a la esencia del mundo de las cosas [...] que toda experiencia [...] deje abierta la posibilidad de que lo dado [...] no exista». E. HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1985, pp.104-106.

2 «Si se pone fuera de cuestión el ser del mundo y se omite cualquier juicio absoluto sobre *el* mundo, entonces se da como resultado para dicho *se (man)*, para mí, el yo que pienso, mi yo puro y mi yo puro cogito, mi corriente de vivencias [...] Sólo que no puedo todavía decir que ese conocimiento esencial respecto a un yo en general, incluya ya en sí la fundamentación de la posibilidad de una pluralidad de yoes [...] eso es un problema [...] si he desconectado el mundo ya no sé nada de que existan muchos hombres y, con ello, muchos yoes puros». E. HUSSERL, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, pp. 203 y 204.

andando el tiempo, a un modo diferente de entender su ciencia, a abandonar el camino cartesiano hacia la misma como nos explica Jesús M. Díaz. ¿En qué consistió la solución del filósofo moravo? Ya adelantábamos más arriba que para él la percepción fenomenológica, a diferencia de la natural es absolutamente donante, no parcial, agotada completamente. ¿Cómo es posible entonces que la fenomenología no sea una ciencia cartesiana de validez absoluta? La respuesta será que, incluso en la actitud fenomenológica, hay modos de donación que no son indudables: Husserl las llamará «representificaciones» (*Vergegenwärtigungen*) y entre ellas menciona el recuerdo, la empatía y la expectativa. Y es éste, pienso yo, el punto arquimédico sobre el que se va a apoyar la tesis de nuestro profesor para, ya en la segunda parte de este libro, emprender con éxito lo que constituye propiamente la vindicación de la capacidad de la fenomenología para hacerse cargo de la historia así como de su carácter práctico. Las representificaciones, al incorporar la dimensión temporal y la capacidad de percepción del otro, introducen cierta trascendencia en la actitud fenomenológica, remiten a otra conciencia que la actual (ya sea pretérita o ajena) que ejecuta dicho representificar. Debemos entonces hacer una doble reducción, la mía y la de la conciencia ajena inserta en la representificación, pues si no las vivencias de esta última entrarían en la tesis de la actitud natural. Esta doble reducción nos permite trascender la conciencia propia actual y darnos la «corriente infinitamente unitaria de la vida de conciencia», extender la experiencia fenomenológica a la totalidad de la conciencia. Se trata ahora de una reducción como reconducción de la realidad a la serie de plexos y experiencias motivadas que hacen de ella lo que es y no ya la mera reducción cartesiana como *epojé* o neutralización. El camino cartesiano nos impedía hacernos cargo de las representificaciones, las cuales permiten salir de la conciencia actual y comprender la subjetividad trascendental como esencialmente temporal así como dar cabida a la intersubjetividad. Temporalidad e intersubjetividad, factores ambos imprescindibles para poder hablar de historia, no quedaban incorporados en la vía cartesiana de acceso a la fenomenología y así era ésta calificada como una disciplina ahistórica.

La segunda parte del libro comienza con la esencial discriminación entre las dos grandes regiones ontológicas, la naturaleza y el espíritu, cada una con su «objeto» peculiar y su particular forma de ser aprehendido. Para la primera, el ámbito de las cosas materiales cuyo modo de dación consiste en tener una duración en el tiempo, ocupar un espacio y estar sometidas a la causalidad, la actitud natural que presupone la tesis de existencia puede ser adecuada. Pero en la segunda, en el mundo no ya de la *Natur* sino del *Geist*, la descripción naturalista es insuficiente y no puede dar cuenta del mundo propiamente humano. El yo personal no queda agotado o descrito con sólo enumerar las relaciones causales a que está sometido (es vital entender que toda alma está necesariamente encarnada en un cuerpo y por ello sujeta también, en este aspecto, a las determinaciones del mundo natural) sino que será necesario dar cuenta de ese otro tipo de dependencias que el ser humano mantiene con las cosas, con otros seres humanos y con lo que Husserl llamaría «personalidades de orden superior» (comunidad, instituciones, Estado...). El mundo del espíritu es el mundo del sentido, el mundo de la cultura y de la vida cotidiana. Yo y los otros yoes somos ciertamente cosas materiales, o mejor, realidades psicofísicas, pero en tanto que creadores de todo ese mundo o universo de sentido el carácter psicofísico carece de relevancia (sería como el color de un cuerpo para entender un problema de mecánica). Los hombres que habitan ese mundo significativo son primariamente personas y, sólo después, de manera secundaria y derivada, realidades naturales. Para poder aprehender este ámbito es adecuada la actitud personalista (que tiene en cuenta el yo), no la naturalista. Ahora incluso los objetos que percibimos han dejado de ser primariamente cosas materiales y son creaciones humanas que tienen sentido para nosotros (no podré comprender lo que una cuchara es si analizo su composición química, etc. y no atiendo a que es un útil que forma parte de una manera de concebir la forma de alimentarse, etc.). Todo en el mundo personal tiene un referente humano, no es nunca entendible al margen del sujeto para el cual tiene sentido. El mundo del espíritu no es nunca un mundo en sí, sino un mundo para mí. Muy al contrario, el mundo natural es un mundo en sí, al margen del sujeto, en el que no hay intencionalidad, del que ha sido eliminada la correlación sujeto-objeto, aquí el hombre es un objeto físico más que está sometido a la ley de este mundo; la causalidad. Pero las relaciones que los hombres tejen en el mundo personal son bien distintas y están presididas por la motivación, auténtica ley del mundo del espíritu.

Es un acierto de Jesús M. Díaz resaltar la importancia de la anterior distinción entre el mundo natural y el mundo espiritual para captar el componente histórico que late en la fenomenología:

las relaciones causales que regían en el primero de ellos son mecánicas y repetitivas, es decir, ante unas idénticas circunstancias acaecerá siempre lo mismo con absoluta necesidad, pero las relaciones que la persona mantiene con las cosas, con otras personas y con aquellas personalidades de orden superior, nunca están presididas por la necesidad, sino por la motivación que dará lugar a una acción nunca necesaria. La persona nunca actúa por causas mecánicas y ciegas que predeterminen su acción, los seres humanos (al contrario que una cuchara) son libres y, por ello, históricos³. Así pues, el mundo del espíritu tiene como característica esencial el encontrarse en continuo devenir (*im werden*). El pasado sedimentado que cada persona guarda en lo que es el transcurso de su biografía ofrece diferentes motivaciones que le llevan a un obrar que no es siempre igual, mecánico, ya que se asienta en última instancia en la irreductible libertad del yo personal. La historia de nuestro mundo aparece entonces como una complejísima trama fruto de innumerables acciones humanas para cuya comprensión son inútiles los procedimientos de las ciencias naturales.

El corolario necesario de toda esta concepción es la supremacía ontológica de la actitud personalista sobre la naturalista. La primera es la que preside nuestra vida cotidiana en ese mundo de significados compartidos fruto de la socialización y en ella nos encontramos de modo inmediato y primario, por eso Husserl la califica como nuestra actitud natural ante el mundo; cualquier otra actitud sería abstracta o artificial por ser sólo alcanzable mediante una operación intelectual que nos haga trascender esa actitud primaria. Así es, la actitud naturalista que se define por el sacrificio del yo partirá siempre de la actitud personalista y tendrá un carácter derivado, pues tiene necesidad de efectuar la operación que suprime la persona para poder describir el mundo como naturaleza. Esta última es la actitud que ha intentado absolutizarse durante la Modernidad, imponerse como la única descripción correcta del mundo, mas si eliminamos el yo desaparece con él la propia naturaleza, la cual sólo puede recibir su sentido de aquel. «El autoolvido del yo» llamó Husserl a esta paradójica situación.

Se viene diciendo aquí que las ciencias naturales son estériles para entender la historia y es un mérito de Jesús M. Díaz traer a primer plano un texto aparentemente menor de Husserl, *El origen de la geometría* de 1936, en el que esta disciplina tiene un carácter paradigmático para mostrarnos el concepto husserliano de historia, que poco, o nada, tiene que ver con lo que comúnmente practican los historiadores: «*nuestro interés se centra en la pregunta retrospectiva (Rückfrage) por el sentido más originario con el que la geometría en su día nació [...] preguntamos por el sentido con el que la geometría apareció por primera vez en la historia [...] y luego ha permanecido presente como tradición [...] aunque nada sepamos de sus primeros creadores*»⁴. Nuestro mundo de la vida es un precipitado de tradiciones fundadas originariamente y que posteriormente se sedimentaron hasta llegar a nosotros. Debemos explicar cómo aquella fundación (*Urstiftung*) nacida en la mente del primer inventor (el primer geómetra) trasciende su propia mente y se vuelve intersubjetiva, es decir, el paso de la esfera intrasubjetiva a la objetividad ideal. Esos productos ideales necesitan ineludiblemente expresarse, encarnarse, lingüísticamente para abandonar la prisión que es la mente de quien por primera vez los concibió. De este modo, gracias a y por medio del lenguaje se puede reactivar y rehacer la evidencia originaria de una idealidad (como

3 «... dass materielle Dinge ausschliesslich von aussen her bedingt sind und nicht bedingt sind durch ihre eigene Vergangenheit; sie sind geschichtslose Realitäten» (...que las cosas materiales están condicionadas exclusivamente desde fuera y no por su propio pasado, son realidades sin historia). E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Den Haag: Kluwer, 1952 (Husserliana IV), p. 137. Es decir, habría una permanente identidad de la cosa material consigo misma, incluso a través de los cambios. En cambio, el alma es distinta, tiene historia, no es una pura exterioridad que reaccione de manera mecánico – causal y las circunstancias externas, incluso repitiéndose, producirán efectos distintos cada vez sobre ella que no permanece idéntica. El alma vendría definida por su interioridad, por su vida interior, frente a la pura exterioridad de la cosa material.

4 «Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentionalhistorisches Problem», en E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Den Haag: Kluwer, 1976 (Husserliana VI), p. 366.

la geometría). Averiguar el sentido último de una tradición consiste en ver cómo sus conceptos sustanciales se han formado a partir del mundo de la vida (cómo los conceptos de punto, línea, plano, etc. brotaron en la mente del primer geómetra a partir de sus intuiciones mundano-vitales, pues el geómetra, al igual que el resto de los hombres, vive primariamente, en tanto que hombre, en ese mundo cultural). Y en íntima conexión con ello se haya la crítica que Husserl hace a la Modernidad y las ciencias practicadas en ella, sumidas en una crisis por haber perdido su sentido más profundo, el que las vinculaba al mundo de la vida del cual brotaron. La evidencia lógico-deductiva opera con los conceptos ya constituídos y desvinculados del mundo de la vida olvidando que fue de allí de donde tomaron su sentido (échese una ojeada a los manuales de geometría y se verá cómo se enseña allí a operar con conceptos y proposiciones ya totalmente delimitados, fijados, pero nada encontraremos acerca de la construcción de los mismos a partir de ese mundo de la vida). Las ciencias han perdido toda significatividad humana y, cuando de solucionar problemas de tal índole se trate, nada podrán aportarnos. Así, el modo de practicar la historia no es el de la historia filológica o positivista (de hechos) al uso, incompetentes para captar el sentido originario, sino más bien la historia «interna» que aquí se ha descrito. Y estos tres elementos clave del a priori histórico (fundación originaria de sentido, sedimentación y reactivación) existen porque la propia estructura de la subjetividad así lo permite, es decir, porque la subjetividad es, por definición, también histórica, tiene su historicidad interna. Ese marco apriórico, universal y transcultural, es el que nos permite pensar en, es la condición de posibilidad de, las abigarradas variaciones fácticas que se nos narran en la historia de hechos y entre los cuales Europa (que no es aquí un lugar geográfico sino un modo espiritual de ser) no es un accidente más entre otros posibles con el mismo grado de legitimidad. Lo que ocurrió en Grecia hace 2.500 años fue el nacimiento de una nueva forma de ver el mundo, de la idealidad que ha sido la única capaz de trascender la mera facticidad, hacer crítica de sí misma y alumbrar cosas tales como este a priori de la historia. Por eso Europa es el *telos* de la humanidad, la esencia del ser humano.

Concluyo afirmando que este libro cumple plenamente las expectativas con que nació, demostrar que la historia y la fenomenología no son como agua y aceite. La tesis de la íntima relación entre ambas y que en su día fue doctoral se ha convertido en este estupendo libro, que además cuenta con prólogo del mencionado Javier San Martín y epílogo de otro Javier, Muguerza, deshaciendo así no sólo aquel prejuicio sino también el refrán: lo que bien empieza, bien sigue y bien acaba.

Ignacio Castillo Franco

DÍAZ-URMENETA, J. B., *La tercera dimensión del espejo. Ensayo sobre la mirada renacentista*. Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 2004. 396 pp. (Traducción de los apéndices de Pedro A. Jiménez Manzorro. Prólogo de Diego Romero de Solís).

Excelente libro este que nos presenta el profesor de Estética y Teoría de las artes de la Universidad de Sevilla Juan Bosco Díaz-Urmeneta. Paso a paso, libre de prisas y efectismos, el autor entreteje un amplísimo material de motivos y argumentos traídos desde las fuentes mismas de la tradición para hacernos entender con cuidado y rigor poco comunes de qué manera, siendo así como se inicia el relato de la modernidad antropocéntrica, la mirada del habitante humano no sólo ya mira al mundo haciendo de éste reflejo de lo divino, sino que, además y con radical novedad prometeica, lo ve, lo observa en sus superficies, lo comprende versátil y dispuesto a su intervención transformadora. El trabajo de Díaz-Urmeneta recorre a través de episodios temáticos y planos diferentes el acontecimiento de un suceso originario de la cultura moderna europea: la traslación desde una mirada «medieval» constituida por lo trascendente unificante hacia una mirada capaz de detenerse en la inmanencia de las imágenes, de variedad dispersa y *sensualidad* inalienable; una mirada ésta, la «renacentista», esforzada por pensar el mundo en sus imágenes sin incurrir en las viejas lógicas de abstracción, esto es, sin caer en la tentación de traicionar el ancho mar de lo que el ojo ve para ganar así la ilusión conceptual de que pudiera ser justamente comprendido eludiendo la complejidad de las apariencias.

Leyendo este valioso libro del profesor Díaz-Urmeneta se comprende cómo la cultura del renacimiento pasa por la advertencia, creciente para aquellos hombres, de que estar en el mundo debe entenderse como un ponerse frente al mundo sin salirse de él, sin aludir a instancias externas sólo capaces de explicar consiguiendo hacer de las imágenes anécdotas a trascender y, en fin, a volver invisibles. La mirada renacentista mira y ve el mundo *de cerca*, cara a cara, en un *pietà* de destinos compartidos, pero, a la vez, originándose entonces el drama del conocimiento moderno, se incorpora a la inteligencia y la sensibilidad de estos siglos de transición la conciencia –hasta terrorífica– de que el mundo irá dejando de alumbrarse y aunarse desde fuera, desde «arriba»; que, más bien, no hay más mundo que el que nosotros mismos –antropo-céntricos– sepamos significarnos, alcancemos vacilantes a dotar de algún sentido que nos conjure de la radical incompreensión en la que se asienta la pluralidad inmanente de todas las imágenes miradas una a una. Siglos, los aquí recorridos, de explicaciones del mundo a escala cada vez más humana, y, por tanto, cada vez más regidas por la atención a la pluralidad de lo que el ojo acoge y da a comprender. Y, sobre todo, explicaciones cuyo vigor arranca de la convicción –fundamental– por la cual las imágenes son, contra las ontologías del pasado, máximamente reales. La ideología de mundo traída por los renacentistas otorga estatuto legítimo de realidad a las imágenes, o sea, nada menos que a las apariencias. Como consecuencia de esto, no es difícil entender que un mundo así, susceptible de ser «real» a nuestros ojos, susceptible de ser «explicado» por nosotros mismos yendo a él y sin de él salirnos, es igualmente susceptible de transformación y, por tanto y para serlo, un mundo versátil, moviente y contingente, capaz de obedecer a la aplicación sobre él de nuestro ingenio tecnológico.

Esto es lo que creo que nos cuenta Juan Bosco Díaz-Urmeneta en este libro, el cual se dispone en la forma de poder afrontar tres cuestiones correlativas y centrales: la irreductibilidad de la mirada renacentista respecto de los órdenes del concepto (capítulo 2); la instauración de la «superficialidad» como dominio de saber propio de esta mirada naciente y generadora de nobles apariencias (capítulo 3); y, siguiendo lo sugerido desde estas dos cuestiones, un tercer momento dedicado a la hermenéutica como técnica privilegiada por aquellos hombres para los cuales el mundo debía ser observado y pensado internamente, interpretado, y así conducido a hacerse entender y gobernar (capítulo 4).

Tras la lectura de estas densas páginas se cae en la cuenta de que el suceso consistente en que la mirada se instituya entre los siglos XIV y XVI como instrumento apreciable de acceso al conocimiento y habitabilidad del mundo no es discernible de su reverso –desde el cual nacerán mil demonios y fantasías saturnianas–, el que nos enseña que todo acceso de descubrimiento *es* acceso de invención: que llegar a lo que hay, rigiendo en este proceso la mirada ahora ennoblecida y acreditada como útil desde el punto de vista cognoscitivo, está próximo a «imaginarse» lo que hay. Que no hay realidad si no es imaginada –y hasta imaginaria. Que el renacimiento es ya el primer parto de la «imaginación creadora», clave del Occidente moderno.

Quiero dirigir a este espléndido volumen del profesor Díaz-Urmeneta mi agradecimiento. Porque se cumple en mí en su lectura lo mejor que puede pasar, y es que me sirve para comprender mucho mejor qué hemos sido desde aquellos siglos; que me sirve para pulir las preguntas que me ocupan en mi trabajo personal, que me ha despertado pistas de abordaje relativas a una categoría que, como un guiño, quisiera lanzar al autor de este ensayo: la de *lo sugerente* (ella misma tan ensayística). Creo que es de ella, de cómo el mundo se vuelve sugerente en sus imágenes, y de cómo éstas sugieren mundo(s), asunto éste tan gozosamente manierista, de lo que, página a página, nos ilustra Díaz-Urmeneta a través de preguntas diferentes y planos diversos.

El libro se cierra con unos Apéndices, en versión de Pedro A. Jiménez Manzorro: dos traducciones de Marsilio Ficino (*Orphica comparatio Solis ad Deum* y *Quid sit lumen*) y una de Giordano Bruno, su *Oratio valedictoria*. Merece destacarse también la bibliografía que se reúne al final. Un simple detalle formal me ha incomodado: creo que las notas hubieran debido estar a pie de página y no de capítulo. No debe pasar desapercibido este libro, tan importante para los estudios de Estética, tan importante, digo, que ni siquiera ha aparecido esta palabreja baumgartiana en las líneas que preceden a ésta. Y eso es bueno, muy bueno, para el libro y para la Estética.

Luis Puellas Romero

ESCAMILLA CASTILLO, M., (ed.): *John Stuart Mill y las fronteras del liberalismo*. Granada: Universidad de Granada, 2004, 284 páginas.

J. S. Mill sigue muy vivo tanto en sus pensamientos morales como en los económicos y políticos. Prueba de ello es este libro coordinado por Manuel Escamilla Castillo, profesor de la Universidad de Granada, en el que se agrupan once trabajos sobre aquella temática, algunos de los cuales pertenecen a conocidos especialistas en Mill.

Entre ellos cabe destacar el que firma el mismo coordinador y el de J. García Añón sobre cuestiones jurídico-culturales de la relación Bentham-Mill. Otros dos trabajos, de J. M^a Gil Ruiz y de E. Guisán estudian la relación de Mill con Harriet Taylor.

Otros versan sobre la temática utilitarista: así los firmados por F. Vergara y F. Rosen, ambos con importantes matizaciones.

Por último, resultan de indudable interés los de D. Negro Pavón sobre la idea de «civilización», de J. D. Ruiz Resa sobre la política social de Mill, y de J. J. Jiménez Sánchez sobre la «democracia limitada». Finalmente, C. Mellizo estudia una faceta poco conocida de Mill, su afición a la teología, mientras que P. Mercado Pacheco se ocupa de las ideas educativas del autor británico.

Se trata, pues, de un libro muy recomendable a los estudiosos de Mill y, en general, a quienes se interesen por tan variadas cuestiones.

José Rubio Carracedo

FRESNILLO NÚÑEZ, Javier. *Concordantia ortegiana. Concordantia in José Ortega y Gasset opera omnia*. Con la colaboración de Fernando Miguel Pérez Herranz. Alicante: Universidad de Alicante, 2004. 247 pp. + 1 disco compacto.

Hay trabajos que se hacen por amor al saber y, aunque no es incompatible con lo anterior, hay algunos trabajos que se llevan a cabo para lucimiento del propio autor y otros para que se luzcan los lectores. De esta segunda clase es el trabajo del que ahora doy cuenta, trabajo que se hacía especialmente necesario dada la índole de los escritos orteguianos y su falta de sistematización, falta de sistematización que afecta a la propia edición de las *Obras Completas* (Edición de Paulino Garagorri, Madrid: Alianza, 1983), de Ortega, que ni son «completas», ni es una edición crítica, ni siguen ningún tipo de criterio uniforme. De ahí que Fresnillo incluso haya tenido que subsanar «unas 1.200 erratas de la edición de Garagorri, en la que resultaron especialmente maltratadas las lenguas clásicas (sobre todo el griego), pero también el alemán» (p. 14).

Este trabajo consta de dos partes bien diferenciadas: un libro propiamente dicho y un disco compacto.

El libro propiamente dicho es básicamente una explicación de la metodología utilizada por el autor para el establecimiento del índice de concordancias en las obras de Ortega y un manual de instrucciones para el uso del disco compacto, amén de un estudio, del Prof. Fernando-Miguel Pérez Herranz, titulado «Ortega y los retos de la filosofía española» (pp. 203-247). Por su lado, la parte introductoria y explicativa, cuya autoría es del Prof. Javier Fresnillo, consta de cinco apartados diferentes: 1, una «Presentación» (pp. 11-12); 2, un capítulo titulado «De la elaboración y empleo de la 'Concordantia ortegiana'» (pp. 13-36), donde Fresnillo explica la metodología utilizada en su trabajo y las correcciones que se ha visto obligado a hacer en la deficiente edición existente de las *Obras Completas*, de Ortega; 3, «Siglas» (p. 39); 4, «Títulos de obras por tomos» (pp. 41-121); y 5, «Títulos de obras por orden alfabético» (pp. 123-201).

Por su parte, el disco compacto recoge exhaustivamente el índice de concordancias propiamente dicho y lo ordena alfabéticamente. Esta parte es, obviamente, la que más interesa al estudioso de la filosofía de Ortega en la medida en que es la que le permite un acceso inmediato al término o términos que necesite consultar y le evita olvidos desagradables a la hora de escribir sobre un tema determinado. A título de ejemplo de la utilidad de este trabajo, citaré una anécdota personal que puede ser significativa del mucho esfuerzo que puede ahorrar el ímprobo trabajo que se ha tomado Fresnillo para hacernos a Ortega más fácil de consultar. Hace unos años un profesor japonés se dirigió a mí, como presunto buen conocedor de la obra orteguiana, interesándose por

un texto en el que Ortega hablaba de Japón. Yo recordaba haber leído ese texto alguna vez y, muy diligentemente, me dejé la vista intentando buscar en las *Obras Completas* el texto de marras. Aunque puse todo mi empeño en la pesquisa, y muy a mi pesar, fui incapaz de encontrarlo y de servir a mi corresponsal japonés. Este tipo de problemas, al menos, están resueltos desde ahora gracias al trabajo que se ha tomado Javier Fresnillo. Si se me permite una alusión irónica a la conocida tesis neopositivista que mantiene que el análisis del lenguaje sirve para disolver los «problemas» filosóficos, diré que el trabajo de Fresnillo nos va a servir para diluir más de un problema de los que nos pueden plantear los particulares *genera dicendi* de Ortega y la falta de una edición crítica de sus obras.

Para terminar quisiera advertir al lector que el trabajo de Fresnillo es un instrumento muy útil para orientarse en la lectura de Ortega, pero que en ningún caso debe excusar de la lectura directa de los textos orteguianos, ni de seguir pensando más allá de él.

Pedro José Chamizo Domínguez

GADAMER, Hans-Georg, *Hermenéutica de la modernidad. Conversaciones con Silvio Vietta*. Tr. esp. Luciano Elizaicin-Arrarás. Madrid: Trotta, 2004, 110 páginas.

La hermenéutica de Hans-Georg Gadamer nos propone como núcleo de su desarrollo que el diálogo no es algo sobre lo que nosotros ejercemos un cierto influjo, sino que tiene una entidad propia, puesto que enseña que los que participan en él son sólo eso, partícipes de algo que se desarrolla por sí mismo y se autorrepresenta en su acontecer. Por eso, la manera más natural de expresar un pensamiento una idea es el diálogo, y Gadamer lleva a la práctica como tantas veces aquello sobre lo que trata de manifestar de una forma teórica. Y de esa manera práctica Gadamer dialoga en estos dos encuentros con Silvio Vietta, seis meses antes de su muerte, cuando todo parecía concluido y en una especie de testamento final quisiese decir o dejarnos la última palabra. Así transcurre, como señalaba en *Verdad y Método* «en preguntas y respuestas, en el dar y tomar, en el argumentar en paralelo y en el ponerse de acuerdo, aquella comunicación de sentido cuya elaboración como arte es la tarea de la hermenéutica». En esos dos diálogos, que discurren alrededor del hilo argumental que desarrolla diversas cuestiones de la relación entre hermenéutica y Modernidad, se van enredando otros asuntos. El entrevistador pregunta a Gadamer sobre las cuestiones más actuales de la ciencia, la salud, la biología, etc. en relación a la vida humana. Y salen a relucir los recuerdos de la época de estudiante de Gadamer, la evocación de Martin Heidegger como maestro, o el encuentro entre Martin Heidegger y Paul Celan, se van entretejiendo en la conversación con consideraciones acerca de las transformaciones sociales de la Modernidad, acerca de la belleza, el arte y la literatura contemporánea. La edición de Silvio Vietta completa el discurrir de la conversación con numerosas referencias y aclaraciones a pie de página, que orientarán sin duda al lector para comprender mejor las respuestas de Gadamer sobre cuestiones de gran actualidad.

Luis E. de Santiago Guervós

GONZÁLEZ AMUCHASTEGUI, J.: *Autonomía, dignidad y ciudadanía. Una teoría de los derechos humanos*. Valencia: Tirant Lo Blanch, 2004, 542 pp.

La bibliografía existente en español sobre la problemática suscitada por los derechos humanos es ya muy densa, tanto por lo numerosa como por sus notables contribuciones. No obstante, dicha bibliografía se incrementa cada año con nuevas aportaciones, alguna de las cuales reviste indudable interés.

Tal es el caso del libro que presentamos. A primera vista parece una puesta a punto general de la situación actual de las teorías sobre los derechos humanos, en todas sus complejas vertientes. Pero, en realidad, además de la citada puesta a punto, ofrece una aportación personal del autor

en defensa de una teoría «social liberal» de los derechos humanos, enfrentada, mediante una argumentación tan clara como convincente, por lo general, a la concepción «liberal conservadora» de los mismos. El título refiere ya los tres principios morales fundamentales en los que hace consistir la doctrina de los derechos humanos, tanto en sus formulaciones clásicas como en la Declaración Universal de 1948, especialmente.

Me parece un acierto indudable del autor el insistir en el carácter fundamental de «derechos morales» que tienen los derechos humanos, ya que su fuerza vinculante le viene de ser exigencias éticas intencionalmente universales, aunque dicha universalidad sólo pueda conseguirse mediante el diálogo intercultural. Y, consiguientemente, deja en un segundo plano la exigencia típicamente occidental que insiste en la necesaria positivación legal para que puedan ser considerados verdaderos derechos, lo que llevaría a dejar aparcados los derechos de segunda y de tercera generación.

Se trata, además, de un libro que, sin ser un manual, puede ser utilizado como manual por su clara, minuciosa y hasta reiterativa argumentación, así como por la amplitud de sus planteamientos. Otro mérito a destacar es la atención prestada a las contribuciones escritas en castellano, tanto por autores españoles como hispanoamericanos, lo que no es nada frecuente entre nosotros, y todo ello sin descuidar la atención debida a las aportaciones de mérito en otras lenguas. El autor promete un segundo libro para completar su argumentación justificadora del Estado de Bienestar.

José Rubio Carracedo

GUTIÉRREZ RODILLA, Bertha. *El lenguaje de las ciencias*. Madrid: Gredos, 2005. 96 páginas.

En cierta ocasión le oí decir al lingüista italiano T. de Mauro, en una conferencia y refiriéndose a su propia lengua materna, que ésta era un ente de ficción ya que sólo existía en la *RAI*; y —añado yo— lo que T. de Mauro decía para la lengua italiana puede decirse, *mutatis mutandis*, para cualesquiera otras lenguas. Tras esta aparente *boutade* hay algo completamente cierto. La «lengua italiana», la «lengua española», la «lengua alemana» o la «lengua japonesa» no tienen una existencia real, sino que son constructos teóricos ideados por los lingüistas para poder entenderse; de modo que, sobre las lenguas, se puede mantener algo análogo a lo que los nominalistas mantuvieron sobre los universales. Se podría mantener que algo más de realidad tienen los dialectos, aunque tampoco dejen de ser constructos académicos; y, en tercer lugar, se podría mantener que los que existen en realidad son los idiolectos o hablas propias de los individuos concretos. Ahora bien, dado que, desde Aristóteles al menos, sabemos que no se puede hacer ciencia de lo individual, los lingüistas agrupan las hablas individuales según áreas geográficas para poder hablar de dialectos y, a su vez, agrupan estos dialectos para construir el concepto de lengua. Pero si, en vez de agrupar las diversas hablas individuales por zonas geográficas, lo hacen en función de grupos profesionales, entonces tenemos la categoría lingüística de *sociolecto*. Y cada sociolecto participa de ciertas características, principalmente semánticas pero también sintácticas y pragmáticas, que lo diferencian de los demás sociolectos y de la lengua común a todos ellos. Así, por ejemplo, el verbo *especular* (y sus derivados) tiene un significado muy distinto si es usado en el sociolecto filosófico («meditar, reflexionar con hondura, teorizar», *DRAE*) o en el económico («efectuar operaciones comerciales o financieras, con la esperanza de obtener beneficios basados en las variaciones de los precios o de los cambios», «comerciar, traficar» o «procurar provecho o ganancia fuera del tráfico mercantil», *DRAE*). Y lo mismo pasa con el sustantivo *escatología*, al que alude la propia autora (p. 71), que, así como en teología hace referencia nada menos que al «destino final del hombre y del mundo», en el área de la biología a lo que se refiere es a «lo relacionado con los excrementos». Precisamente por esto el primer paso que hay que dar para que un neófito sea adiestrado en una profesión o en una disciplina académica es el de introducirlo en el vocabulario y la sintaxis de esos menesteres (Kuhn); y precisamente por esto, también, son tan necesarios los diccionarios y estudios monográficos sobre las jergas de las diversas profesiones y disciplinas académicas.

Pero acontece que en la actualidad la actividad humana que parece gozar de mayor prestigio social es la ciencia. Hasta tal punto parece gozar de prestigio la ciencia que no hay anuncio de ningún

potingue o ungüento en el que no aparezcan los términos *ciencia*, *científico* o *científicamente* (y no digamos nada si, además, algo ha sido «científicamente testado»). Del mismo modo, ya no parece suficiente con que alguien estudie *periodismo*, *pedagogía* o *economía*, sino que debe estudiar *ciencias de la información*, *ciencias de la educación* o *ciencias económicas*, respectivamente. En función de este prestigio social que tiene para nosotros la ciencia es por lo que son tan abundantes los estudios sobre el lenguaje de las ciencias en general y de las diversas ciencias en particular, aunque, desde el punto de vista del lingüista, tan digno de estudio sea el sociolecto de la física o de la bioquímica que el sociolecto del hampa o de la prostitución. Y precisamente para introducirnos en el conocimiento de las características del sociolecto de la ciencia es para lo que la profesora Gutiérrez Rodilla nos ha obsequiado con *El lenguaje de las ciencias*, donde el plural se me antoja a mí que apunta a la multiplicidad de sub-sociolectos en que puede dividirse la jerga de la ciencia en singular.

El libro consta de 6 capítulos en los que se hace una presentación del tema enunciado, se ofrece una sucinta bibliografía y se añaden textos de otros autores con objeto de que el lector los analice por su cuenta de acuerdo con la teoría expuesta anteriormente por la autora. El capítulo 1, *Introducción* (pp. 9-18), alude a la relevancia del lenguaje científico e incide en el hecho de la importancia del dominio de su jerga específica para el conocimiento de una ciencia. En el capítulo 2, *Cómo definir y caracterizar el lenguaje científico* (pp. 19-42) se relatan las notas que parecen ser características del lenguaje científico, tales como la precisión, la neutralidad axiológica y emotiva y la economía de los recursos lingüísticos empleados. En el capítulo 3, *La creación terminológica: neología de forma* (pp. 43-55), se pone de manifiesto cómo en el lenguaje científico se recurre abundantemente a la prefijación, sufijación y composición como métodos de acuñación formal de su vocabulario. Pero, dado que estos recursos formales tienen una función significativa, en el capítulo 4, *La creación terminológica: neología de sentido. Neología sintáctica. Neología de préstamo* (pp. 57-65), se incide en la relación existente entre el recurso meramente formal y la función semántica que lleva a cabo ese recurso. El capítulo 5, *Algunos problemas del lenguaje científico* (pp. 67-79), es quizás el más interesante del libro –al menos para mí– y en él se pasa revista a los problemas originados en el lenguaje científico debidos a la sinonimia, la homonimia y la polisemia, a la comunicación de este lenguaje a los no especialistas y al hecho de la existencia de palabras de traducción problemática y de falsos amigos, que hacen que términos similares en dos lenguas dadas tengan, sin embargo, significados muy distintos. Con respecto a esto último quisiera añadir a los ejemplos que cita la autora otro de mi propia cosecha que, aunque no sea un término que usen los médicos, sí es habitual en la comunicación entre el médico y su paciente. En español *cáncer de pecho* es un eufemismo por *cáncer de pulmón*, mientras que su equivalente inglés, *breast cancer*, se corresponde a lo que nosotros llamamos *cáncer de mama*. El capítulo 6, *De cara al futuro: el lenguaje científico en internet* (pp. 81-91), es una presentación de los múltiples recursos (léxicos, diccionarios especializados, revistas, academias, foros de discusión, etc.) que se pueden encontrar en internet sobre el lenguaje científico. Y, finalmente, en una selecta *Bibliografía general recomendada* (pp. 93-94), se relacionan otras obras sobre el tema diferentes de las que se han citado en la bibliografía particular de cada capítulo. Por lo demás, dado que la pretensión principal de este libro es pedagógica y no (necesariamente) erudita, en este libro no hay notas a pie de página ni citas específicas, lo cual aligera bastante el texto pero impide que el lector verifique en cada caso las ideas que su autora expone. Y, en mi opinión, hubiera sido conveniente que, al menos en algunos casos, sí se hubiese hecho referencia específica a las opiniones mantenidas por otros. Así, por ejemplo, el lector que no esté familiarizado con el tema se queda sin saber quién ha mantenido cada opinión cuando la autora alude a la existencia de múltiples y contrarias ideas sobre el lenguaje de la ciencia, que irían «desde quienes creen, en un extremo, que el lenguaje científico es un lenguaje completamente independiente del lenguaje común, hasta los que están convencidos, en el extremo contrario, de que el lenguaje científico no existe como tal, sino que se trata simplemente de una variante del lenguaje común, del que se aparta levemente tan sólo por el uso que hace del vocabulario» (p. 19).

Como habrá podido apreciar el lector por el resumen presentado aquí, la lectura de *El lenguaje de las ciencias* es sumamente útil para todos los que quieran hacerse una idea de las características del lenguaje de las ciencias y de los problemas que estos sociolectos pueden presentar. Y ello en dos direcciones. Para los propios científicos en la medida en que se desmenuza su propia

jerga para resaltar cuestiones que ellos no se suelen plantear. Y para los legos en el asunto porque les puede ayudar a comprender una jerga que muchas veces les es ajena e, incluso, esotérica. Los arcanos de la ciencia dejan de ser muchas veces tales cuando uno es consciente de su lenguaje. Ahora bien, no quisiera que el lector de esta reseña se llamase a engaño y creyese que el libro contiene lo que su autora no ha querido que contenga. El libro pretende ser un trabajo introductorio –lo cual muchas veces es más difícil de conseguir que un trabajo especializado– que no tiene ni la pretensión de la exhaustividad ni la de la especialización, sino la de ser un instrumento divulgativo –de acuerdo con el marco general de la colección a la que pertenece– para que el lector vaya profundizando en el tema por sí mismo. En cierto modo este libro es una síntesis adaptada al gran público de otros trabajos anteriores de la profesora Gutiérrez Rodilla, especialmente de *La Ciencia empieza en la Palabra. Análisis e historia del lenguaje científico* (Barcelona: Península, 1998), que fue galardonado con el Premio «Logos 2000» de la *Association Européenne des Linguistes et des Professeurs de Langues (AELPL)* (París, 2000). Por lo demás, el libro pretende ser expositivo y pedagógico y no crítico. En este sentido sí echo en falta en él alguna reflexión sobre cómo muchos de los términos «científicos» tienen un origen metafórico que en nada difiere del origen metafórico de los términos del lenguaje habitual. Y abundando más en esta cuestión, me hubiera gustado haber visto alguna referencia a cómo muchos de los términos de la ciencia –especialmente en el caso de la medicina y de la biología– se usan no porque sean más claros o estén más desambiguados que sus sinónimos en el lenguaje corriente, sino porque funcionan como sustitutivos eufemísticos y/o porque tienen mayor prestigio social que sus sinónimos «vulgares». Si el médico o el biólogo usan *ingesta* en lugar de *dieta* (términos que para el *DRAE* serían sinónimos) es porque el primero parece más digno que el segundo, pero no por otras razones.

Pedro José Chamizo Domínguez

GUTTMAN, AMY: *La educación democrática. Una teoría política de la educación*. Barcelona: Paidós, 2001, 420 páginas.

Este libro es ya, en cierto modo, un clásico en su género, ya que el original fue publicado en 1987. La versión española se ha realizado sobre la segunda edición revisada, de 1999, a la que su autora ha añadido un prefacio y un interesante epílogo en el que precisa su posición frente al «minimalismo cívico», al multiculturalismo y al cosmopolitismo. El libro se completa con una amplia bibliografía debidamente actualizada y, lo que por desgracia ya no es usual, con un amplio índice analítico de nombres y conceptos que facilita grandemente las consultas.

La autora desarrolla su pensamiento a lo largo de nueve capítulos, tras una sugerente introducción titulada «regreso a lo básico». El primer capítulo establece la vinculación profunda entre el estado y la educación de los ciudadanos en contraste con las obligaciones familiares en pro de una colaboración mediante el reparto de funciones, que puede resultar a veces conflictiva. El segundo examina la misma problemática en el ámbito de la instrucción primaria. El tercero versa ya sobre «las dimensiones de la participación democrática», mientras que el cuarto se ocupa de «los límites de la autoridad democrática» tanto respecto de los individuos como de las familias. El quinto repasa los principales objetivos de la educación democrática en la instrucción secundaria, mientras que los capítulos sexto y séptimo lo hacen en la educación universitaria. Los dos últimos capítulos versan sobre la educación fuera de las aulas y sobre la educación de los adultos, respectivamente.

Creo importante señalar que el tratamiento de las cuestiones y, en especial, el contexto en que expone la autora su teoría sobre el alcance de la educación democrática es netamente estadounidense. Baste mencionar que dedica un apartado completo a examinar la cuestión de «la enseñanza del creacionismo» para concluir en la supremacía del derecho profesional científico sobre la exigencia del consejo escolar.

José Rubio Carracedo

GRATZER, W.: *Eurekas y euforias. Cómo entender la ciencia a través de sus anécdotas*. Barcelona: Crítica, 2004, 447 pp.

Este libro sólo podía obra de una persona que fuese, a la vez, investigador y profesor. Ambos aspectos se entremezclan de continuo en la selección de anécdotas ocurridas en la historia de la ciencia. En realidad, más que de anécdotas se trata de historias reales, casi siempre bien documentadas, en las que se valora la conjunción del esfuerzo investigador con las circunstancias favorables. Como el autor muestra, en muchas ocasiones la buena suerte se alió decisivamente con el investigador para completar el descubrimiento; pero, en todo caso, está claro que no basta la fortuna, sino que hay saber –y poder– reconocerla cuando se ha convertido en aliada.

La obra intenta ser, a la vez, aleccionadora y divertida. Y lo consigue casi siempre. Aunque no es un libro para ser leído de un tirón, sino para ser leído sin prisas, quizá seleccionando capítulo por capítulo los que más atraen la curiosidad del lector. Las historias abarcan todas las ramas científicas, desde Arquímedes a Newton, Bufón, Einstein o Fleming. El lector comprobará, de todos modos, que la suerte sólo es un factor posible, que –como siempre– ayuda a los audaces con fundamentos. Porque, al menos hasta cierto punto, la suerte se merece.

Un libro que se recomienda por sí mismo y que resulta muy instructivo en todos los sentidos.

José Rubio Carracedo

HÄBERLE, PETER: *Wahrheitsprobleme im Verfassungsstaat*. Baden-Baden, Nomos, 1995, 99 pp.; *De la soberanía al derecho constitucional común: palabras clave para un diálogo europeo-latinoamericano*. México: UNAM, 2003, 122pp; (con H. López Bofill) *Poesía y derecho constitucional: una conversación*. Barcelona: Fundación C. Pi y Suñer, 2004, 74pp.

Presento concisamente a nuestros lectores tres trabajos breves de Peter Häberle, ilustre constitucionalista de la Universidad de Bayreuth y miembro del Consejo Asesor de *Contrastes*.

El primer trabajo es un estudio de 1995, pero que mantiene todo su interés. *Problemas de Verdad en el Estado constitucional* consta de tres partes. La primera plantea el desafío que los aspectos veritativos, en sus diferentes sentidos, presentan a los textos constitucionales. La segunda presenta ya una amplia selección de textos históricos en los que de algún modo se han planteado ya el problema, que incluye no sólo a juristas (Grocio) y politólogos sino también a hombres de letras como Goethe o Shakespeare. La tercera parte presenta ya la teoría del autor en la que argumenta la necesidad de atender a las exigencias filosóficas, jurídicas y políticas de verdad en los textos constitucionales.

El segundo trabajo ha sido realizado recientemente en el contexto constitucional iberoamericano. Como el mismo título apunta, se trataba de estudiar los textos constitucionales en los algunos países de Iberoamérica hacen referencia a la comunidad latinoamericana como referente último, sin menoscabo, por supuesto, de su soberanía, lo que se ofrece como un importante germen que revela no sólo un pasado histórico común sino también una cierta apelación, aunque muy vaga, a una futura Unión Latino-Americana.

Sobre esta base, Häberle presenta algunas de las posibilidades existentes a partir de la experiencia de la Unión Europea, de la que puede ofrecerse como experto consumado.

El tercer trabajo, en fin, tiene dos partes. La primera es una entrevista realizada al Prof. Häberle por H. López Bofia a propósito del libro del primero titulado «Teoría de la Constitución como ciencia de la cultura», de 1998. La segunda es una selección de algunos de los textos presentados por Häberle en su libro *Das Grundgesetz der Literaten* (1983) sobre los juicios favorables y adversos vertidos por autores y literatos contemporáneos sobre la Constitución Alemana, que son extensibles a cualquiera de las constituciones actuales de las democracias occidentales. Lo que resulta a la vez divertido y aleccionador.

José Rubio Carracedo

HEIDEGGER, Martin, *La idea de la filosofía y le problema de la concepción del mundo*. Tr. y notas de Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder, 2005, 165 páginas.

Éste es el título de las primeras lecciones que el joven Heidegger impartió entre el 25 de enero y el 16 de abril de 1919 en la Universidad de Friburgo como profesor no numerario, asistente de Husserl. Estas lecciones tienen un contexto especial, pues se impartieron en un semestre recién terminada la Primera Guerra Mundial, y que por eso mismo se le denominó *Semestre de posguerra*. Al margen de esta circunstancia coyuntural, el texto responde a los cánones académicos del momento, que se centraban fundamentalmente en las discusiones filosóficas que generaban las distintas corrientes de pensamiento. Las referencias al neokantismo y a la fenomenología son constantes. En esta primera lección de Heidegger se puede ya apreciar el nacimiento de la nueva terminología que después acuñaría en *Ser y Tiempo*. Aquí se pregunta ya por la tarea de la filosofía y, especialmente, por la actitud que se puede adoptar frente a la hermenéutica, el psicologismo, el neokantismo y la fenomenología, que entonces encontraban su expresión máxima en autores como Dilthey, Rickert, Natorp o Husserl. Heidegger parte de que la idea de ciencia exige implícitamente un desarrollo metodológico de los problemas y nos plantea la tarea de una explicación previa que elimine los malentendidos y las preconcepciones que distorsionan el tema de la investigación. De este modo va explicando en una primera parte la idea de la filosofía como ciencia originaria, y una segunda parte en la se plantea la naturaleza de la fenomenología como ciencia preteórica, que trata de elucidar la estructura de la vivencia y el problema de las presuposiciones. Es interesante retornar a los orígenes de la filosofía de Heidegger, pues muchas de las ideas posteriores se generaron a partir de estas intuiciones juveniles.

Luis E. de Santiago Guervós

KLYUKANOV, Igor E. *Principles of Intercultural Communication*. Boston: Pearson & Allyn and Bacon, 2005. 290 pp.

Cuando un español entra en contacto con la historia de la Gran Bretaña una de las cosas que le pueden sorprender es que, quien nuestros libros de historia suelen describir como *el pirata Drake*, allí es conocido como *Sir Francis Drake*, nada menos. Lo cual, obviamente, puede prestarse a más de un malentendido. Se podrá argumentar que esta diferencia de apreciación del papel histórico de este personaje se debe a la facilidad con que se pueden manipular los hechos históricos en función de intereses extrahistóricos en la medida en que la historia se suele utilizar para fines de otro tipo. No obstante, hay fenómenos supuestamente más objetivos que también son representados en función de perspectivas culturales. Consideremos, por ejemplo, el hecho de cómo se suele representar el mapamundi desde la perspectiva europea y desde la perspectiva americana. Los mapamundis europeos sitúan a Europa en el centro de la imagen, de manera que el Océano Pacífico, situado en los extremos, queda reducido a la mínima expresión, ocupando –como ocupa de hecho– casi un tercio de la superficie terrestre. Por el contrario, los mapamundis americanos suelen representar en el centro de la imagen a la propia América, con lo que Asia aparece en los extremos y, para más inri, partida en dos mitades. Lo que quiero hacer ver con estos dos ejemplos es el hecho de que nuestra imagen de la realidad depende en gran medida de nuestras posiciones culturales, lo cual puede inducir a más de un malentendido en la comunicación intercultural, a la vez que hace patente la necesidad de la reflexión sobre la comunicación intercultural; reflexión que sólo puede hacerse por personas que hayan vivido al menos dos culturas diferentes, como es el caso del Prof. Igor E. Klyukanov, que ha sabido aunar lo mejor de su cultura materna rusa y de su cultura adoptiva norteamericana.

A esta necesidad viene a dar respuesta el libro del Prof. Klyukanov, no tanto porque dé recetas específicas para cualesquiera de nuestros problemas en la comunicación intercultural sino porque plantea el problema mismo de esa comunicación intercultural desde un plano teórico, aunque sin renunciar al análisis de más de un ejemplo práctico. Por lo demás, la cuestión de la comunicación intercultural afecta a múltiples ramas del saber, como puedan ser la antropología, la semiótica, la lingüística, la sociología o la teoría de la comunicación, de modo que en cada una de estas

ramas se suele estudiar este tema por separado, haciéndose inexcusables estudios que traten la cuestión misma de la comunicación intercultural desde una perspectiva unitaria. Y en este punto es donde entra en juego *Principles of Intercultural Communication*, donde, en 10 capítulos, se nos ofrece un excelente manual de la disciplina.

Los temas presentados en los diez capítulos son los siguientes. En el capítulo 1, *Creating Cultural Boundaries: Punctuation Principle. What's in a Line?* (pp.7-28), se discute el fenómeno de la identificación del individuo con su grupo de pertenencia como paso previo e inexcusable para el estudio del tema anunciado en el título del libro, la comunicación intercultural. Y ello porque la cultura se define aquí como «a system of symbolic resources shared by a group of people». En el capítulo 2, *Constructing Knowledge in Intercultural Communication: Uncertainty Principle. Let the Mystery Be!* (pp. 29-50), se presenta y discute el problema de cómo afecta a la comunicación intercultural la naturaleza del propio conocimiento. En el capítulo 3, *Intercultural Communication as Enactment of Meaning: Performativity Principle. The Deed is Everything* (pp. 51-78), se reflexiona sobre el papel del lenguaje y las lenguas en la comunicación intercultural. En el capítulo 4, *Charting Out a Cultural Map: Positionality Principle. It All Depends* (pp. 79-106), se estudian los mapas culturales como portadores de creencias, actitudes, valores, normas y visiones del mundo que pueden entrar en colisión con los mapas de otras culturas. En el capítulo 5, *Comparing Cultural Maps: Commensurability Principle. It's Everybody's World* (pp. 107-134), se intenta buscar una explicación para la comunicación intercultural más allá de las aparentes incompatibilidades entre las perspectivas de las diversas culturas, haciéndose un detenido análisis de las implicaciones que tiene para el tema la hipótesis Sapir-Whorf (pp. 110-115). En el capítulo 6, *Creating a Shared Intercultural Space. Continuum Principle. Having It Both Ways* (pp. 135-160), se presenta y discute la existencia de continuos interculturales en cuanto aspectos compartidos por varias culturas. En el capítulo 7, *Dynamics of Intercultural Communication: Pendulum Principle. Panta Rhei* (pp. 161-186), se presenta la naturaleza dinámica de las interacciones culturales. En el capítulo 8, *Resolving Intercultural Tensions: Transaction Principle. It Is Not a Game!* (pp. 187-212), se estudian cómo actúan los individuos pertenecientes a diversas culturas para resolver las tensiones que pueden surgir entre ellos. En el capítulo 9, *Cooperation between Cultures: Synergy Principle. 2 + 2 = 5 (or more!)* (pp. 213-238), se analiza cómo se crean las zonas de negociación entre culturas cuando esas zonas no existen previamente. Y en el capítulo 10, *Intercultural Ethics as Rationality: Sustainability Principle. All for One, and One for All* (pp. 239-268), se sugiere la ética de la cooperación como la forma más correcta de conducta entre individuos pertenecientes a diversas culturas. Además, el libro contiene: 1, un resumen final, *Conclusion* (pp. 269-274), donde se sintetiza el contenido de todos y cada uno de los capítulos; 2, un glosario con los significados de los términos más relevantes que se usan, *Glossary* (pp. 275-279); y 3, un índice de nombre comunes y propios, *Index* (pp. 281-290), que es de suma utilidad a la hora de buscar cualquier detalle concreto. Por lo demás, y puesto que se trata de un libro con una clara vocación de manual, todos los capítulos siguen un mismo esquema: 1, una breve introducción a la cuestión planteada en ese capítulo; 2, una descripción de esa cuestión; 3, una definición del principio que da título a ese capítulo; 4, un resumen del capítulo; 5, un estudio pormenorizado de un caso concreto en que se plantea la cuestión estudiada y la presentación de otras análogas (*side trips*); 6, una serie de términos clave para que el lector verifique por sí mismo lo que ha aprendido en ese capítulo; y 7, un listado bibliográfico.

Ya que, como he dicho anteriormente, *Principles of Intercultural Communication* tiene una clara vocación de manual –en el mejor sentido del término *manual* como presentación general del paradigma de una disciplina académica o científica– se cumplen en él las características que definen este *genus dicendi*, siendo especialmente destacable la de su claridad expositiva, en este sentido, incluso las múltiples reiteraciones y recapitulaciones –que serían un engorro en otro tipo de trabajos académicos– son de suma utilidad para el lector que debe ser introducido en el vocabulario de la disciplina de los estudios interculturales. Ahora bien, como también corresponde a todo manual que se precie, de acuerdo con la caracterización kuhniiana de los manuales (*textbooks*) como vehículos de la ciencia normal, se obvian en este libro algunas cuestiones problemáticas que el crítico no puede dejar de comentar. De éstas quisiera aludir a una que es central. Se trata de la definición que el autor asume de *cultura* como «a system of symbolic resources shared by a group of people» (p. 9), definición que se me antoja heredera directa de la noción decimonónica de *Kultur* y que puso en circulación el pensamiento (romántico) alemán

como sustituto de la noción anteriormente vigente de *cultura* como formación del individuo en los valores clásicos greco-romanos barnizados de cristianismo. Pero esta sustitución del significado clásico de *cultura* –y los términos ‘clásico’ y ‘cultura’ podrían ser redundantes para muchos– por el significado que ese término ha adquirido desde el romanticismo y que es justamente el que recoge el *DRAE* como «conjunto de modos de vida y costumbres, conocimientos y grado de desarrollo artístico, científico, industrial, en una época, grupo social, etc.» obvia la discusión de un problema que, en mi opinión, está aún por encontrar una solución plausible y que me temo que tardará en encontrarla dada la pandemia de lo políticamente correcto que padecemos. Me refiero a la cuestión de si es aceptable que los que reflexionan sobre la cultura puedan ser axiológicamente neutrales ante las diversas culturas, especialmente cuando los valores de dos culturas dadas son incompatibles entre sí. Para la noción prerromántica de *cultura*, que tenía como modelo de toda cultura a la cultura greco-romana esta cuestión estaba resuelta en la medida en que era obvio que el orden de prelación de las diversas culturas venía dado en la medida en que los valores culturales de cualquier sociedad se acercasen o separasen del los parámetros establecidos en el modelo que había que seguir. Ni que decir tiene que las consecuencias de esta concepción de la cultura fueron en algunos casos hilarantes y en otros desastrosas para los pueblos colonizados directa o indirectamente por los europeos. A título de ejemplo de la parte hilarante baste recordar cómo en la película *The Ghost Goes West* (1935), de René Clair, se consigue un efecto humorístico al aparecer en ella una banda de músicos negros norteamericanos vestidos de escoceses para dar un sabor europeo al castillo escocés comprado por un magnate norteamericano; y ello porque a los negros les sentaban las ropas escocesas como a un Cristo dos pistolas. Los desastres ocasionados por la imposición de la cultura europea (y la religión cristiana) podrían multiplicarse *ad nauseam*, así que, para no cansar al lector con ellos, baste citar aquí solamente el hecho de que el famoso corte de cabelleras practicado por los indios norteamericanos no fue en su origen sino una imposición de los europeos, cuando franceses e ingleses se disputaban el dominio del continente norteamericano, para que los indios pudiesen justificar a cuántos enemigos habían matado y cobrar por ello. Dicho de otro modo y aunque sea remar contracorriente, ¿hay que renunciar a establecer un orden de prelación entre las culturas en aras de la tolerancia y de lo políticamente correcto? Y, en mi opinión, esta pregunta es capital para cualquier reflexión sobre la interculturalidad. Y ello porque, así como habría diferencias culturales que son poco problemáticas (Vg.: las formas de vestirse, de cocinar o de saludarse), hay otras con respecto a las cuales parece que uno tiene que mojarse y para las que habrá que practicar eso que la beatería de lo políticamente correcto llama últimamente *tolerancia cero* –que no es más que un sustituto eufemístico de *intolerancia*, término que parece estar convirtiéndose en disfemístico hasta el punto que a lo mejor a alguna mente bienpensante se le puede ocurrir la idea de rebautizar el título de la conocida película de D. W. Griffiths, *Intolerance* (1916) y que sea desde ahora *Zero Tolerance*, para no herir algunas susceptibilidades. Por ejemplo, ¿tendríamos que dar por buena la ablación de clítoris por el mero hecho de que es una práctica cultural en algunos pueblos? o ¿tendríamos que dar por buena también la pena de muerte en función de que tradicionalmente la han practicado las diversas culturas y porque sigue perteneciendo a la cultura jurídica de muchos estados, incluso de estados (injustamente) calificados de «civilizados»? Ni que decir tiene que estas reflexiones mías al hilo de la lectura de este libro no deberían entenderse como una crítica al trabajo del profesor Klyukanov, quien ha hecho un excelente trabajo de acuerdo con el paradigma vigente en los estudios interculturales; sino que, por el contrario, deben entenderse como una alabanza en la medida en que ese libro ha servido de espoleta para ellas. Mi ánimo aquí no es otro que el de sugerirle al autor de *Principles of Intercultural Communication* que siga trabajando y profundizando sobre el tema y pedirle a sus lectores que vayan más allá de lo que el profesor Klyukanov dice, pero, para poder ir más allá de lo que el libro dice, es obvio que hay que leerlo críticamente. Pues, a lo mejor, la posibilidad misma de la comunicación intercultural pudiera ser un prejuicio de nuestra propia cultura, por lo que también habría que ponerla en tela de juicio.

Pedro José Chamizo Domínguez

LASAGA MEDINA, J., *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2003, 196 páginas.

Por fortuna, la bibliografía de calidad sobre Ortega y Gasset comienza a ser ya suficientemente apreciable. Atrás quedan esos años, todavía no muy lejanos, en que Ortega era mejor apreciado fuera que dentro de España. Años en que, por ejemplo, era reconocido en medios académicos anglosajones por haber sido un pionero en sus reflexiones sobre la técnica moderna, mientras aquí algunos despistados seguían discutiendo acerca de si era un verdadero filósofo o un simple ensayista carente de sistema. A esta bibliografía de calidad puede añadirse ahora el libro de José Lasaga, un profundo conocedor de la obra del pensador madrileño, al que debemos, entre otros trabajos, la edición en 1999 de *Semblanza de Ortega*, de Antonio Rodríguez Huéscar.

No se trata, sin embargo, de una obra erudita dirigida al especialista (aunque estoy convencido de que éste también encontrará cosas útiles en ella), sino una introducción biográfica que intenta situar las principales aportaciones filosóficas de Ortega en el contexto de una vida marcada profundamente por los acontecimientos políticos de España y de Europa en la primera mitad del pasado siglo XX.

El libro consta de siete capítulos, una bibliografía selecta y un apéndice con datos biográficos. Cada capítulo se centra en un periodo de la vida de Ortega. El primero parte de su nacimiento en 1883 y llega hasta 1913, narrando fundamentalmente su formación intelectual en Alemania y su pronta preocupación por el atraso cultural de España. El segundo capítulo abarca desde 1914, año de la publicación de su primera gran obra, *Meditaciones del Quijote*, hasta 1922. En él se analiza la filosofía temprana de Ortega, representada por el mencionado libro y por los primeros artículos de la serie *El Espectador*. El hilo conductor de este periodo es cifrado por Lasaga en «el problema de España ante la modernidad, la necesidad de europeización, la exigencia de una cultura que no sacrifique la propia identidad mediterránea pero que se base en la seguridad del concepto y en la exigencia de una moral heroica que sea capaz de acomodar los grandes ideales a las situaciones reales de la vida» (p. 49).

Al periodo de plena madurez del pensamiento orteguiano están dedicados los capítulos del tercero al sexto. En ellos se expone el tema central de este periodo: la superación del idealismo mediante la razón vital. Sobre el comienzo de este proyecto en los años 20 Lasaga hace un comentario que sitúa a Ortega en el panorama filosófico del momento pero desde una perspectiva muy actual y que sale al paso de algunas interpretaciones recientes: «Ortega intentará elaborar una teoría no-idealista (y claro está, no realista) sin situarse, por ello, en ninguna negación de la filosofía (positivismo, marxismo) y sin caer en ninguna forma de irracionalismo (Nietzsche, pragmatismo, en fin, postmodernidad), sino reconociéndose heredero de la tradición metafísica occidental. [...] A pesar de la radicalidad de las críticas que Ortega dirige a la Ilustración y, sobre todo, a sus escuelas científicas y políticas, permanece dentro del paradigma ilustrado. En tal sentido trata antes de ampliarlo y corregirlo que de abandonarlo» (p. 74).

Este proyecto tiene además profundas repercusiones políticas, como quedará de manifiesto en *La rebelión de las masas*. Sobre ellas, Lasaga escribe con lucidez: «Cien años después de la Revolución Francesa y de sus efectos sobre la filosofía y poesía del Romanticismo, especialmente del alemán, Europa vivía instalada en un progresismo bastante autocomplaciente que simplificaba la realidad histórica. Se creyó de buena fe que el poder que la razón exhibe sobre la naturaleza puede trasladarse sin más al ámbito de las cosas humanas y sociales. De Hegel a Marx y de Comte a Bakunin se afirma que la Historia está asegurada por un a priori (es lo de menos que sea trascendental o material) que la dirige hacia su destino y que la Razón moderna ha descubierto la ley de su evolución. Este es el tipo de convicción contra la que escribe Ortega desde los años 20. Avisa sobre el riesgo de perder, por pura confianza, los logros de la civilización. Las ideas, normas, valores de la cultura no son más que un fino manto que oculta intactas capacidades para la barbarie» (p. 85). Y, por cierto, con respecto al programa político de Ortega, tal como es presentado en su conferencia de 1931 en el cine Ópera, el libro contiene una apreciación que conviene ser tenida en cuenta: «Este programa político, basado en la idea de nacionalizar el Estado, se suele 'leer' en clave de propuesta 'proto-fascista'. Desde luego sólo puede hacerse ignorando al menos estos dos hechos: a) que Ortega había concluido que fascismo y bolchevismo eran movimientos destinados al fracaso histórico; b) que sólo tenían oportunidades de triunfar aquellas opciones que respetaran la complejidad política, económica, científica y técnica de la sociedad europea» (pp. 105-6).

El capítulo séptimo está dedicado a los años finales de la vida de Ortega (1943-1955). Con la objetividad y la imparcialidad que el tiempo ya permite sobre un periodo que ha resultado polémico y que no siempre ha recibido una valoración bien contextualizada, la exposición se centra en las últimas aportaciones intelectuales de Ortega: la verdad como *aletheia* y autenticidad, el hombre como animal desajustado de la naturaleza, la vida humana como radical soledad.

En definitiva, el libro consigue armonizar con soltura, tal como el título enuncia, la vida y la filosofía de Ortega, conectando las etapas sucesivas de su pensamiento con las circunstancias vitales en las que se desarrollaron. Constituye por ello una obra de interés para todo aquél que quiera adentrarse con una buena orientación en la obra del mayor filósofo español.

Antonio Diéguez

MAÑUECO, J-P.: *La democracia real. Hacia el final del estado totalizador de lo público*. Madrid: Fundamentos, 2004, 494 pp.

Este libro presenta una crítica radical al modelo liberal de democracia representativa actualmente vigente en casi todas las democracias realmente existentes, y lo hace desde un replanteamiento igualmente radical de la democracia en términos de participación directa de los ciudadanos según un modelo que podemos asimilar a un republicanismo fuerte.

La primera parte contiene la crítica al modelo actualmente hegemónico en cuanto «secuestro de la soberanía popular»; de modo similar, los partidos políticos son acusados de «autocracia y plutocracia verticalistas»; el modelo judicial también es tildado de «autocrático». Por último, a su modo de ver, el pensamiento y la legislación supuestamente democráticos funcionan en la práctica como «forma de sometimiento ideológico de la colectividad».

La segunda parte contiene «los principios para una democracia real sobre el estado autocrático», a partir de una asunción fuerte y sin concesiones de la soberanía popular, lo que conlleva una reforma desde la raíz de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial al convertirlos en realmente democráticos.

Aun coincidiendo con varias de las apreciaciones y de las reformas apuntadas, creo que el estilo del libro y el lenguaje tan radical que emplea juegan en contra del autor ya que sus propuestas aparecen sobre un nimbo de irrealidad que contribuye a que parezcan más irrealizables de lo que, en realidad, lo son.

José Rubio Carracedo

PADILLA MORENO, J., *Antonio Rodríguez Huéscar o la apropiación de una filosofía*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2004, 373 páginas.

El destino que la filosofía orteguiana de la razón vital ha sufrido en nuestro país, desde la muerte de Ortega en 1955, ha sido una pasión continua de olvidos, tergiversaciones, mutilaciones y abusos. Solo un puñado de discípulos, entre los que se encontró Antonio Rodríguez Huéscar, y también Julián Marías, Paulino Garagorri, José Gaos, María Zambrano, Manuel Granell, dedicaron obra y vida a analizar y aclarar, ejercitar y continuar la filosofía de Ortega, aunque ello supusiera en algún caso, como el de R. Huéscar, sacrificar la propia carrera profesional e incluso condenar a la propia obra a un destino de ocultamiento a la segunda potencia, dado el antiorteguianismo estricto vigente en los ambientes universitarios e intelectuales, y el desconocimiento de Ortega fuera de ellos. Esta actitud, de la que R. Huéscar es un ejemplo cumplido, sin embargo, está en consecuencia estricta con la filosofía orteguiana de la vida humana y más específicamente en la interpretación que de ésta hace el mismo R. Huéscar, quien convirtió en motivo principal de su obra la justificación filosófica de que en la idea de autenticidad vital, interpretada como coincidencia del hombre consigo mismo, radica el fondo ético-metafísico que sustenta esta filosofía de la vida.

Juan Padilla realiza en su libro una tarea digna de reconocimiento por dos buenas razones: primera, la generosidad de acercarse a una obra filosófica de estirpe orteguiana, solo conocida en el ámbito de los afines, sin ninguno de los prejuicios ambientales que todavía impregnan todo lo referido a Ortega en nuestro país. En segundo lugar, el rigor y la profundidad con que realiza la lectura de las obras de R. Huéscar, acertando a aislar los nudos principales y a seguir el desarrollo del propósito conjunto y demostrando el carácter estrictamente filosófico de su vocación, también en sus escritos no formalmente filosóficos, como los que componen *Semblanza de Ortega* o su novela *Vida con una diosa*. En la obra de R. Huéscar se investiga y desarrolla casi radiográficamente, sobre el fondo de la filosofía orteguiana de la vida humana, no solo la sistemática y poderosa nevadura metafísica de ésta sino sobre todo el carácter ejecutivo, performativo, en el sentido metódico de la razón vital, de la actividad filosófica. El sentido fundamental y último del estudio de Padilla es analizar la obra de R. Huéscar entendiéndola como respuesta vital del autor a su circunstancia (de la cual Ortega, desde que lo conoció y desencadenó su vocación filosófica en la primera juventud fue 'instancia' central y constante como figura intelectual y humana) y poner en evidencia la hondura y la verdad con que asumió dicha vocación.

Especialmente acertado es, a mi parecer, en este sentido, el modo como entiende Padilla la justificación filosófica de los escritos que componen lo que R. Huéscar llamó su semblanza de Ortega, inevitablemente autobiográficos. Participar en la misión colectiva de los orteguianos que habían conocido a Ortega de darlo a conocer, resultaba para R. Huéscar, no solo un deber de gratitud para con el maestro, sino un ejercicio de total relevancia filosófica. Se propuso mostrar que la vida de Ortega fue un caso ejecutivo de su filosofía, que su pensamiento y su vida forman un todo coherente, una «unidad orgánica»; que Ortega vivió hasta su muerte consagrado en cuerpo y alma a la verdad e hizo de su vida un ejercicio sostenido de autenticidad. Desde ahí hay que entender, por ejemplo, cree R. Huéscar, la tan controvertida actividad política de Ortega entre los años 14 y 32 del pasado siglo, y su posterior silencio, por referirme a uno de los aspectos sobre los que se ha vertido alguna literatura en los últimos años. También desde ahí, comprendiéndolo desde su ejecución bajo el imperativo categórico de autenticidad, conviene acercarse, y así lo hace Padilla, a un pensamiento, como el de R. Huéscar, concebido desde un profundo asentimiento vital al magisterio orteguiano.

La tesis interpretativa central de Padilla es que la operación filosófica que, desde un punto de vista metódico, se propuso R. Huéscar realizar fue poner en evidencia la radical sistematicidad metafísica de la filosofía de la vida humana de Ortega. Esta tarea, dice Padilla, hizo a R. Huéscar apropiarse de ella en el sentido de vivirla y vivificarla, desencostrándola de interpretaciones mostrencas o mezquinas, y haciéndola rendir algunas claridades que el maestro no había llegado a desarrollar. La principal y de mayor ambición es la dilucidación del aspecto ético de la verdad, problema que se destaca como esencial cuando se analizan las implicaciones de la verdad como autenticidad o coincidencia del hombre consigo mismo y que Ortega no llegó a plantear de forma explícita.

La extraordinaria dificultad que entraña practicar una vivisección en el corpus vivo de los textos orteguianos para extraer palpitante la estructura orgánica que lo entrama y hacerlo para mostrar con «descarnada» sistematicidad su articulación funcional, solo puede salvarse radicándose en la filosofía de la razón vital, asimilándola por intusucepción, como llamaba Ortega al método de seguir pensando, que corresponde al discípulo de casta y al filósofo de raza ante los problemas de la filosofía. R. Huéscar se propone re-presentar en términos nudamente metafísicos, desnudos de la proteica operatividad urgente de los textos orteguianos, la poderosa nevadura de la filosofía orteguiana de la vida humana. Esta delicada labor de vivisección se realiza con un aparato conceptual en el que se opera una serie de mutaciones de significado requeridas por la total novedad de la teoría (tal es el caso de 'contingencia', 'actualidad', 'presencia', 'vivencia', entre otros) y la introducción de conceptos nuevos (como los de 'pre-spectiva', 'contrainstancia' 'poblamiento' o 'insurgencia'). Si extraer y desarrollar en su sistematicidad operativa la arquitectónica metafísica de la filosofía orteguiana fue labor de R. Huéscar, la de Padilla en este libro es mostrar los términos en que, en esta ejecución de los temas orteguianos, imprime R. Huéscar un estilo filosófico propio a la metafísica de la vida humana, o lo que es lo mismo, cómo se produce su apropiación y qué claridades rinde.

El libro parte de la biografía del filósofo, como resulta obligado al tratarse de un pensamiento desarrollado en la órbita de la filosofía de la razón vital, exponiendo las circunstancias personales

e históricas que le tocó vivir y que permiten situar su obra. El propio R. Huéscar ha dejado constancia autobiográfica de la importancia que en su vida tuvieron primero el encuentro con Ortega en la vieja Facultad de Filosofía de la Calle S. Bernardo, en Madrid, la guerra civil después, y posteriormente la muerte de Ortega que le condujo a una suerte de autoexilio en Puerto Rico (1956-71), en cuya universidad de Río Piedras Jaime Benítez, rector desde 1942, trataba de plasmar la idea de Universidad que Ortega había expuesto en *Misión de la Universidad*. En Puerto Rico encontró el apoyo y el entusiasmo orteguiano de que carecían totalmente los ambientes académicos y extraacadémicos en España. Padilla presenta esta etapa como la que permite a R. Huéscar concentrarse en el quehacer metafísico que producirá una de sus obras fundamentales, *Perspectiva y Verdad* y el bosquejo avanzado de otra, que finalmente quedaría sin terminar y se publicaría póstumamente, *Ethos y Logos*. «Se diría que, muerto el maestro, el discípulo siente más que nunca la responsabilidad, el peso, la gravedad de una filosofía que, no solo sigue siendo válida, sino que se encuentra en estado naciente y contiene semillas de incalculables consecuencias». (p.54) Sin embargo, no fue R. Huéscar un filósofo prolífico; su temperamento, su método de trabajo, y las circunstancias materiales e intelectuales que vivió a su regreso a España, dieron lugar a una obra «ascéticamente rigurosa» y trabajada con la escrupulosidad de un orfebre pero que al autor, en los últimos años de su vida, le parecía que satisfacía muy parcialmente su deuda filosófica con el legado orteguiano.

Precisamente lo abarcable de la obra permite a Padilla desarrollar ante el lector el aparato conceptual generado en ella a partir de un motivo conductor, el problema-proyecto de una lógica del pensar ético, en los tres libros de metafísica que dejó escritos: *La Innovación Metafísica de Ortega*, *Perspectiva y verdad* y *Ethos y Logos*.

En la primera de las obras mencionadas, no solo se precisa la operación metafísica esencial con que Ortega desmonta el falso dilema sujeto-objeto del idealismo de estirpe cartesiana, sino que se profundiza la crítica orteguiana a la fenomenología de Husserl que Ortega consideró el canto de cisne del idealismo. R. Huéscar hace patente la clave que permite la superación del idealismo husserliano: la irreductibilidad de la actitud natural, pues en ésta, darse cuenta no tiene un carácter contemplativo sino vital, es un encontrarse con las cosas mismas, una vivencia que se desarrolla en el ámbito de la realidad originaria. R. Huéscar expone las bases que permiten desarticular meticulosamente el concepto husserliano de epokhé mediante la desontologización del concepto de tiempo que resulta del análisis de la estructura tempórea de la vida humana: «el acto espontánea y primariamente vivido [...] es irreductible, entre otras razones porque es irrepetible». (I.M., p. 93). La analítica de la vida humana metafísicamente destilada a partir de la teoría de la verdad como perspectiva expresa la realidad como «dinamo-estructura».

En *Perspectiva y Verdad* se definen dos sentidos o aspectos de la verdad; uno es el del perspectivismo; pero hay otro, menos estudiado y sin embargo esencial que es el de la verdad como coincidencia del hombre consigo mismo que sitúa la verdad en su aspecto ético. La operación que empieza por realizar R. Huéscar en esta obra consiste en extraer la estructura sistemática de la vida humana destacando, en esa delicada intervención, la rica complicación de figuras posibles de la perspectiva real, empezando por la más genérica o abstracta, la perspectiva visual. Ésta última es presentada como la figura esencial en analogía con la cual aparece la perspectiva real, y subsumida en ella, la perspectiva intelectual. En este terreno es donde se desarrolla el problema de la verdad y su método. Padilla va guiando por la complicada urdimbre analítica mediante la que R. Huéscar pone la idea clásica de verdad como adecuación del intelecto a la cosa en dependencia de su nueva definición de verdad como «resultado de una perspectiva intelectual adecuada», en el sentido de vitalmente auténtica. Pone en claro cómo un riguroso enfoque analítico de la filosofía de Ortega, que permite la teoría analítica de la vida humana, permite a R. Huéscar no solo dar cuanta cabal y estrictamente metafísica de la misma sino poner en evidencia su sistematicidad operativa, su productividad en su propio pensamiento. La hipótesis interpretativa que desde sus escritos de juventud guía a R. Huéscar, como ya se he dicho, es que hay un costado metafísico de la verdad que es ético y se aloja en el concepto de autenticidad. «La autenticidad es, así, el sentido más profundo y originario de la verdad en Ortega [...] Es lo que en su pensamiento correspondería a la noción tradicional de verdad ontológica o verdad trascendental». (P.V. p. 252).

En *Ethos y Logos*, obra póstuma y, como ya señalé, inacabada, R. Huéscar se centra en la demostración de esa hipótesis sobre la base analítica de las categorías de la vida definidas en *La*

Innovación Metafísica. «El *ethos*, la moralidad de que aquí se trata sería la moralidad concreta y radical de la vida de cada cual, que no por ser la de cada cual deja fuera los contenidos objetivos (los bienes o el bien en general), sino que los incluye, pero siempre en vista de la realización de la propia vocación. Pues bien, esta moralidad intrínseca de la vida humana no solo tiene su verdad (la coincidencia del hombre consigo mismo) sino que, según R. Huéscar, esta sería *la* verdad en su sentido más prístino y radical, siendo lo que ha llamado antes ‘circunstancial’ o ‘perspectiva’ verdad en sentido derivado» (Padilla, p.78). Se trata de una de las secciones más intrincadas de la obra de R. Huéscar: la complicación arbórea y reticular al tiempo de un sistema conceptual que aspira a reflejar categorialmente la *complicatio omnium* que es la vida humana en su estructura funcional, ha de ser forzosamente grande. Se trata de hacer explícitas a través de este sistema las condiciones de posibilidad de un lógica del pensar ético, siguiendo un método que aísle «los rasgos estructurales básicos de ella (la vida) que se nos ofrecen como resultado inmediato de una descripción de la misma atendida rigurosamente a la norma metódica de no ‘poner’ en ella por nuestra cuenta nada que se salga de lo estricta e inmediatamente dado» (I.M. p. 107). En el análisis de la categoría de nuncceidad (‘el ahora’) se puede apreciar en toda su dimensión el calado metafísico de la empresa y la dificultad de cartografiar la estructura de sentido o estructura lógica total de la vida humana. Distingue R. Huéscar en el ahora tres niveles estructurales o grados de complicación: «1) el de la percepción, en la que las cosas hacen ‘acto de presencia’ como algo de lo que se puede hablar; 2) el de la apercepción, en el que el ‘acto de presencia’ de las cosas se complica con un ‘acto de vivir’, insertándolas interpretativamente en una red de relaciones lógicas; y 3) el de la vocación, en el que la estructura lógica de sentido queda esencialmente modificada por el elemento ético, inseparable de la prisa y de la necesidad de acertar, consecuencia de la limitación de las posibilidades». (J. Padilla, p. 207).

Aunque R. Huéscar no llegó a culminar el proyecto de esclarecer las condiciones de posibilidad de una lógica del pensar ético, al que atendió durante toda su vida, por diversas razones, entre las que no era la menor la dificultad de la propia empresa, Padilla insiste en «el mérito enorme de haber visto el problema [...] Se trata de saber si la validez última de la verdad depende de la autenticidad de la propia vida –de la coincidencia del hombre consigo mismo, de la ética en definitiva, cómo afecta esto a la verdad en el sentido más inmediato como coincidencia, en palabras de Huéscar, entre la perspectiva intelectual y la perspectiva real –en su sentido lógico» (Padilla p.353).

Padilla, a propósito del trazado reticular de las categorías de la vida, recoge la caliginosa cuestión de las influencias, concomitancias y diferencias con filosofías como la de Heidegger, de cuyos términos técnicos hay que ir siguiendo las engañosas coincidencias u «homologías conceptuales», como las llama R. Huéscar. Con respecto a conceptos como los de ‘aletheia’, ‘encontrarse’, ‘temple’, ‘Man/costra de interpretaciones’, ‘Dasein/vida humana’ R. Huéscar se limitó a señalar suficientemente los rasgos diferenciales de su significado en Heidegger y Ortega sin entrar en el patético juego de reclamos de prioridad en los hallazgos de uno u otro filósofo.

Una vez recorridas las obras mayores, en las que R. Huéscar escruta metafísicamente la filosofía orteguiana, Padilla trata de mostrar en el resto de sus escritos incluida la novela, la completa apropiación del aparato sistemático de la filosofía de la vida que en ellos transparece. Especialmente relevante encuentro el examen de los dos ensayos sobre el problema de la filosofía como actividad, *Sobre el origen de la actitud teórica* y *Filosofía y vida individual*. En ambos textos se trata de reconstruir estructuralmente las condiciones mínimas necesarias para que pueda haber vida humana y en consecuencia, vida intelectual, o lo que es lo mismo, forzosa búsqueda de razones, vida filosófica. La filosofía, sostiene Huéscar, es un modo de vida y solo si ésta es auténtica lo es aquella. En el primero de estos dos textos se ocupa específicamente R. Huéscar del problema de la irracionalidad fundamental y originaria que precede a la razón en la vida humana, desplegando la intrincada lógica dialéctica que desde el estado de confusión, (la situación de naufragio en la metáfora de Ortega) pasando por el de extrañeza produce la pregunta filosófica radical por la totalidad de lo que hay: «No se alude –dice Rodríguez Huéscar– a una prioridad temporal sino más bien a una aprioridad, es decir, a una relación metafísico-estructural. Lo que aquí hacemos es una formal dicotomía y ordenación jerárquica de diversos momentos estructurales que en el tiempo funden sus perfiles, pudiendo, inclusive, operar en un único y mismo momento temporal. Solo se trata de captar lo figurativo-dinámico de una peculiarísima vivencia que, atendiendo a sus caracteres, puede llamarse metafísica». El segundo texto se basa

en el argumento de que toda filosofía lleva inscrita, si es auténtica, la cifra de individualidad de la vida del filósofo. Ahora bien, ésta deberá consistir en la búsqueda de «identificación intelectual con la realidad misma», necesariamente, desde la perspectiva única que le marcan su aquí y ahora concretos. Toda filosofía tiene que ser, por tanto, irrepetible, en cierta y forzosa medida.

También sus teorías sobre la novela y la pintura se presentan articuladas desde la noción metafísico-ética de autenticidad. La funcionalización del *logos* a través del *ethos* operada mediante la idea de verdad-perspectiva produce también una poética o esbozo de teoría estética que se construye desde su raíz como una ética del hacer artístico.

El libro de Padilla en su conjunto, en fin, me parece más que logrado en lo fundamental de su propósito. Su designio último al dar a conocer la obra de R. Huéscar, que considera «imprescindible para entender la filosofía de la razón vital, genialmente iniciada por Ortega» (J. Padilla, p. 358), solo se cumpliría si se produjese su puesta en circulación. En cualquier caso, quiero reiterar el agradecimiento debido a un ejercicio de 'salvación intelectual' en el que con toda honestidad se aspira a comprender y a ayudar a comprender una obra que demuestra el funcionamiento de una filosofía viva, de gran envergadura metafísica, en el país en el que tan profusa y profundamente ha sido desatendida y malentendida.

Mabel Salido

PRIOR OLMOS, A.: *El problema de la libertad en el pensamiento de Marx*. Madrid: Biblioteca Nueva-Universidad de Murcia, 2004.

Este volumen presenta una contribución importante del autor realizada hace ya algún tiempo, puesto que fue su tesis doctoral, dirigida por Sergio Sevilla, que prologa el libro. Mientras tanto, Prior Olmos, profesor de Filosofía en la Universidad de Murcia ha publicado importantes trabajos sobre Marx y Agnes Heller, así como ha efectuado una interesante labor de editor y coautor.

Pero la contribución de la que nos ocupamos tiene su valor propia, ya que es un intento bastante logrado de reconstruir la teoría marxiana de la libertad, que resulta bastante compleja como para requerir investigaciones antropológicas, históricas, económicas y políticas, ya que para Marx la libertad humana no se agota, contra lo que algunos piensa, en las categorías de la necesidad, ni es reductible a los condicionamientos socio-históricos. La aportación fundamental de Marx consiste, según el autor, en presentar la libertad en cuanto autorrealización del hombre en el ejercicio de sus facultades a través del control o dominio de las condiciones sociales, culturales, económicas, políticas, etc.

Un trabajo importante, pues, que por diversos avatares, ha visto retrasada su publicación.

José Rubio Carracedo

PUELLES ROMERO, L., *El desorden necesario. Filosofía del objeto surrealista*. Murcia: CendeaC, 2005, 167 páginas.

La primera edición de este libro salió en el Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga en 2002; tres años después reaparece gracias al Centro de Documentación y Estudios Avanzados de Arte Contemporáneo de Murcia, en su serie *Ad Hoc* de Ensayo. Se trata de una versión modificada, con ilustraciones y algunos retoques de estilo, una auténtica segunda edición. El lector agradecerá la inclusión de ilustraciones que ayudan a comprender el sentido del discurso, a veces sumamente complejo. Como reza el subtítulo, se trata de una «Filosofía del objeto surrealista», y no hay que esperar por tanto un lenguaje próximo a la retórica del historiador ni a la divulgación estética. Con todas sus consecuencias, se trata de un libro de especulación filosófica que toma impulso sobre un motivo concreto, el objeto surrealista, ese heterogéneo grupo de productos artísticos, antiesculturales o fabricaciones de objetos «imposibles», *ready-made* de Duchamp, *collages* y otros artefactos propios de la estética surrealista o superrealista.

El libro no se limita a describir, enumerar o caracterizar este grupo de individuos incluidos bajo el rótulo del título, pues una observación constante del ensayo es que no se puede apresar lo que está hecho para ser indicado, nombrado, en suma, lo individual que no se contenta con ser simple «caso». A pesar de todo, se trata de categorizarlos; pero dada la paradoja de principio, se imponen a la postre una serie de jugosas ramificaciones, como válvulas de escape o respiraciones asistidas, que podrían antojarse incluso lo más sugerente de la obra, en ellas el afán conceptualizador se dirige a la oposición percepción-imaginación, los paseos por la gran ciudad o la imposibilidad ya sugerida de catalogar los objetos individuales, asuntos que, aun relacionados con el surrealismo en general (siendo por ejemplo Aragon y Breton declarados «paseantes»), indican la dificultad que debe afrontar desde el principio la aplicación de la razón a instancias que de suyo se postulan fuera de ella, o mejor, que reivindican una ampliación de la razón.

El debate sobre estas fronteras y ampliaciones de la razón (con respecto a qué y en qué medida), de la realidad o del lenguaje, no se elude a lo largo de unas densas páginas donde también cabe encontrar una cierta patafísica intelectual, un gusto por la paradoja y el encantamiento lingüístico que exigirán la complicidad del lector y su disposición a seguir los múltiples hallazgos expresivos. Se cruzan de hecho dos inclinaciones de estilo: por un lado cierto conceptismo poetizante, cuando se trata de delimitar y caracterizar el tema central del ensayo, por otro un sugerente ensayismo narrativo, aplicado en las digresiones y temas anexos. En principio se diría que el lenguaje poético parece inclinado de modo natural al estupor que tan cerca se halla de *lo extrañable* y *lo fascinante*, las dos categorías introducidas por Luis Puelles para desentrañar al objeto surrealista. Sin embargo, el relato divagador, callejeante, tampoco estaba lejos de la antinovela surrealista, lo que termina influyendo en este libro escrito, se diría, desde dentro y en larga complicidad con el surrealismo.

Tomadas una a una, muchas expresiones de este ensayo son cuestionables desde los principios de la lógica (como otras que encontramos en Deleuze, Derrida o Hegel); pero el lector hará bien en ampliar su capacidad racional dejándose llevar al terreno que se señala en los últimos capítulos del libro, esa ciudad encantada o reino de la belleza convulsiva a que se termina llegando al seguir la ruta del objeto surrealista, y que inspira en teoría, y hasta en la práctica, ensayos como éste.

Benito Arias García

WALZER, Michael: *Reflexiones sobre la guerra*. Barcelona, Paidós, 2004, 203 páginas.

Este libro es una continuación del titulado *Guerras justas e injustas*, que tanta polémica suscitó en todo el mundo. Estos debates generalizados han motivado que Michael Walzer presente en este volumen unas reflexiones complementarias en las que trata de explicar más claramente su posición, responder a algunas de las objeciones más insistentes y, finalmente, con quizá excesiva discreción, rectificar algunos de sus anteriores puntos de vista.

El libro se estructura en tres partes. La primera si titula «Teoría» y presenta su posición actual a la vista de las objeciones. La segunda, titulada «Casos», es una aplicación de su teoría a los principales casos en la historia reciente: la guerra del Golfo, Kosovo, la Intifada, las guerras israelo-palestinas, el terrorismo tras el 11-S y la invasión de Irak. La tercera, titulada «Futuros» comprende un solo capítulo: «gobernando el planeta».

Obviamente, se trata de un libro del máximo interés, sea cual fuere la posición político-moral del lector.

José Rubio Carracedo

PANEA MÁRQUEZ, J. M.: *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*. Sevilla: CIV-Kronos, 2004, 100 páginas.

Parece que Schopenhauer vuelve con fuerza y no sólo como puente a Nietzsche. El libro que presentamos de J. M. Panea así lo demuestra, junto a otras varias monografías aparecidas en los últimos años.

Se trata de un volumen de pocas páginas, pero de muy rico y condensado contenido. El autor se propone ofrecer un elenco de las cuestiones fundamentales de la ética schopenhaueriana. Para ello estructura el libro en cuatro capítulos. El primero aborda el concepto de filosofía en Schopenhauer, en tanto que necesaria introducción a la problemática ética. El segundo se ocupa ya del sujeto de la ética y su inevitable asunción del deber, la felicidad y la muerte. El tercero afronta la crítica del prescriptivismo kantiano para buscar un nuevo fundamento para la ética: la compasión. Por último, el cuarto capítulo versa sobre la voluntad de vivir, la felicidad y el abandono del mundo.

Hay que advertir que el autor trabaja todas las obras de Schopenhauer, en especial las más densas y básicas, aunque sin descuidar los escritos menores sobre el arte de ser feliz y la sabiduría de la vida, que son las más conocidas. Las primeras, sin embargo, han de guiar epistemológicamente a las últimas, único modo de evitar las incoherencias y hasta las autocontradicciones. De todos modos Panea insiste en que sólo nos presenta su propuesta de lectura de un autor caleidoscópico que admite más de una interpretación.

José Rubio Carracedo

PICÓ SENTELLES, David, *Filosofía de la escucha. El concepto de música en el pensamiento de Nietzsche*. Prólogo de Miguel Morey. Barcelona: Crítica, 2005, 313 páginas.

El tema de la música en Nietzsche es de gran importancia para comprender su pensamiento, entre otras razones, porque se puede considerar como un tema vertebrador. En cierto sentido habría que decir que la música, dentro del peso que tiene en el pensamiento de Nietzsche el arte, recorre su pensamiento desde el principio hasta el final con variaciones diversas, pero siempre como un paradigma al que hay que interrogar continuamente. Hasta tal punto es determinante, que incluso sus obras escritas, metafóricamente, muy bien podrían valorarse como piezas musicales. Y es que para Nietzsche la música, además de todo el valor teórico que le pudo dar Schopenhauer o la dimensión cultural y transformadora social que le puede conceder Wagner, era un camino para salir de la metafísica, o para huir del lenguaje conceptual en el que se encuentra atrapado el filósofo. Esta obra, se viene a unir a otros muchos trabajos, que ponen de relieve esta faceta tan importante en el pensamiento de Nietzsche y a la que ciertamente no se le ha dedicado excesivamente mucha atención. Y tiene un gran interés, porque nos va descubriendo cómo la música tiene que ver como muchas de las ideas de Nietzsche, y de esa manera nos proporciona una visión de Nietzsche «desde el espíritu de la música». La obra está estructurada en dos partes, una que lleva como título «música y verdad», y otra parte, más amplia, que lleva por título «música y lenguaje», una división un poco artificiosa, porque los tres conceptos se coimplican continuamente. El autor, en lugar de optar en la presentación por una estructura de contenidos ha optado por una presentación «menos académica», pero que en el fondo sigue siendo académica, pues no prescinde de una introducción aclaratoria, de notas, que a veces ocupan casi una página entera del libro, de una conclusión, de la bibliografía correspondiente, etc. Los encabezamientos, a modo de títulos aforísticos, no ayudan mucho a una lectura continuada. Es como si una melodía sufriese interrupciones artificiales. En este sentido, creo que hay un cierto desencuentro entre lo que pretende el autor en la introducción y lo que es el libro en general. Para hablar de la música en Nietzsche, para explicar la función que representa la música en la obra total de Nietzsche, lo que exige verdaderamente el lector o el apasionado nietzscheano es claridad. Por eso, cuando se recurre al tópico de que tratar de sistematizar el pensamiento de Nietzsche significa traicionarlo, y que por eso hay que utilizar otra forma distinta de exposición, es un planteamiento superfluo. A Nietzsche se le traiciona de todas las formas cualquiera que sea la manera en la que se nos quiera presentar. Se le traiciona cuando hablamos, por ejemplo, del «concepto» de música en Nietzsche. Por eso resulta chocante oír decir que se renuncia a un planteamiento académico, como si eso fuera algo aberrante. Si alguien se decide a hablar de un tema como el de la música en Nietzsche, lo óptimo es que nos ofrezca una visión lo más ordenada posible para que podamos comprender la función que desempeña en su pensamiento. El mismo autor incluso es partidario de que esto sea así, cuando afirma que su intención es «hacer aflorar una estructura básica que atraviesa la

filosofía de Nietzsche: la cadena ontológica verdad-música-lenguaje» y que la música es «como el concepto vertebrador, subyacente, que persiste en todo el pensamiento de Nietzsche». A pesar de esta apreciación crítica es muy saludable contar dentro del panorama filosófico español con trabajos sobre Nietzsche que ayudan a que el lector lo comprenda desde otras perspectivas. Esa es otra de las maneras de enriquecer la cadena de interpretaciones de un autor que cada día está más presente en los foros filosóficos hispanohablantes.

El libro va precedido de un muy interesante prólogo de Miguel Morey, «Las máscaras de Chladni», en el que comenta la famosa frase de Nietzsche de que «sin la música la vida sería un error», pero, ¿por qué un error?, se pregunta.

Luis E. de Santiago Guervós

RIECHMANN, Jorge: 2005, *Todos los animales somos hermanos. Ensayos sobre el lugar de los animales en las sociedades industrializadas*. Madrid: La Catarata, 357pp.; *Un mundo vulnerable. Ensayos sobre ecología, ética y tecnociencia*. Madrid, La Catarata, 2005 (2ª ed.), 421pp.

Con el primer volumen reseñado completa Jorge Riechmann su autodenominada «trilogía sobre la autocontención», una serie de ensayos en tres volúmenes sobre ética ecológica. El segundo volumen reseñado es la segunda edición revisada, corregida y aumentada del primer volumen de la trilogía. El autor es, además, un conocido activista en varias organizaciones ecologistas. El segundo volumen de la trilogía se titula *Gente que no quiere viajar a Marte*.

A mi entender nos encontramos ante un ecologismo un tanto fundamentalista, pese a que se apoye en unos conocimientos enciclopédicos y realice una profunda reflexión de ética ecológica. Pero el mismo título del libro resulta excesivo, ya que muestra una voluntad de presentar una igualdad básica hombre-animal que la teoría de la evolución y los estudios de las ciencias naturales desmienten. Es cierto, desde luego, que los animales –algunos en especial– también piensan y se comunican; pero en el pensamiento y la comunicación humanos se da un salto cualitativo.

El libro está estructurado en 12 capítulos. En el primero unifica a todos los animales, incluso el humano, en el contexto evolutivo. El segundo se concentra en la inteligencia del chimpancé y del delfín. En los capítulos tercero y cuarto traza la comunidad moral extendida a todos los vivientes. El quinto describe la hecatombe de la biodiversidad y el sexto formula los principios básicos de justicia ecológica. Los siguientes capítulos se centran en problemas ecológicos concretos: la experimentación con animales, la dieta ecológica, la problemática de los xenotrasplantes. Los tres últimos replantean el concepto de persona, de los derechos de los animales y del «animal prójimo». A continuación presenta una selección bibliográfica en español y tres anejos: el primero constituye una amplísima selección de textos de filósofos en los que se valora, de diferentes modos, la cercanía del animal al hombre; el segundo es un ensayo sobre los derechos humanos como derechos morales; el tercero, en fin, es otro ensayo sobre la noción de valor.

El segundo volumen reseñado, que es el primero de la trilogía, pone los fundamentos de una ética ecológica, además de insistir en sus conexiones inevitables con la política y la cultura. Otra característica es su propósito de ampliar el objeto de la ética clásica, lo que permitiría formular una comunidad moral ampliada. Igualmente opta por cambiar el eje de la ética: desde el principio de las convicciones al principio de responsabilidad.

A partir del capítulo 8 la responsabilidad se orienta a los problemas de la desigualdad socioeconómica y al esfuerzo político-cultural para «embridar» la tecnología y sus riesgos, al modo de un nuevo contrato social. El principio de sustentabilidad ecológica es el criterio básico orientador.

Se trata, indudablemente, de una obra valiosa, con las reservas antes indicadas, con mucha capacidad para crear patria ecológica, desde una base científica y filosófica seria, aunque en ocasiones un tanto sesgadas.

José Rubio Carracedo

RUBIALES, F.: *Democracia secuestrada. Menos partidos y más ciudadanos para la nueva sociedad del debate*. Sevilla: Almuzara, 2005, 250 páginas.

Estamos ante un libro en el que su autor se propone decir con un estilo directo y claro lo que otros muchos pensamos, pero expresándonos con un estilo académico y timorato. Cada vez parece más evidente la necesidad de replantear las discusiones republicano-liberales posteriores a las Revoluciones Liberales de finales del siglo XVIII, pero esta vez sin prisas ni condicionamientos, ya que desde el fin de la Guerra Fría ningún despotismo nos amenaza y, por consiguiente, podemos debatir en condiciones muy favorables. Con la única presión, eso sí, de los poderes fácticos y de los poderes constituídos, en especial por el régimen de partidos políticos, al que tantas veces hemos acusado de tener secuestrada la democracia.

El autor posee una amplia experiencia académica y periodística, además de ser un conocido animador del debate cívico-democrático. Estructura el libro en cinco capítulos: el primero es un diagnóstico muy duro del presente de las democracias. El segundo, titulado «ciudadanos, democracia, estado y sociedad civil», apunta ya con claridad a la única solución posible: la educación cívica, a partir de la cual se hace posible ya la construcción de una democracia de ciudadanos. El tercer capítulo apunta ya al tema favorito del autor: la necesidad de promover un debate incesante en todas, y sobre todas, las esferas civiles y políticas, pero circunscrito ahora al entorno Internet. El cuarto es ya el capítulo central sobre «el valor del debate» en cuanto matriz preferente de la opinión pública y signo inequívoco de la salud cívica de una sociedad democrática, que el autor quiere llevar no sólo a los partidos políticos, sino también a las empresas, a los medios de comunicación, a todos los ámbitos de la sociedad civil. Por último, el libro se cierra con unas conclusiones, en las que más que concluir, se apunta a dos nuevos ingredientes de la nueva democracia: la faceta constructiva y la faceta humorística, en tanto que lubricantes necesarios del debate.

José Rubio Carracedo

SÁNCHEZ MECA, Diego, *El nihilismo. Perspectivas sobre la historia espiritual de Europa*. Madrid: Editorial Síntesis, 2004, 319 páginas.

Esta nueva obra de Diego Sánchez Meca tiene un gran interés no sólo por un tema de tanta actualidad, el nihilismo, sino por sus proyecciones en cuanto a la posibilidad de construir una cultura de la diversidad y de la coexistencia de valores, y formas de vida y de pensar diversos. Para ello el autor hace un recorrido histórico sobre las distintas formulaciones del nihilismo, sin perder nunca de vista, que es necesario comprenderlo como un fenómeno histórico y como un proceso que acompaña a la historia espiritual de Europa. El desarrollo de ese fenómeno, al que se alude de forma explícita por primera vez en Jacobi, como disolución de las certezas metafísica tradicionales y la pérdida de sentido de todos los valores, se puede establecer tomando a Nietzsche como centro nodal: antes de Nietzsche y después de Nietzsche. Con Goethe el nihilismo se anuncia como una consecuencia del concepto de «formación» (*Bildung*), en cuanto que éste obliga a tomar conciencia de la dimensión trágica de la existencia. Existir es dejar de ser en cada momento lo que se es para convertirse en otro en nosotros y en los otros. En Schlegel la conciencia del nihilismo se expresa en la condición de la negatividad, en contraposición con la forma clásica del mundo griego. Disolver esa negatividad de lo moderno mediante la radicalización de las mismas tendencias que lo constituyen. Con el ejercicio de la crítica como ironía, trata de dar un cambio positivo a la negatividad de la época.

Nietzsche propone el reconocimiento explícito de la ausencia de fundamento como constitutivo propio de la existencia, o en otros términos, la aceptación de la «muerte de Dios» y por lo tanto la experiencia en uno mismo de la consumación del nihilismo. Nihilista consumado es el que entiende el nihilismo como el destino histórico de Europa. Pero este nihilismo consumado alcanza su momento supremo con el pensamiento del eterno retorno. Heidegger siguiendo los pasos de Nietzsche proyecta el nihilismo a la historia entera de la metafísica. Desde la perspectiva de Heidegger vivir a fondo el nihilismo es una operación que nos permitiría defendernos de la presión

de una imposición universal de la tecnificación. Sería el primer destello del acontecer del ser en el que acceder a un nuevo horizonte de sentido se entiende como una desapropiación. Queda de este modo planteada la cuestión de si se puede construir entonces una cultura de la diferencia, de la diversidad, o si pueden coexistir valores y formas de vida diferentes. Transformación como disolución primero y nueva creación continua de normas y valores. Habrá que ver en la pluralidad y en el cambio formas manifiestas de nuestro propio crecimiento y será necesario entrar en diálogo con otras culturas para aprender de ellas y enriquecernos más. La última parte del libro trata de proyectar estas ideas sobre dos problemas concretos de nuestra situación política contemporánea: la construcción de la unidad europea y la práctica del poder político. Para el autor Europa necesita superar su eurocentrismo hegemónico y abrirse al diálogo con otras culturas, pues ya pasaron los tiempos de los absolutos tranquilizadores. De esta manera los problemas básicos de la política tendrán que replantearse bajo esta nueva luz.

Luis E. de Santiago Guervós