
El gran historiador francés Jean Delumeau con su magistral obra «El miedo en Occidente», nos arrastra irremediablemente, página tras página a continuar una lectura apasionada y seductora, de su fabuloso estudio de 655 páginas acerca de ese sentimiento llamado Miedo. Nos explica minuciosamente cómo nació, cómo se desarrolló, cómo tejió el rostro íntimo de la sociedad occidental, o lo que es lo mismo, de la Europa moderna. Este Occidente que —según Delumeau— tiene su fundamento en el miedo. El miedo escondido tras la valentía, el heroísmo y el orgullo masculino, fue conceptualizado por la cultura mucho más allá de su experiencia psicológica inmediata. Los antiguos lo veían como castigo de los dioses. El dios Phobos del miedo, luego daría nombre a las fobias de la psiquiatría y a los traumas y terrores inconscientes del psicoanálisis: lo reprimido retorna, lo que olvidamos vuelve una y otra vez, en su necesidad de ser experimentado y reconocido por la conciencia, y este principio freudiano no deja de ser una guía oportuna trasladada al terreno de las culturas, de los pueblos. Asociado con la necesidad de seguridad como requisito de la vida, el miedo apunta a la inseguridad asociada con la muerte. Las máscaras aterradoras, ejemplifican la presencia del miedo en la conducta de los grupos humanos, usadas en las ceremonias desde los pueblos llamados «primitivos» hasta nuestros modernos carnavales. A nadie se le escapa el papel que el miedo representa en la explicación de lo histórico por ser uno de los impulso más elementales de la conducta humana. Tan elemental y a la vez tan determinante, al haber logrado cohesionar a este tipo de sociedades en torno a la guerra contra sus enemigos: los judíos, los negros, la mujer, los brujos, Satán, la noche, lo Otro, etc. Es sencillamente la misma filosofía que en la actualidad toma cuerpo en las cruzadas que Estados Unidos ha emprendido contra el mal, a saber: todos aquellos valores que escapan al control de su poderosísima maquinaria bélica.

Jean Delumeau se sitúa entre los siglos XIV y XVIII en el espacio ocupado por la humanidad occidental, intentando demostrar que no sólo los individuos, sino también las colectividades e incluso las civilizaciones pueden estar atrapadas en un permanente diálogo con el miedo, ofreciéndonos una sorprendente historia de Occidente. Apoyándose en un vasto campo de observación —histórico, desde luego, pero también económico, sociológico, psicoanalítico, psicológico y antropológico— Delumeau traza el retrato de una sociedad traumatizada por la peste, las guerras, las disputas religiosas y la inseguridad permanente, y analiza la instrumentalización del terror, sobre todo por parte de la Iglesia: las inhibiciones, carencias de afecto, represiones y fracasos sufridos colectivamente por los individuos de un grupo, acumulan cargas de rencor susceptibles de explotar, liberando tanto en el individuo como en el grupo fuerzas inhumanas y desconocidas. El arte religioso occidental popularizaron los refinamientos crueles de la flagelación y la agonía de Jesús, la degollación del Bautista, la lapidación de san Esteban, la muerte de san Sebastián a flechas y de san Lorenzo asado en una parrilla. En las iglesias, las escenas de los martirios crearon un gusto por la sangre y la violencia. Las escenas expresan un discurso de violencia sufrida y venganza soñada. El miedo

---

* Los juicios formulados en esta y otras secciones de la revista expresan el parecer del autor que firma cada colaboración, y no son necesariamente compartidos por los editores.
a la violencia, hace que el espectador, en vez de luchar o rehuir la violencia, se satisfaga con mirarla desde fuera y desde lejos. De esta manera asistimos con pasión a cualquier tipo de espectáculo —como los combates de boxeo—, disfrutando de lo que nos produce auténtico pavor.

En este ensayo —Delumeau— matiza la imagen a veces idealizada del Renacimiento y desvela la intimidad y las pesadillas de nuestro pasado, raíces de la necesidad de seguridad que caracteriza a la sociedad contemporánea. Dijo el clásico que «los pueblos que olvidan su historia están condenados a repetirla». Un excelente antídoto contra este olvido es el presente estudio de Delumeau, una auténtica obra de referencia en los estudios tanto históricos como psicológicos y filosóficos.

Antonio Gallardo Cervantes
Universidad de Málaga

***


Los ensayos que componen este libro, escritos por filósofos, matemáticos y físicos, tratan de poner en perspectiva la obra del lógico y filósofo de la ciencia francés Jean Largeault (1930-1995), y casi todos se originaron en jornadas consagradas a su memoria en las universidades de Strasbourg II y París IV.

Por la forma de hacer filosofía y por los temas que ha desarrollado, Largeault (en lo sucesivo JL) ha conectado con la filosofía de algunos pensadores franceses como Boutroux, Meyerson, Renouvier, Bergson, etc., al tiempo que una de sus fuentes principales de inspiración ha sido la obra del geómetra y filósofo R. Thom, recientemente fallecido, del cual podría ser considerado discípulo. JL se ha ocupado de filosofía de la lógica y de la matemática (en la estela de Frege, Brouwer, Hilbert, Weyl y Quine), y de filosofía de la ciencia, centrándose en particular en la explicación en las ciencias y en un análisis de las causas, pero siempre con una crítica acerada de la epistemología neopositivista y con una constante referencia a la obra de Thom. Para él, la ciencia tiene un valor ontológico y la filosofía no se reduce al examen de problemas relacionados con el lenguaje o las condiciones del conocimiento. Como la ciencia, la filosofía es un conocimiento, una búsqueda de la verdad, lo que es posible porque su objeto común es el conocimiento de la naturaleza y del universo. Casi todos los ensayos coinciden en esta apreciación, y por ello son una fuente útil y fiable de información sobre la obra de JL.

Los ensayos podrán agruparse en tres bloques. En primer lugar, tendríamos los relacionados con la personalidad y actividad filosófica de JL. Así, el libro se abre con una semblanza intelectual del homenajeado a cargo de M. Espinoza. A continuación, P. Magnard nos habla de la labor singular de JL como recensor para algunas revistas francesas de filosofía, tarea que, gracias a su carácter incisivo y meticuloso, le permitió elevar la recensión filosófica «al nivel de un arte.» Y después, B. Saint-Sernin conjura sobre lo que para JL sería una filosofía de la naturaleza. En este sentido, señala la importancia de las ideas como elementos formadores de la propia textura de la realidad, que la tornan inteligible. Para elaborar esa filosofía ha contado su reflexión con otros y contra otros pensadores.

El segundo bloque incluiría los ensayos dedicados a gloriar las propias ideas y obras de JL y a buscar inspiración para nuevas orientaciones filosóficas. De este modo, Espinoza dedica su ensayo a los dominios de validez de una teoría y a una metafísica realista que se concebiría como una «búsqueda de inteligibilidad» de la naturaleza, la cual sólo es efectiva si la naturaleza está realmente regida por una necesidad, J. Petitot intenta profundizar en las ideas de JL sobre la geometrización de la física, recogidas particularmente en su Systèmes de la nature (Vrin, 1985), y en torno a la posibilidad de un nuevo realismo ontológico, inspirado en la obra de Thom, que en su conjunto llevan a una nueva filosofía de la naturaleza. C. P.
Bruter se ocupa de los continuos físicos (espacio-temporales), en particular, en el mundo griego, y de los continuos matemáticos (numéricos y topológicos), en particular, en la matemática post-cantoriana, a partir de las reflexiones que JL hace en la introducción a su traducción de la obra clásica de H. Weyl (Le continu et autres écrits, Vrin, 1994). Tomando algunos elementos de la filosofía de la naturaleza de P. Duhem y de JL, J. Harthong elabora su ensayo con el fin de defender la tesis de que el motor que hace evolucionar la ciencia es la «dialéctica permanente entre el deseo de objetividad y el deseo de comprender las causas y comprender los fenómenos» (p. 79). A. Benmakhlouf dedica su ensayo a explicar el sentido en que la descripción y el análisis del proyecto lógico en la obra Logique et philosophie chez Frege (Béatrice-Nauwelaerts, 1970) de JL han permitido a éste calibrar el cambio de paradigma en la historia de la lógica, que le llevarán finalmente a la idea de una pluralidad de lógicas —pues la lógica sólo proporciona «conceptos y métodos a los dominios a los que se aplica» (p. 146)—, y a su interés por el intuicionismo matemático. H. Barreau se centra en el filósofo de la matemática de Brouwer y en los comentarios de JL sobre ella (L’intuitionisme, PUF, 1992), Intuition et intuitionisme (Vrin, 1993)). JL ha situado a Brouwer en relación con los preintuicionistas franceses, como ya lo hacía A. Heyting en sus primeras obras, pero de un modo muy interesante con los filósofos de la intuición (Schopenhauer, Bergson, ...), para los que la ciencia es obra del espíritu humano antes que conocimiento de la naturaleza. En su caso, Brouwer habría sacado sus consecuencias para la matemática (intuicionista). P. Clavier indica cómo la figura y la obra de Kant ha actuado como un revulsivo para JL, que le ha permitido formular en sus Principes classiques d’interprétations de la nature (Vrin, 1988), una tarea que Kant no pudo llevar a término, a saber, la de formular los primeros principios metafísicos de una ciencia de la naturaleza.

Finalmente, el tercer bloque englobaría ensayos en los que se reflexiona sobre temas próximos a la obra de JL. Así, el físico F. Lurçat se centra en un conjunto de ideas de N. Bohr para desarrollar la tesis de que la indispensabilidad de los conceptos clásicos para comprender la mecánica cuántica no es expresión de una creencia que haya marcado un determinado momento de la historia de la física, sino que es una verdad que apunta a la naturaleza misma del conocimiento físico. J.-L. Gardies dedica su ensayo a la tematización en matemáticas, un término procedente de J. Cavaillès y cuyo significado resulta difícil de captar. Sabemos que no es abstracción, ni generalización, pero parece ser el resultado de generalizaciones sucesivas que dan lugar a un concepto u objeto matemático autónomo, digno de ser estudiado por sí mismo. En este sentido, las cónicas de Apolonio darían lugar a las consabidas ecuaciones algebraicas cartesionas y finalmente a la idea de función, de manera que «función» sería el objeto tematizado, y ello gracias a la evolución interna de las matemáticas. Se nos ocurre a nosotros que otro ejemplo mucho más general que los tratados por Gardies podría ser el de «clase de equivalencia», ya que el significado fundamental de las relaciones de equivalencia es que justifican la aplicación de un principio general de abstracción de acuerdo con el cual los objetos que son equivalentes en algún sentido generan clases idénticas. Nuestra paisana Pilar Beltrán muestra con un análisis claro y riguroso de la evolución de la filosofía de la matemática de Poincaré, cómo éste habría anticipado en gran medida las propiedades del cuasi-empirismo defendido por Lakatos. En su brillante ensayo, L. Boi reflexiona sobre la relación profunda que existe entre los objetos matemáticos y los fenómenos físicos, y admite que los conceptos matemáticos (variedad, grupo, número, función, etc.) no sólo participan de la construcción teórica del mundo real del mismo modo que los conceptos físicos (fuerza, gravedad, interacción, energía, partícula, etc.), sino que de alguna manera constituyen ontológica y dinámicamente la realidad física. La primera parte, bien documentada en trabajos de matemáticos y físicos y con un uso muy frecuente de ejemplos, le permite el paso...
cómodo a la segunda donde se ocupa de las relaciones entre geometría y física. Para Boi, después de su introducción, ciertos objetos y conceptos devienen constitutivos de la física o, dicho de otro modo, determinan las propiedades de los fenómenos físicos. El concepto de conexión sería un ejemplo. De tal manera que a cada entidad física le corresponde un concepto de la geometría y de la topología diferencial. Así, «las estructuras matemáticas pueden engendrar un mundo hecho de fuerzas, de interacciones y formas de energías, de modo que la inteligibilidad matemática de este mundo no es una cosa separada de la inteligibilidad de la misma realidad física.» (p. 226). No podemos resumir aquí toda la riqueza y complejidad de este ensayo, de 50 páginas, que con el siguiente, de 39 páginas, ocupan casi un tercio del libro. Finalmente, M. Paty se interroga sobre la legitimidad de la matemización en física con el fin de entender el concepto de magnitud —no estrictamente en términos numéricos— y así avanzar hacia una simplificación de los problemas de interpretación en física cuántica y en la teoría de sistemas dinámicos, y a una mayor inteligibilidad de los mismos.

Más de un lector encontrará algunos de los textos difíciles y algunos pasajes confusos por el carácter técnico de su escritura, por la densidad de algunas de las ideas exhibidas y por su perspectiva interdisciplinar. Pero nos parece que todos pueden leerse provechosamente y enfocan de forma adecuada los temas que abordan, poniendo así de relieve cómo la obra de JL ha contribuido «a preparar el camino para un futuro más claro» en epistemología, según afirmación de Espinoza. Sin duda, la obra de JL ha dejado una buena semilla entre otros autores de su entorno y, por ello, las ideas desarrolladas impulsarán a los lectores a leer al propio JL. Un homenaje merecido.

Jesús Alcolea Banegas
Universitat de València

Clifford Geertz, Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos, Paidós, Barcelona, 2002, 276 páginas.

En 1999 Paidós publicó tres ensayos de Geertz bajo el título Los usos de la diversidad. Curiosamente, esos tres ensayos fueron incluidos por el mismo Geertz en el 2000 como los tres primeros capítulos de la recopilación que tituló como Available Light. Anthropological reflections on philosophical topics. El libro que nos llega ahora son los capítulos restantes que faltaban por traducir.

El primer capítulo es una especie de redacción comprimida de la vida académica de Geertz. Bastante similar a la que escribió en Tras los hechos en el capítulo «Disciplinas».

El segundo es una mezcolanza de reseñas y artículos que tiene como argumento unificador el análisis actual de la antropología social: un «Estado de la cuestión». El primero de ellos —«Zigzag»— anota los problemas de la identidad de la antropología. Para Geertz, la privación que origina el revuelo de no saber cómo definir a la antropología comienza (que no acaba) por «la pérdida del aislamiento en la investigación» (p. 47). Parece que el «campo» ha sido invadido por todo tipo de estudiosos ajenos a la antropología. La respuesta de la ésta ha sido un esfuerzo por redefinir y apostar por el método: «lo que nosotros hacemos y otros no, o lo hacen sólo ocasionalmente, y no tan bien, es […] hablar con el hombre del arrozal o con la mujer en el bazar desenfadadamente» (p. 48). La antropología da una visión supuestamente holística, humanizadora, capaz de encontrar recovecos del corazón humano que ni el economista, ni el psicólogo, ni el arquitecto son capaces de hallar. Esto ha dado un prestigio externo a la antropología, a la par que ha recrudecido interiormente el debate sobre la objetividad científica y la naturaleza moral de la investigación. Geertz, eclectico y moderado, reseña lo que sí que parece obvio es que algo tiene que ofrecer la antropología que idiosincráticamente las demás disciplinas no pueden. «Cultura de guerra», el segundo de los artículos, toma como base la disputa entre Sahlins y Obeyesekere sobre el encuentro y la muerte del capitán Cook.
por parte de los hawaianos. En el cruce de acuc-
saciones encuentra Geertz la excusa para plan-
tear no sólo cuestiones casi tipológicas —¿qué
podemos hacer ante prácticas culturales que
nos resultan tan extrañas e ilógicas?: cómo son
de extrañas?: cómo de ilógicas?: (pp. 62-3)—,
sino planteárselas en el nuevo contexto disciplinar
de la llamada era «post-todo»: la posibilidad de
hacer un estudio antropológico evitando la
acusación de un etnocentrismo teórico. «Un
pasatiempo profundo» es una comparación
entre los libros de Pierre Clastres, *Chronicle of
the guayakis indians*, y el de James Clifford,
*Routes*. Geertz encuentra en el del francés un
alegato a favor del trabajo de campo en su
sentido más «clásico» en contra del amasijo
metodológico y teórico de Clifford. Por último,
le siguen dos artículos ya traducidos en otros
sitios al español —aunque se han vuelto a
traducir de nuevo—: «Historia y Antropología»,
y «Conocimiento local: algunos obiter dicta».

A partir de aquí vienen unos capítulos
«nominales» que tienen en común el hecho de
dirigirse a autores afines, en algún aspecto, a
las posiciones de Geertz: Charles Taylor,
Thomas S. Kuhn, William James y Jerome
Bruner.

En el caso de Taylor —«El extraño extra-
ñamiento»—, Geertz comparte con él la idea
de la penuria teórica de comprender el ser
humano tomando *solamente* como fundamento el
modelo propugnado por las ciencias naturales;
pero lo que el norTEAMericano le reputa al
canadiense es que la idea que toma de «ciencias
naturales» es más un paradigma que una
investigación profusa de lo que son, han sido o
han ido cambiando las mismas (p. 117).

Parece como si desde Newton o Galileo todas
las *Naturwissenschaften* hayan sido hermanas
gemelas con un desarrollo homogéneo, aconflic-
tivo e imperturbable; y que, en cierto modo,
han sido una resistencia constante a aquellas
ciencias humanas que no vean ni razonable,
ni factible realizar una «física social» o un
«positivismo gnoseológico». Para Geertz, existe
una historiografía de la ciencia que enseña ésta
como un devenir histórico, variable, comprometi-
to, de tal manera que no está tan claro que
ese resquemor de Taylor sea teóricamente tan
productivo. Además, existen disciplinas «cientí-
ficas» o corrientes de pensamiento dentro de
ellas cuyos modelos han aportado formas de
pensamiento de las que se han apropiado
pensadores humanistas fuera de toda sospecha.
Geertz entiende que defender una postura
culturalmente interpretativa, a la que se alía con
Taylor, implica «desplazar, o al menos compli-
car, la imagen dilthe yana que nos ha cautivado
durante tanto tiempo» (p. 128).

Desde esta perspectiva, el capítulo sobre
Kuhn —«Ellegado de Thomas Kuhn»— es un
reconocimiento y un *refinamiento* personal y
académico a la enorme influencia de su obra.
Y, obviamente, en especial de *La estructura de
las revoluciones científicas*. Geertz hace balance
de lo que fue la gran aportación de Kuhn, y de
las múltiples e in fines matizaciones, recapitulaciones y aclaraciones que tuvo que
hacer en su vida tras la publicación de *La
estructura: rezó para que lloviera y se produjo
una inundación* (p. 142).

En «Una piza de destino», Geertz vuelve
a uno de sus temas fibrilares: la religión. Desde
la obra de James, *Las variedades de la experiencia
religiosa*, Geertz intenta desdoblár el subjetivis-
mo de la experiencia religiosa en James. Desde
la posición de que la religión es para James
principalmente una experiencia personal y
subj etiva, y que para Geertz la religión es, sobre
todo, una acción pública y social, el intento del
de Princeton consiste en un rescate de ese lado
personalista que a veces se desecha demasiado
pronto en algunas investigaciones antropológi-
cas. Así visto, el capítulo consiste en una pri-
mera parte dedicada a observar lo profusamente
enraizadas que están la «las creencias religio-
sas» en el mundo de la cultura, y un segundo
dedicado sobre todo a mostrar, desde un trabajo
recientemente publicado, que todo estudio de
la religión como fenómeno social debe abarcarla
como experiencia de interioridad para comple-
tar el primer punto.

«Acta de desequilibrio» analiza la obra del
psicólogo Jerome Bruner. A través del tema de
la educación en la psicología infantil, relata
Geertz como Bruner pasó de una postura donde
creía que pensar era principalmente un acto intracraneal a otra, más acorde con lo que Geertz profesa, donde el pensamiento depende en su mayoría de la adecuación a significaciones socioculturales: «cualquier teoría, *dice* Geertz *que dice* Bruner, de la educación que aspire a reformar [la realidad], y apenas hay de algún otro tipo, necesita ejercitar su atención en la producción social del significado» (p. 177). Geertz acaba el capítulo mostrando las dificultades académicas y teóricas entre una reciente psicología cultural —la que defiende Bruner— y la antropología cultural, a la vez que apuntando por dicha inicial confusión que promete ser sumamente productiva.

En «Cultura, mente cerebro / cerebro, mente, cultura» Geertz vuelve a temas de los que ya se había preocupado en *La interpretación de las culturas*: la relación entre pensamiento, cultura y corporalidad, la noción estratigráfica del ser humano, la idea de cultura como sistemas simbólicos, los problemas del cartesiamismo, etc. La novedad es el asunto a partir del cual desarrolla sus ideas: desde estudios recientes sobre la antropología de la afectividad «que defiende un enfoque de las emociones esencialmente semiótico» (p. 198).

Pero es probable que el capítulo estrella del libro sea «El mundo en pedazos». El capítulo es toda una serie de reflexiones en torno a una situación: «la rampante rotura [cultural y política] del mundo, a la que, tan de repente, nos enfrentamos» (p. 214), y cómo debe ser la reflexión sobre ella. Los modelos conceptuales que se usan hoy en día para describir y calificar no son apropiados para el mundo plural, amalgamado, irregular, cambiante y discontinuo en el que vivimos. La solución para hacerse cargo de esta situación no pasa por reemplazar esos términos de gran escala «por otros aún de mayor escala, más integradores y totalizantes, *civilizaciones*, o lo que sea» (p. 216), ni tampoco por defender, postmodernista, que «hay tan sólo sucesos, personas y fórmulas provisionales en disonancia unas con otras» (p. 216). La tarea de entender el mundo astillado en el que vivimos pasa por la laboriosa, concienzuda y seria tarea de hacer caso a las astillas: «Lo que necesitamos son maneras de pensar sensibles a las particularidades» (p. 218). El modo en que costumbresamente se ha dividido el mundo —Países (Marruecos o Indonesia) dentro =unidades mayores (el sureste de Asia o el Norte de África), y éstas, a su vez, en unidades aún mayores (Asia, Oriente Medio, el Tercer Mundo, etc.)— no parece funcionar demasiado bien en ningún nivel posible» (p. 217). La simetría que hace tiempo podría cuantos menos orientar (país o conjunto de países = nación = cultura) se ha desvanecido a favor de un conglomerado de diferencias. Ideas como «identidad», «estado», «tradición», etc., deben ser repensadas.

Geertz intentará esta tarea haciéndose dos preguntas:

«¿Qué es un país si no es una nación?» El antropólogo norteamericano quiere hacer ver que cuanto menos los dos términos no son homogéneos en su posible dicotomización —un patriotismo frente a un nacionalismo—, ni en la comparación de realidades concretas de países concretos. Para ello, pondrá tres ejemplos de países con distintos conflictos: Canadá, Sri Lanka y la antigua ex-Yugoslavia (aunque uno duda de si esa necesidad de atender a lo particular la cumple el mismo Geertz viendo el supuestamente análisis «local» que hace de la situación de los Balcanes).

«¿Qué es una cultura si no es un consenso?» La idea clave de su respuesta pasa, según Geertz, por entender que «la visión de la cultura, *una* cultura, esta cultura, como un consenso sobre lo fundamental —concepciones, sentimiento, valores compartidos— apenas parece viable a la vista de tanta dispersión y desmembramiento» (p. 254).

Tras todo, Geertz acabará con sorprendente reflexión sobre cómo se ha de entender el liberalismo social en el que se incluye a la estela de Walzer o J. Berlin.

Enrique Anrubia

***
Edmund Husserl, Renovación del hombre y de la cultura: Cinco ensayos, intr. Guillermo Hoyos Vázquez; trad. Agustín Serrano de Haro; Rubí (Barcelona), Anthropos Editorial; México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 2002, XXXVI + 106 p.

Los textos de Husserl que aquí nos ocupan no fueron propiamente conocidos por el público hasta fecha bastante reciente. Compuestos originariamente para una revista cultural japonesa, The Kaizo (Renovación) tras la Primera Guerra Mundial, entre los años 1923 y 1924, permanecieron inéditos hasta su inclusión en 1989 en la edición que viene preparándose de sus Obras completas (tomo XXVII de Husserliana, Aufsätze und Vorträge 1922-1937). La traducción castellana es del 2002.

Cuando se recopelan para su publicación textos inéditos de un autor que se ha convertido en clásico, en especial cuando se trata de textos en torno al estado de la cultura, se espera en primera instancia poder destacar la actualidad de los mismos, tanto en lo que respecta al tema como a la forma de abordarlo, pese al paso del tiempo y de los sucesivos pensadores. Quizá no sea este el caso. No en vano entre la producción de estos textos por parte de Husserl y nuestro presente se sitúan en el plano histórico y en el plano filosófico posturas que, inspiradas en mayor o menor medida en la fenomenología, desde Husserl superan a Husserl (pienso por ejemplo en el pensamiento del Otro de Levinas, o, tomando derroteros diferentes, en la teoría de la acción comunicativa hermasiana). Respecto de las «superaciones» posthusserlianas de la fenomenología, es muy ilustrativa en el presente volumen la última parte de la introducción del profesor Hoyos Vázquez.

No obstante, la colección de artículos que aquí se editan, si bien tampoco puede afirmarse que vengan a rellenar un vacío en el corpus husserliano, al parecer bastante completo pese a todo lo que aún permanece inédito en los Archivos Husserl de Lovaina, sí tienen una indudable utilidad dada la metodología presentada que ofrecen, orientada a un público culto más no necesariamente especializado en el análisis fenomenológico. En este sentido pueden llegar a constituirse en una introducción que ayude a comprender de manera más íntegra y ordenada la ética fenomenológica.

Se trata de cinco artículos preparados para ser publicados en entregas sucesivas, lo que al cabo los dota de la unidad típica que poseen los diferentes capítulos de un mismo libro. En ellos Husserl esboza en primer término, desde un punto de vista fenomenológico, un diagnóstico de la situación de pérdida de los auténticos valores-guía de la modernidad, una pérdida que es olvido, o mejor, cansancio, y que condujo a esta guerra, «el pecado más universal y profundo de la humanidad en toda su historia...La guerra del presente, convertida en guerra del pueblo en el más estricto sentido de la palabra, ha perdido todo su sentido ético» [p. VIII]. La propuesta de Husserl ante tal diagnóstico es la de renovación: «Renovación es el clamor general en nuestro atribulado presente, y lo es en todo el ámbito de la cultura europea» [p. 1]; renovación, como reza el título, del hombre y de la cultura; renovación que es al fin y al cabo una y la misma, y que ineludiblemente, intrínsecamente, tiene un cariz ético, constituye propiamente la ética: «La renovación del hombre, del hombre individual y de la colectividad humana, es el tema supremo de toda ética. La vida ética es en su esencia una vida que se pone conscientemente bajo la idea de renovación, que se guía voluntariamente por ella y por ella se deja configurar» [p. 21].

Doble es entonces el horizonte que apunta esta serie de ensayos y en torno al cual se desarrollan: señala por un lado el problema factual de pérdida de valores y, por otro, analiza las condiciones de posibilidad para una solución que, en ningún caso, se presenta como definitiva sino bajo la forma de una construcción constante, y que se resuelve en torno al concepto de renovación. La primera tarea, la indicativa, la desarrolla Husserl en el primer artículo en que se ocupa de trazar un esquema que describe
la situación individual y socio-cultural tras la crisis que representó la Gran Guerra y que señala la necesidad de la renovación en ambos planos. A lo largo de los tres artículos siguientes, que componen el centro de la exposición una vez señalada su necesidad, se ocupa de estudiar las condiciones de posibilidad de esta renovación, estudio donde propiamente se verá desenvolverse la ética fenomenológica. El último artículo es una filosofía de la historia y de la cultura que rastrea la esencia ética-racional de la modernidad a partir de las tradiciones griega y judaeo-cristiana. Al parecer era intención del autor analizar dentro de este mismo artículo las tensiones dentro de la modernidad que llevaron a esa Europa al desastre de la guerra y la crisis de valores, y así cerrar el círculo acabando por donde había empezado, pero el proyecto quedó inconcluso por problemas editoriales.

Si fuéramos partidarios de dividir por épocas el pensamiento de un autor, podríamos decir que estos textos se enmarcan en su segundo periodo. Preludio de La crisis de las ciencias europeas, estos textos marcan la transición de Husserl de un enfoque objetivista a un más subjetivista en el plano de la ética al tomar más en consideración el contexto vital, sociocultural y de pertenencia, en definitiva el Lebenswelt, del sujeto. Se trata, no obstante, de un subjetivismo consciente de los callejones sin salida a los que puede desembocar, los del relativismo o los del escepticismo, y que explícitamente se propone eludir.

La modernidad ha forjado un sujeto cuya guía exclusiva es su propia razón y que, por tanto, no puede —ni le interesa— admitir más que aquello que se le impone por la fuerza de su evidencia o, para decirlo más a tono con el lenguaje familiar a Husserl, aquello que se presenta ante la conciencia de modo claro y distinto. Su libertad se funda en la posibilidad de acceder a las cosas por sí mismo, sin intermediarios. Y, claro está, en la absoluta e inalienable posibilidad de guiar su vida de acuerdo a normas que él mismo, por su sola razón, admite y asuma. Es con esta línea de la modernidad con la que entronca la reflexión husserliana.

Ahora bien, es justamente el intento propio de la fenomenología de salir del solipsismo al que conduce un sujeto centrado en sí mismo el que constituye a esta filosofía en una ética. Y este movimiento de apertura a la intersubjetividad es precisamente lo que puede apreciarse en pleno funcionamiento a lo largo de estos ensayos.

El sujeto individual («el hombre como ser personal y libres») es el fundamento de la renovación, agente efectivo del cambio. Más el sujeto no es tal —no es auténtico, y por tanto no se lo puede comprender— sino inmerso en un mundo de la vida. De aquí que cualquier renovación que se atenga exclusivamente al plano personal permanecerá irremediablemente coja. No se trata únicamente de tener para sí unas normas de vida práctica que permitan alcanzar la autenticidad individualmente sino también de poder defenderlas ante los demás sujetos igualmente racionales y de que entre ellos se difundan del mismo modo en que a uno le han llegado: merced a la sola razón, de un modo que es lo otro que el del imperialismo, y que Husserl, en un sentido particular, no duda en calificar de «comunista». Se trata de buscar entre todos las normas que a todos nos sirvan de guía, las normas que nos guíen en tanto que humanidad.

La renovación, que empieza necesariamente por el sujeto, no puede dejar de dar el salto al plano social y convertirse en renovación comunitaria, es decir, en renovación del hombre junto a otros hombres, guiados todos por un mismo conjunto de valores que comparten y asumen libre y racionalmente. Ese sujeto racional ahora es también —a la vez y precisamente por ser racional— un sujeto ético. De la renovación del hombre es obligado entonces, y recíprocamente, el paso a la renovación de la cultura. El momento ético se hace presente, y en ese presentarse tife de ética todo el proceso de la relación entre el hombre y la cultura, cuando se toma nota de la ineludible interdependencia entre la renovación individual y la renovación social. Son los sujetos los que hacen el cambio, los responsables de la renovación —es cada sujeto foco causal del cambio, suelo
sólido desde el que surge la innovación — pero esos mismos sujetos viven, y esto es esencial al sujeto, en sociedad. Inconcebible es para la fenomenología la idea de un sujeto viviendo al margen de una cultura y de otros sujetos. No hay vida — no hay sujetos — sino dentro de un Lebenswelt.

¿De qué está hablando en definitiva Husserl a todo lo largo de estos ensayos? Está hablando de la idea, esencial a la modernidad, de libertad de los sujetos individuales como condición de posibilidad para la construcción permanente y nunca definitiva de sí mismos y del propio ámbito de cultura, donde ambas tareas de construcción son inseparables y al fin indiscernibles. El análisis fenomenológico se revela con toda claridad en esta serie de artículos al señalar como inestimablemente relevante el estudio del camino del ira y vuelta entre el sujeto y su mundo de la vida como un análisis de índole propiamente ética.

Santiago Rodríguez Rivarola
Universidad de Valencia

***


Veinte años después de *Metaphors We Live By* (1980) Lakoff y Johnson vuelven a ofrecer a sus lectores un agradable regalo. Partiendo de una perspectiva muy similar a la empleada en la obra de los ochenta, el propósito de esta obra es más ambicioso. La filosofía no puede seguir siendo la misma después de las investigaciones y fructíferos descubrimientos de las ciencias cognitivas. Se pretende aquí realizar una revisión de toda la historia de la filosofía occidental basándose en las líneas de investigación de las ciencias cognitivas. Volvemos la vista hacia los presocráticos, hacia la razón cartesiana, hacia la moral kantiana o hacia la filosofía analítica poniendo en cuestión la posibilidad de hablar de una razón desencarnada y universal o el hecho de que la mayoría de nuestro pensamiento acerca de la realidad sea de carácter literal. Frente a la visión tradicional, Lakoff y Johnson organizan su estudio a partir de lo que consideran los tres grandes descubrimientos de la ciencia cognitiva: la mente está encarnada y no es posible estudiarla separada del cuerpo; el pensamiento es en su mayor parte inconsciente y los conceptos abstractos que utilizamos cotidianamente son, en gran parte, metafóricos. Este revisión de la tradición occidental teniendo presente estos descubrimientos nos permitirá obtener una visión más completa del hombre y de su pensamiento; una filosofía encarnada «muy cercana a los huesos».

El libro se organiza a partir de cuatro bloques principales. En el primero de ellos se analiza hasta qué punto hablar de una mente encarnada supone un cambio radical para la tradición filosófica occidental. Esta línea fue ya explorada por Johnson (1987) años antes. La razón está encarnada en el cuerpo, no es universal en un sentido trascendente, no es totalmente consciente — sólo el cinco por ciento del pensamiento sería consciente (p.13) —, ni se puede defender una prioridad de lo literal sobre lo metafórico. Además la racionalidad no puede ser vista como una realidad separada de lo emocional. A partir del estudio de inconsciente, la ciencia cognitiva nos ofrece una visión radicalmente nueva acerca de cómo conceptualizamos nuestra experiencia y cómo pensamos. Este nuevo punto de partida utilizando los métodos de la ciencia cognitiva y de la lingüística cognitiva implica cambios importantes en el estudio de la Historia de la Filosofía. Ya no tiene sentido hablar de categorías universales o trascendentales sino que éstas dependen de los cerebros y de los cuerpos que tenemos, de la forma como nos relacionamos con el mundo y de la cultura y la sociedad en la que crecemos. Así, muchas de las verdades aceptadas de forma tradicional por la filosofía occidental son consideradas como falsas.

La metáfora ocupa en el sistema de Lakoff y Johnson un lugar primordial. Este recurso está en la base de un gran número de conceptos que consideramos literales y nos va a permitir expresar experiencias que se les escapan al
lenguaje literal. Adquirimos automáticamente y de forma inconsciente un gran sistema de metáforas básicas únicamente actuando de forma cotidiana en la realidad desde los primeros años. Pensamos normalmente usando cientos de metáforas. Para estos autores resulta imposible pensar sin metáforas y tras ellas se puede rastrear lo corporal y lo cultural. Las metáforas se fundan en nuestra experiencia corporal y en nuestras interacciones con el medio social (p.290). Así, las teorías filosóficas incorporan teorías populares, modelos y metáforas que definen la cultura en la que ésta surge. Respecto a la metáfora —cuestión central en los análisis de Lakoff y Johnson— es interesante una novedad que se introduce en este obra a la hora de explicar el lenguaje metafórico. Frente a la tesis defendida hasta ahora según la cual la metáfora se explica como proyección de lo concreto —el espacio, v.g.— sobre lo abstracto —el tiempo— (Lakoff & Johnson 1980) (Lakoff 1993) (Lakoff 1994), se introduce aquí como explicación la conflación, que fue ya planteada por C. Johnson (1997). Esta explicación está en la línea de Langacker (1998:78). Frente a la proyección metafórica de lo espacial sobre lo temporal, se plantea aquí la posibilidad de que lo temporal estuviese desde el principio y no habría por tanto uno más primitivo que otro. Lo que sucede es que en ciertos casos se pierde el componente espacial y queda sólo el temporal. Esta es la línea que predomina hoy en su planteamiento. Es la activación simultánea de dos áreas distintas de nuestro cerebro referidas a distintas aspectos de nuestra experiencia (Lakoff & Nuñez 2000: 42). En el orden de la cognición esto significa que para pensar sin más el concepto abstracto no hace falta acudir al concreto porque ambos serían igual de primitivos.

En la segunda parte se analizan conceptos básicos de la filosofía como el tiempo, la moral, la mente o el yo desde la perspectiva de las ciencias cognitivas. Estos autores mantienen que incluso los conceptos más básicos de la filosofía están formados a partir de metáforas inconscientes cotidianas. La concepción de lo literalmente real desvelada en cualquier metafísica depende de metáforas de carácter inconsciente. Así por ejemplo presentan las metáforas que emplean a la hora de referirse a la mente y al pensamiento distintas corrientes y pensadores. Tras la filosofía analítica angloamericana, por ejemplo, podemos rastrear metáforas como *The Mind as Body; Thought as Motion; Thought as Object Manipulation; Thought as Language; Thought as Mathematical Calculation*... El error de la metafísica es que muchas veces el filósofo toma como literal lo que sólo es metafórico. El trabajo de estos autores recuerda al análisis terapéutico del Wittgenstein del *Tractatus logico-philosophicus*. Sólo aclarando cuáles son las metáforas básicas que se hallan en la base de las distintas doctrinas filosóficas podremos tener un conocimiento cabal de las mismas y evitaremos plantear preguntas estúpidas (p.159). Ahora bien, en ningún caso, esto implica que se debería evitar la metáfora en el discurso filosófico. Esto sería imposible pues si no utilizamos las metáforas perderíamos la riqueza de nuestro pensamiento para acercarse hacia lo abstracto. La metáfora más que ser un impedimento para la racionalidad es la que hace posible las teorías racionales filosóficas aunque durante mucho tiempo se hayan presentado el discurso filosófico y el metafórico como realidades antitéticas (p.345).

La tercera parte se centra en el estudio de la filosofía desde la perspectiva de la ciencia cognitiva, analizando una serie de hitos fundamentales de la historia de la filosofía desde esta perspectiva. Las ciencias cognitivas arrojan nueva luz sobre los presocráticos, Platón, Aristóteles, Descartes, Kant, la filosofía analítica o la filosofía de Chomsky. De lo que se trataría es de aplicar las herramientas conceptuales, los métodos y los resultados de las ciencias cognitivas para entender mejor la naturaleza de las teorías filosóficas y para valorar de forma más acertada su adecuación con la realidad. Una idea es clave en este proyecto. Restituir la importancia del cuerpo y del papel de lo corporal a la hora de explicar cómo conocemos la realidad y cómo se constituyen las teorías filosóficas. En esta misma línea se podrían encuadrar también trabajos anteriores como Descartes’ Error:

La cuarta parte tiene el sugerente título Filosofía encarnada y en ella se resume todo lo que a lo largo del trabajo se ha descubierto acerca del ser humano y de la condición humana. Recuerdan estas páginas a las ideas de Merleau-Ponty y a la hipótesis del relativismo lingüístico de Sapir y Whorf —este punto me temo que sería muy discutido por los autores—, aunque renovadas por las aportaciones de la nueva ciencia cognitiva. Para Lakoff y Johnson el cambio de una mente desencarnada a una mente encarnada es espectacular y aquí sólo se recogería el inicio de esta revolución que implicaría el establecimiento de un nuevo paradigma. Tras los resultados de la neurociencia y de la ciencia cognitiva no es viable seguir manteniendo una separación entre mente y cuerpo, una Razón universal o un sistema conceptual literal. Frente a esto aquí se defiende una razón encarnada y metafórica y una moralidad también encarnada. Una de las funciones de la mente encarnada es su carácter empático. La capacidad de proyección imaginativa es una facultad cognitiva vital. A través de la proyección empática conocemos nuestro medio y comprendemos cómo somos parte de él y él parte de nosotros. La mente no es sólo corporal sino también pasional, desean te y social. La historia, la sociedad, la cultural y lo inconsciente son todos elementos que deben ser tenidos en cuenta pues están pesando a la hora de formular las metáforas que estructuran nuestros sistemas metafóricos y, por lo tanto, que explican el surgimiento de una doctrina filosófica u otra (p.565).

Es de agradecer la cuidada bibliografía que se recoge al final de esta obra organizada temáticamente. Se ofrece así una muy completa fuente para los lectores interesados en algún aspecto en concreto de la temática del libro. Nos encontramos desde obras dedicadas a la metáfora en el lenguaje de signos americanos hasta libros sobre Filosofía moral, pasando también por los problemas de las categorías o cuestiones de neurociencia con las que se pretende ofrecer una visión lo más completa posible del nuevo horizonte que se le abre a la filosofía. Se trata, pues, ante una interesante obra que abre las investigaciones filosóficas a los recientes descubrimientos de las fructíferas ciencias cognitivas.


Marian Pérez Bernal

Universidad Pablo de Olavide, Sevilla

Ningún libro puede solucionarnos la vida, desde luego. Tampoco éste, a pesar de que *La vida lograda* suene a promesa... a incumplible promesa electoral. El lector que se acercara a este último libro de Llano con esa idea quedaría cuando menos defraudado. Porque además el autor insiste precisamente en que éste no es un libro de autoayuda, ni una colección de recetas infalibles, ni un manual tipo «aprende alemán sin esfuerzo», a ser posible en diez días. Es un libro demasiado sincero y realista para ser puesto en una librería junto a los bestsellers empresariales que pretenden enseñar en doscientas páginas cómo tener éxito en la empresa y en la vida, de paso. Nada más lejos posiblemente del planteamiento del autor, que insiste en el aspecto práctico, vital, de logro personal que tiene toda vida plena.

¿Quién no aspira a tener una vida lograda? Pero ¿qué vida merece este nombre? Este es el problema y este es el eje del libro. Desfilan ante los ojos del lector placer y dolor, poder, fama, buena (o mala) fortuna, dinero, verdad, amor...Las piedras filosóficas que pudieran convertir los avatares de la vida en el oro de la felicidad. A modo de una moderna ética clásica, el libro se construye como un proceso de inducción, en diálogo del autor con su otro yo: se analizan las distintas propuestas para una vida feliz, y la argumentación avanza señalando carencias y aportaciones enriquecedoras.

El amplísimo bagaje de un filósofo avezado y la experiencia de la vida de un hombre sabio se conjugan en esta búsqueda, y afloran en el libro en una sorprendente combinación de profundidad, agudeza y sencillez, que hace su lectura amable y enriquecedora. El autor escribe con decisión y desarrolla con resolución su propio punto de vista: una propuesta ética humanista e integral, que articula bienes, virtudes y normas, y que subraya aspectos novedosos, como la importancia de la empatía, la centralidad del cuidado del otro, la aceptación y el agradecimiento, la dimensión social de toda vida lograda, el saber sufrir, la capacidad de renuncia, la pureza de corazón, la serenidad o la alegría. Pero no se limita a exponer su propuesta: discute y recoge muchas otras propuestas, de una forma clara y asequible, sin entrar en disquisiciones técnicas que podrían hacer farragosa la exposición, pero sin perder por ello profundidad. El lector puede recorrer el mismo camino, descartando o asumiendo las distintas argumentaciones; acompaña al autor en un recorrido que es a la vez temático e histórico, y va definiendo su propia postura. El libro viene a ser así una guía para perplejos, un mapa para aquellos que se encuentren perdidos en el desierto de las diferentes opiniones sobre cuestiones éticas.

Se agradece en la lectura el talante abierto y la honradez de señalar los puntos oscuros, los aspectos no definitivamente resueltos y las bifurcaciones donde las argumentaciones se separan para seguir rumbos distintos que llevan a puertos diferentes.

Siendo como es un libro breve, sencillo y dirigido a un público amplio, los lectores más especializados en estas materias descubrirán también apuntes nuevos e interesantes.

Encarna Llamas

***


Es de agradecer en primer lugar el esfuerzo que ha realizado Mª del Carmen Paredes Martín para recopilar los nueve artículos que se presentan bajo el título *Mente, conciencia y conocimiento*. Asimismo, también hay que felicitar a los nueve autores por la valía de sus trabajos, los cuales permiten al lector tomar conciencia de las cuestiones más relevantes que se debaten en el ámbito de la filosofía de la mente y de algunas de las soluciones aportadas desde las distintas perspectivas de análisis.

La mayor parte de los artículos, aunque no todos, tratan de autores del siglo XX y, consiguientemente, evalúan los problemas siguiendo formulaciones contemporáneas. Pero veamos cada uno por separado.
I. En el primero de ellos, titulado «La mente como imagen viva en Nicolás de Cusa», Mariano Álvarez Gómez presenta la concepción de la mente que defiende el cardenal en las obras *Idiota de sapientia* (I y II), *Idiota de mente*, e *Idiota de staticis experimentis*.

La especificidad del pensamiento del Cusano consiste en defender que, puesto que la mente es imagen de otra cosa, subsiste en sí.

La mente no produce cosas, pero sí hace que éstas aparezcan en una determinada perspectiva, la cual surge de las nociones que la mente misma crea. O dicho de otro modo: el concebir de la mente divina produce las cosas; en cambio, la mente humana asimila las cosas, pero con arreglo a ciertas nociones que previamente ha creado. Vemos, en consecuencia, que tanto la mente divina como la humana son creadoras: aquélla crea cosas y ésta crea nociones que permiten conformar o configurar las cosas.

Las nociones no subsisten en sí mismas, sino que dependen de la mente, y frente a las nociones la mente aparece como lo que subsiste en sí.

El artículo finaliza calificando esta concepción del conocimiento como «inequívocamente apriorística... en cuanto que todo lo que con sentido se puede decir de las cosas no es sino la forma como la mente se asimila esas mismas cosas, o lo que es lo mismo, éstas no son sino una explicitación de las nociones que implica o encierra en sí la mente» (p. 28).


El argumento de Dennett es el siguiente: [LdP] La intencionalidad de la mente humana se debe a la intencionalidad del medio de representación —el «lenguaje del pensamiento»— en que transcurren sus procesos y por referencia al cual se individúan sus estados. [Pub] El lenguaje del pensamiento adquiere sus propiedades intencionales del lenguaje público y/o otras herramientas simbólicas. [Der] La intencionalidad del lenguaje público y demás herramientas simbólicas es derivada. [C] Luego la intencionalidad del lenguaje del pensamiento es derivada. [C] Luego la intencionalidad de la mente humana es derivada.

A juicio del autor del artículo son las premisas [Pub] y [Der] las que hacen discutible el argumento. En contra de [Pub] se argumenta, recurriendo a trabajos de Susan Schaller, Lev Vygotsky, William Calvin, John Searle y otros, que la incorporación de artefactos con propiedades intencionales derivadas, como es por ejemplo el lenguaje público, potencia y desarrolla la intencionalidad de la mente cuando ya de antemano hay cierto grado de intencionalidad primitiva, original o prelingüística. La intencionalidad humana in toto no tiene, en fin, una naturaleza derivada del lenguaje humano, sino que es parcialmente original y parcialmente derivada.

La premisa [Der] se puede interpretar considerando, en contra de la doctrina del esencialismo de la intencionalidad, que ésta es un rasgo extrínseco de las mentes en la medida en que la intencionalidad del lenguaje es también extrínseca. Que la intencionalidad del lenguaje es extrínseca quiere decir que no consiste en definitiva más que en la relación que guardan las expresiones del lenguaje con factores o condiciones del entorno al que esas expresiones se conectan.

El autor del artículo hace notar que ahora la pregunta acerca de si la intencionalidad humana es derivada se ha transformado por la pregunta acerca de si la intencionalidad es extrínseca. Pero la respuesta a esta segunda pregunta no proporciona una respuesta a la primera pregunta. O dicho de otro modo, que la intencionalidad humana sea extrínseca no equivale a que la intencionalidad humana sea derivada. De tal manera que es posible hablar, y esta es la tesis que se defiende al final del artículo, de una intencionalidad intrínseca y a la vez derivada.

III. En el tercer artículo, titulado «El carácter externo de la conciencia», Manuel García
Carpintero también toma a Dennett como autor de referencia. El artículo comienza proponiendo «una noción mínima de los qualia y de la consciencia fenoméncia relativamente a la cual su inexistencia está fuera de la cuestión» (p. 57). Para alcanzar esta noción se afirma la existencia de estados mentales conscientes caracterizados por un contenido fenoméncico y por un contenido intencional. El contenido fenoméncico es aquello que le parece al sujeto. Éste es normativamente evaluable (se puede corregir, modificar, etc.) en función del contenido intencional. Los aspectos repetibles de los contenidos fenoméncos son los qualia. A juicio del autor no se puede dudar de la existencia de los qualia así considerados, ya que el propio acto de dudar requiere estar en un estado mental que ejemplifica qualia. Habitualmente de ellos tenemos un saber no-tematizado, aunque es posible su tematización.

Según la concepción tradicional, de raíz cartesiana, la consciencia fenoméncia es transparente e infalible. Esto quiere decir que, si se ejemplifica un quale, el sujeto sabe que esto es así, y además no puede fallar en la identificación. Consiguiendo no tiene sentido plantear que los qualia puedan ser evaluados, por lo que no pueden ser propiedades normativas en el sentido antes atribuido a los contenidos intencionales.

Sin embargo, el análisis de los ejemplos que se recogen en el texto lleva a una concepción de los qualia que se aparta del punto de vista cartesiano, porque se pone de manifiesto que en algunos casos existe la posibilidad de error. Es decir, los qualia son propiedades normativas. Aun así, hay que reconocer el margen de privilegio epistémico que tienen frente a las condiciones objetivas. Por ello la normatividad de los qualia es restringida.

La concepción cartesiana también supone que los qualia son intrínsecos respecto de lo objetivo, es decir, que la ejemplificación de un quale no implica necesariamente la ejemplificación de una u otra entidad objetiva. Por el contrario, una teoría externista de la consciencia fenoméncica defiende que los qualia son necesariamente intencionales y, en consecuencia, extrínsecos. O dicho de otro modo: la ejemplificación de un quale implica la existencia de especímenes concretos de propiedades objetivas con los que el sujeto ha interaccionado causalmente.

El autor del artículo defiende una posición externista. El argumento que utiliza consta esencialmente de tres partes. Primera parte: se ha mostrado la normatividad restringida de los contenidos fenoméncos, lo que implica la posibilidad de que se den situaciones de error o ignorancia relativas a estados fenoméncos. Segunda parte: determinar el error o la ignorancia de algunos estados fenoméncos sólo es posible sobre la «previa identificación de los qualia con condiciones sobre cuyo darse o no el sujeto no goza de privilegio cognoscitivo especial» (p. 79). Estas reciben el nombre de condiciones en tercera persona, y algunos ejemplos son los estados del cerebro o las disposiciones conductuales. Tercera parte: «La identificación de un quale con una propiedad en tercera persona ... requiere que los qualia sean constitutivamente algo más que propiedades cognosibles desde la perspectiva del sujeto por introspección; plausiblemente requiere que los qualia sean propiedades que están en relaciones externamente determinadas con propiedades externamente determinadas» (p. 80).

Puestas así las cosas es central ahora ofrecer una explicación de la relación entre qualia y propiedades externas. La explicación ofrecida es que constitutivamente los qualia son «signos de propiedades externas observables por el sujeto familiarizado con ellas» (p. 80) y empíricamente son causados por propiedades externas en ciertas circunstancias. Esto permite la identificación del quale con un estado del cerebro del sujeto o con una disposición conductual psicológicamente precisable. El autor muestra en las últimas páginas que esta explicación es la mejor de las disponibles, y así es como justifica la tercera parte de su argumento a favor de una posición externista.

IV. El cuarto artículo, titulado «El tópico fenomenológico de la consciencia», está escrito por la editora del libro, Mª del Carmen Paredes,
y en él ofrece un análisis de la conciencia desde una perspectiva fenomenológica tomando a Husserl como autor de referencia.

En la quinta investigación lógica aparecen tres concepciones de la conciencia. En primer lugar la conciencia se entiende como la unidad fenomenológica real (reel) de las vivencias del yo empírico. Es decir, las vivencias están entretejidas unas con otras, unidas sin ningún medio externo o interno, formando un todo del que ellas son partes. En segundo lugar la conciencia se define como percepción interna de nuestras propias vivencias. Husserl afirma que es posible reflexionar sobre las vivencias que habitualmente ejecutamos y convertirlas en objeto de nuevas vivencias (de percepción interna). El tercer sentido de conciencia coincide con el de acto psíquico o vivencia intencional.

En Ideas aparece un nuevo tratamiento de la conciencia que depende de determinadas motivaciones filosóficas y de un nuevo planteamiento metodológico. La ejecución de la conocida epoje suspende, deja fuera de juego, el mundo real y natural de la existencia humana, así como la conciencia empírica. Lo que aparece ahora es la conciencia pura o transcendental, integrada por dos componentes: un momento noético y un momento noemático. La noesis da forma y sentido a una hyle que no consiste en datos de sensación al modo empirista, sino en un componente material sin formar y, por tanto, no intencional. Correlativamente el sentido es el componente principal del contenido noemático.

El nuevo tratamiento que en Ideas se hace de la conciencia lleva a la quinta noción de conciencia que se analiza en el artículo, la noción de conciencia constituyente. La tesis defendida por Husserl es que «el sentido de ser del mundo se funda exclusivamente en la conciencia» (p. 106). Los procesos subjetivos de carácter constituyente «no implican siempre la idea de una conciencia activa, sino que justamente comienzan por tener lugar pasivamente, poniendo en juego una síntesis pasiva y una intencionalidad anónima y no consciente o tácita» (p. 108).

V. El texto que ahora comentamos, titulado «Heidegger pragmatista?» y escrito por Jacobo Muñoz, se separa de los detallados análisis sobre la mente y la conciencia realizados en los capítulos anteriores. El problema que aquí se discute es si la filosofía de Heidegger puede interpretarse en clave pragmatista, tal como han hecho Karl Otto Apel, Klaus Oehler, Ernst Tugendhat, Walter Bröcker, Otto Friedrich Bollnow o Carl F. Gethmann. El autor no está de acuerdo con esta interpretación. Heidegger no es pragmatista porque se mueve en un terreno metafísico: lo que se propone es «alcanzar el desvelamiento de la verdad de las cosas tal como son» (p. 124), y «si lo que se busca es la presencia misma de las cosas en ese estado, todo posible sujeto activo, operatorio y constructivo está, ciertamente, de más» (ibid.). En cambio el punto de vista pragmatista es ontopedístémico: comienza por el reconocimiento de un sujeto operatorio desde el cual se piensa la noción de verdad.

VI. El objetivo del artículo de Vicente Sanfélix titulado «Hermenéutica de la epistemología?» es el de analizar si entre ambos términos existe una tensión irresoluble y, si ello es así, averiguar por qué.

Una hermenéutica de la epistemología podría entenderse como una interpretación de la epistemología. Esto supone tratar la epistemología como una tradición. Pero es precisamente aquí donde está la fuente de las tensiones. Y es que los epistemólogos no tienen conciencia de configurar tradición alguna, sino más bien una disciplina teórica.

El hecho mismo de hacer explícitos los supuestos que definen el campo de la epistemología muestra que ésta es una tradición, con lo cual se resuelve la tensión a favor de la hermenéutica.

Sin embargo, dado que la hermenéutica proporciona una imagen de la epistemología en la que ésta no se reconoce, «no es ya una hermenéutica crítica, una hermenéutica que en algún sentido participa de un talante epistémico?» (p. 138). Y además, al convertir la hermenéutica en objeto a la epistemología desemboca en una antinomia, «pues al descubrir en
los presupuestos de ésta una negación absoluta de los suyos propios, ella no puede mantenerse ya fiel a ellos» (p. 139). En definitiva, la hermenéutica no puede dar una interpretación de una posición cuyos presupuestos se oponen tan frontalmente a los suyos propios. Por consiguiente «la tradición no puede ser sólo interpretada ni sólo criticada. Hermenéutica y epistemología son dos actitudes contrarias pero que ella exige por igual» (p. 140).

VII. Del artículo titulado «Lo otro del cuerpo» y escrito por Ángel Gabilondo no puedo hacer un comentario debido a mi desconocimiento tanto de los términos técnicos empleados como de los textos que se reseñan. Sólo puedo referirme a la importancia que el autor concede al cuerpo para el estudio del alma, así como reconocer el hecho de que esta perspectiva ha sido tradicionalmente olvidada.

VIII. El penúltimo artículo del libro se titula «La existencia frente al ideal del conocimiento», y en él Pablo Redondo analiza «los motivos que llevaron a Heidegger a separarse del modelo epistemológico tendente ... a establecer un ideal del conocimiento» (p. 157), así como «su propuesta alternativa a ese modo de entender el conocimiento» (ibid.).

En las Anmerkungen zu Karl Jaspers «Psychologie der Weltanschauungen» Heidegger critica la dirección teoreizante y objetivante que ha adoptado la filosofía, y también la filosofía de Jaspers, con el argumento de que así es imposible pensar filosóficamente la pregunta por la existencia. Frente al método teoreizante Heidegger propone un método histórico-objetivo.

Tal y como defiende el autor del artículo, Heidegger utiliza a Jaspers como pretexto para criticar a Husserl y, en concreto, la noción de intencionalidad que aparece en la primera edición de las Investigaciones Lógicas. Heidegger entiende la intencionalidad a partir de la correlación entre comportamiento y objeto, y no la restringe, como hace Husserl, a una región en particular, a saber, a la región de lo psíquico. A partir de aquí Heidegger pone de manifiesto la actitud estética, es decir, objetivante, de la fenomenología transcendental, que es descrita como una actitud encubridora de la posibilidad de determinar los objetos en sus modos de ser, y especialmente el sentido de ser de la existencia, el «yo soy» en un contexto histórico-fáctico.

Así las cosas Heidegger no puede aceptar la reflexión como método que permite dar cuenta de la existencia. La reflexión convierte a la existencia en un objeto, y con ello queda desvirtuada la experiencia originaria del existir. Por el contrario, y éste es el punto en el que Heidegger insiste, la fenomenología debe atenerse a la propia existencia fáctica y mantenerse en ella.

IX. El último artículo que se recoge en el libro se titula «La filosofía como análisis conceptual», y su autor es Ricardo Parelada. En él se explica la concepción precritica kantiana de la filosofía como análisis conceptual. Kant distingue el análisis conceptual del método sintético de la metafísica dogmática, que imita al método matemático.

Cuando se pregunta por el origen de los principios materiales del conocimiento, es decir, por los conocimientos que consideramos indubles sobre las cosas cuando comenzamos a analizarlas, Kant hace depender la respuesta de dos posiciones filosóficas fundamentales: la primera reconoce legalidades materiales apriorísticas, mientras que la segunda remite a concepciones determinadas, a juegos y a convenciones del lenguaje. El análisis racionalista de los conceptos filosóficos, que el Kant precritico considera el método filosófico fundamental, es una empresa que al autor del artículo considera relacionada con lo que posteriormente será el análisis fenomenológico de las esencias.

Sobre todo este fondo, concluye el autor, es posible entender mejor la concepción kantiana del conocimiento analítico y la inadecuación del análisis racional para las nociones y objetos matemáticos más básicos. La concepción kantiana del conocimiento sintético matemático introduce las intuiciones puras de la sensibilidad para dar cuenta del conocimiento necesario matemático inexplicable con el mero análisis conceptual.

X. Para terminar quiero hacer algunos comentarios generales sobre el libro. Una vez
leidos los artículos se puede afirmar que existe poca conexión entre ellos. Mantienen cierta unidad temática que responde al título del libro los artículos primero, segundo, tercero y cuarto. Desde otro punto de vista, que no tiene nada que ver con el título, guardan cierta unidad los artículos quinto, sexto y octavo. En cualquier caso parece que queda algo descontextualizado el último artículo.

No obstante, todos los trabajos tienen gran interés cuando éstos son leídos por separado. La razón es que discuten con rigor problemas filosóficos de calado, y además problemas presentes en la actualidad de la discusión filosófica. Por ello hay que agradecer y reconocer el trabajo de cada uno de los autores e insistir, una vez más, en que deberíamos esforzarnos en el ámbito de la filosofía por orientar con criterio las publicaciones conjuntas. Esfuerzo que quizá requiere de otro mayor, consistente en reordenar nuestra actividad investigadora para desarrollar realmente cierto trabajo en equipos.

Juan Antonio Valor Yébenes
Universidad Europea de Madrid

***

Steve Odin, Artistic Detachment in Japan and the West. Psychic Distance in Comparative Aesthetics. La elección de lo que el autor denomina «desapego artístico» (artistic detachment) como objeto de estudio para una investigación de carácter comparado entre Oriente y Occidente se justifica a partir de dos hechos: por una parte, la importancia que adquieren en la estética occidental la nociones de desinterés y actitud estética tras su formulación kantiana, y por otra, la posibilidad de relacionarlas con el desapego tal y como ha sido entendido en la espiritualidad y la estética asiática. Prueba de la conexión existente entre estas ideas es la aproximación sintética e intercultural que los miembros de la escuela filosófica de Kioto hicieran ya a principios del siglo XX y que aparece extensamente tratada y documentada en esta obra. La gran abundancia de material existente sobre el tema —y del que Odin da debida cuenta—, junto con el hecho de que nunca se había realizado un estudio profundo de la cuestión desde un marco intercultural hacen totalmente pertinente una investigación de estas características.

Y no es de extrañar que semejante empresa haya sido acometida por uno de los miembros del departamento de filosofía de la Universidad de Hawái; el cual, desde su fundación en los años treinta, ha venido potenciando los estudios comparados Oriente-Occidente. Steve Odin, especialista en filosofía japonesa y comparada y autor de Process Metaphysics and Hua-Yen Buddhism (1982), The Social Self in Zen and American Pragmatism (1995) y numerosos artículos de estética, se propone en esta obra examinar «la noción de belleza entendida como una función de la distancia psíquica en las estéticas occidental y japonesa, incluyendo tanto la tradición filosófica como la literaria» (pág. 1). A lo largo de sus casi trescientas páginas, el empleo reiterado del término «belleza» (beauty) no ha de entenderse, pues, en ningún sentido objetivista ni como categoría estética histórica sino de modo más o menos equivalente a lo que en el contexto continental europeo se viene entendiendo por lo «estético» o, siguiendo la estela kantiana, el «placer estético desinteresado», hasta el punto de que a veces
se podría prescindir del término sin alterar sustancialmente el significado del texto. La obra se estructura en dos partes, una primera que a lo largo de tres capítulos desarrolla el concepto de desapego artístico en Oriente y Occidente, (con una breve desarrollo del importante tratamiento del tema en India y China) y una segunda de dos capítulos en la que se aborda la noción de distancia psíquica (psychic distance) en las tradiciones literarias occidental y japonesa.

La parte occidental (capítulo uno) consiste en un rastro histórico de las nociones de desinterés y distancia psíquica seguido de una detallada exposición de las numerosas críticas que dichas nociones han recibido desde distintos frentes. El recorrido se inicia con la formulación de Shaftesbury, Moritz y Kant, continúa con las distintas modulaciones que reciben estas ideas en autores tan diversos como Goethe, Schiller, Schopenhauer, Heidegger, Bergson, Ortega y Gasset, Wordsworth, Bullough, Stolnitz, I.A. Richards, Ingarden, y P. Strawson entre otros, y acaba con la exposición de la argumentación crítica más representativa: Nietzsche, Dewey, la feminista Korsmeyer, Langer y Dickie entre otros. Pero tal vez la parte más interesante para el lector occidental sea la dedicada a la estética japonesa (capítulo dos), verdadera introducción a la disciplina en la que cada autor tratado es presentado con breves comentarios biográficos y bibliográficos. En ella se hace una exposición del concepto de belleza entendida como «profundidades escondidas» (yūgen) y aprehendida a través del desapego artístico, tal y como se desarrolló en la tradición estetica del budismo zen y en la moderna tradición de la escuela de Kioto. Todo un abanico de conceptos de estética japonesa (aware, wabi, sabi, shibumi, iki, asobi, fūryū) se despliega aquí bajo el hilo conductor de la actitud estética de desapego al par que se exponen las principales vertientes filosóficas del budismo zen más directamente relacionadas con la temática: la fenomenología zazen de Dōgen (s.XIII) y la moderna filosofía de la escuela de Kioto (Nishida Kitarō, Hisamatsu Shin’ichi y D.T. Suzuki entre otros) con su metafísica de la nada y su psicología budista del no-apego como marco fenomenológico de la teoría del desapego estético. El tratamiento del tema en la literatura, que ocupa un tercio del libro, se centra en el denominado género de las «novelas-retrato-del-artista» e incluyen por la parte occidental obras como las de Henry James Roderick Hudson, Oscar Wilde, El retrato de Dorian Grey y James Joyce. El retrato del artista adolescente y por la parte japonesa principalmente obras de Mori Ōgai y Natsume Sōseki. A diferencia de la tradición filosófica, en ellas se plasma una de las cuestiones clave resultantes de adoptar una actitud esteticista ante la propia vida: la tensión existente entre el distanciamiento y la participación en los asuntos humanos y el problema del exceso de distancia psíquica conducente a la deshumanización.

Pero el alarde de erudición y bibliografía que se despliega en la obra no bastarían para culminar el objetivo comparado y transcultural de la misma de no ser por el original enfoque de estética fenomenológica Oriente-Occidente que el autor imprime a su trabajo partiendo de los conceptos de epoché y de intencionalidad (noesis-noema) husserlianos. Odín define su aportación original en los siguientes términos: «Esbozo una estética fenomenológica de Oriente-Occidente en la que la belleza se entiende como una cualidad gestalt figura/fondo cargada de valor cuyo contenido es el de la profundidad escondida [yūgen] en el horizonte que rodea a los fenómenos caracterizando al noema, el cual a su vez está constituido por una actitud estética desinteresada de contemplación desapegada alcanzada mediante la inserción de la distancia estética por el lado del noesis» (pág.173). Desde esta doble vertiente realiza Odín su propia defensa del desapego artístico distinguiéndolo de la actitud de renuncia y sus calificativos colaterales (escapismo, nihilismo, pesimismo, quietismo, etc.) que implican toda una actitud de rechazo al que es ajenos al desapego y, además, enunciando una de las principales tesis del libro: que la actitud estética, por su carácter fenomenológico, incluye dos fases, una negativa de desapego propiamente
dicho (epoché) y otra positiva de reconstrucción imaginativa (fantasy variation) en la que se sitúa el componente empático. Desapego y empatía son, pues, los dos extremos de la balanza que al equilibrarse ofrecen la perspectiva propiamente estética. La obra de Odin es ampliamente satisfactoria desde el punto de vista erudito de la investigación pero, sobre todo, porque resulta ejemplar como estudio de estética comparada al alcanzar el el difícil logro de poner en comunicación dos grandes tradiciones filosóficas alejadas durante muchos siglos y destinadas a dialogar cada vez más.

Rosa Fernández Gómez
Universidad de Málaga

***


En otoño de 1922, Heidegger escribe sus Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles. Introducción a la situación hermenéutica—conocidas también con el título de Informe Natorp—con objeto de hacer partido a Natorp del estado de sus investigaciones sobre el pensamiento de Aristóteles y poder optar así a formar parte del cuerpo de docentes de Marburgo. Ese año, Husserl propuso a Heidegger como candidato para las cátedras de filosofía que iban a quedar vacantes en Marburgo y en Gottinga, al tiempo que le animaba a publicar algo para poder apoyar su candidatura. Heidegger preparó entonces una síntesis de la interpretación de Aristóteles en la que estaba trabajando y se la envió a Natorp y a Misch. El texto tuvo gran aceptación en Marburgo y su candidatura salió adelante. Estaba prevista su publicación en el Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung dirigido por Husserl, aunque no llegó a ver la luz. El manuscrito llegó a considerarse perdido porque la copia de la que se tenía noticia, que había llegado a Gadamer a través de Natorp, fue destruida en el bombardeo de Leipzig. Años después se encontró entre los papeles de Joseph König, discípulo de Misch, la copia que Heidegger envió a Gottinga. En 1989, con ocasión del centenario de Heidegger, el texto fue publicado en Diithrey Jahrbuch con una introducción de Gadamer.

El valor del Informe Natorp para la exégesis del pensamiento del joven Heidegger es innegable y ha sido puesto de manifiesto en numerosas ocasiones desde que fue publicada la edición en alemán. Existen versiones en inglés y en francés y, además, la editorial Trotta ha publicado, recientemente, la traducción castellana de esta obra realizada por Jesús Adrián Escudero. El manuscrito del Informe a Natorp, de poco más de 30 páginas, es un texto denso, conciso y en muchas ocasiones crítico, no sólo por la cantidad de conceptos que allí se exponen sino también en lo que hace referencia a la exposición. Una adecuada comprensión del texto exige no sólo una cierta familiaridad con el pensamiento heideggeriano anterior, con los intereses filosóficos del momento y con toda una serie de pensadores y corrientes que influyen en el joven Heidegger, sino también con su obra posterior, al menos hasta Ser y tiempo, donde se hacen explícitas muchas de las innovaciones contenidas en este breve escrito. La atención detenida a esta obra en un intento por aclarar y delimitar algunas cuestiones allí presentes, por percibir cuál es su alcance y por lograr mayor comprensión de su contenido está, por todo esto, sobradamente justificada.

Meses antes de la aparición de esta edición castellana del Informe a Natorp, Trotta ha publicado la primera monografía en castellano dedicada íntegramente al estudio de esta obra. El texto de la Prof. Segura, buena conocedora del pensamiento de Heidegger, se estructura, de modo análogo al manuscrito del Informe, en dos partes. En la primera se describe extensamente el proyecto heideggeriano de una hermenéutica fenomenológica de la facticidad. La segunda, atiende a las interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles elaboradas por Heidegger, es decir, a la interpretación de la prudencia (ética a Nicómaco VI), de la sabiduría (Metafísica I, 1-2) y del movimiento (Física I-III, Metafísica VII, VIII, IX).
En la primera parte de esta obra se contextualiza el Informe Natorp dentro del pensamiento heideggeriano. Este texto se considera un punto de inflexión, puesto que recoge los resultados de los esfuerzos desarrollados por Heidegger a partir de 1917 al tiempo que contiene en germen el proyecto filosófico que, años más tarde, se despliega en Ser y tiempo. Aparecen, por eso, en este manuscrito, conceptos de nuevo cuño entre los que la autora destaca algunos como ‘estar interpretado’ (Ausgelegtheit), ‘estar ocupado en algo’ (Ausein auf etwas), ‘medianía’ (Durchnistlichkeit), el ‘se’ de la existencia inauténtica (Das man), ‘circunsepción’ (Umsicht), ‘tendencia a la caída’ (Verfallstendenz), ‘repetición’ (Wiederholung).

Se atiende también a la fundación de la hermenéutica fenomenológica de la facticidad, al hilo de los cursos y lecciones impartidos por Heidegger a partir de 1917, y al influjo de Aristóteles en la destrucción de la ontología tradicional, recogiendo las diversas interpretaciones sobre el papel que el Estagirita tiene en la formación del pensamiento heideggeriano. En el Informe Natorp, Heidegger justifica los motivos que hacen necesaria una vuelta a Aristóteles, al hilo de la explicitación de la noción de ‘situación hermenéutica’. La prof. Segura expone con detenimiento este último concepto en las páginas que cierran la primera parte del texto. La ‘situación hermenéutica’ es, para Heidegger, parte del objeto de la filosofía, se estructura en torno a las nociones de presuposición (Vorhabe) y precomprensión (Vorgriff) y se define a partir de tres instancias: a) El punto de mira, en el que se halla el modo originario de darse algo, b) La orientación de la mirada, que define lo que constituye para la filosofía su campo de objeto y c) el horizonte de la mirada. La apropiación de la ‘situación hermenéutica’ permitirá —de acuerdo con la exposición de Heidegger— que el objeto se muestre como fenómeno.

La segunda parte, expone la interpretación que Heidegger hace de diversos pasajes de la obra aristotélica, en concreto del libro VI de la Ética a Nicómaco, de varios libros de la Metafísica y de los tres primeros de la Física, en torno a los conceptos de prudencia, sabiduría y movimiento. Al hilo de esta interpretación se tratan también otras cuestiones como la aetheia, el nous, la temporalidad, el kairós, la concepción presencialista del ser, etc. que, aunque aparecen condensadas en el Informe a Natorp, serán tratadas ampliamente en obras posteriores de Heidegger. La vinculación entre el texto de 1922 y la obra posterior de Heidegger se muestra, en esta monografía, atendiendo al desarrollo posterior de estas cuestiones. En este sentido, se presta especial atención al curso del semestre de verano de 1923, publicado con el título Ontología. Hermenéutica de la Facticidad, al curso del semestre de invierno de 1924-25 dedicado al Sofista de Platón, donde Heidegger comenta detenidamente algunos fragmentos de la Ética a Nicómaco, y al curso del semestre de verano de 1923, Prolegómenos para la Historia del Concepto de Tiempo. Se presta especial atención a aquellos conceptos que son centrales en el desarrollo del Informe Natorp: el problema de la temporalidad —interpretada erróneamente por la tradición a partir del ‘ahora’—, el carácter derivado de la teoría —que ha sido considerada tradicionalmente como el modo más elevado del conocimiento— respecto del acceso originario al mundo, y, en definitiva, la crítica constante a la ontología presencialista, que —de acuerdo con Heidegger— está en el fondo de la errónea concepción del tiempo, del conocimiento y de la verdad.

La prof. Segura expone estas cuestiones al hilo de la interpretación heideggeriana de Aristóteles, al tiempo que enjuicia críticamente algunas de las afirmaciones del autor del Informe a Natorp, y entra en la discusión sobre la relación entre Heidegger y el Estagirita y la influencia de éste sobre el pensamiento heideggeriano que la aparición del manuscrito ha suscitado.

Nos encontramos en definitiva ante un estudio pormenorizado del Informe a Natorp, que cumple sobradamente su propósito de hacer el texto accesible a través de una lectura que —ajustándose al texto del manuscrito— contextualiza su contenido dentro del pensamiento heideggeriano. El libro se completa con un anexo sobre el estado actual de las publicaciones.
de Heidegger anteriores a 1927, que resulta de gran utilidad para el estudio de este autor, ya que se indican no sólo las ediciones alemanas sino las traducciones disponibles en diversas lenguas y una completa bibliografía sobre la obra temprana de Heidegger.

Sara Escobar
Universidad de Oviedo

***

George Steiner, Nostalgia del absoluto, Madrid: Siruela 2001, 133 pags.

Este volumen recoge cinco charlas radiofónicas que Steiner dio para la CBC Radio Departments en Canadá, y que luego fueron publicadas bajo el nombre de Nostalgia for the Absolute (1974).

Con ellas se sitúa en el contexto de la discusión —que, a las alturas de la publicación en castellano, ya ha quedado un poco obsoleta— sobre la relación que guarda la razón entendida al modo ilustrado, con otras formas cognoscitivas de tipo mítico o metafórico. Lo que viene a decir Steiner es que, cuando pretende dar explicaciones sobre la totalidad de la realidad y su sentido, la razón cae indefectiblemente en el terreno de lo mítico. Para ello, Steiner da tres ejemplos —que constituyen las tres primeras conferencias— de representaciones del mundo que han querido pasar por «científicas» (la de Freud, la de Marx y la de Levy-Strauss), pero en las que Steiner detecta todos los elementos que, para él, componen una «mitología» (pp. 16-19): pretensión de totalidad; constitución de unos textos canónicos a consecuencia de un momento inicial de revelación, y consiguiente apertura de la posibilidad de la herejía; un idioma propio, «metafóras, gestos y símbolos cruciales». Los títulos son ya significativos: «Los mesías seculares» (13-34), «Viajes al interior» (35-58) y «El último jardín» (59-86).

Me parece que un buen modo de abordar esta obra sería ver al hombre como un ser demediado. Por un lado, las tres primeras charlas, junto con la cuarta («Los hombrecillos verdes», 87-110), presentan esta otra parte de la realidad humana, que podemos llamar «mítica» en sentido amplio, como algo necesario. Se trata del ámbito del sentido total de la realidad y de la vida, que tradicionalmente habría sido representado por las grandes religiones. Los mitos modernos, para Steiner, vienen a realizar la función de una «teología sustituta», toda vez que la religión ya no configura institucionalmente, en la civilización occidental, la vida social, cultural, económica, etc. Lo interesante de este diagnóstico —al margen de alguna mención desafortunada sobre la supuesta pasividad de la iglesia católica frente al poder nazi— es darse cuenta de que esta dimensión es incancelable, como muestra el auge actual —posiblemente el mayor de la historia desde el final del helenismo, dice Steiner— de la astrología y todo tipo de charlatanes de las ciencias ocultas.

Por otro lado, la realidad del ser humano se compondría de otra parte igualmente inalienable, que es la de la búsqueda de la verdad, tal y como este concepto ha sido entendido desde la Modernidad: como desmantelamiento de prejuicios y falsos saberes. La ciencia experimental, forma adoptada por esta actitud, ha mostrado —al margen de algunas situaciones ambiguas de sus comienzos— que no cabe un conocimiento cierto de las cuestiones de que hablábamos en aquel otro ámbito. La época moderna consagra la división entre verdad y sentido en la vida humana. Éste es el tema de la última charla, «¿Tiene futuro la verdad?». Con la Ilustración, la verdad —en el sentido dicho antes de verdad científica— se convirtió, incuestionadamente, en el agente de la perfección moral y del progreso. Más adelante, las discordancias que empezaban a plantearse con las exigencias de una vida propiamente humana se manifestaron como oposición en forma de orientalismos de diverso cuño, de la crítica de la Escuela de Frankfurt, etc. En la actualidad, dice Steiner, podemos ver la hostilidad entre la verdad y la vida en tres puntos: el principio de entropía; la ley de la guerra perpetua, a consecuencia de la configuración instintiva del hombre; y la predeterminación genética del
ser humano —que Steiner presenta sólo como hipótesis— que conlleva el peligro de la manipulación por parte del poder fáctico.

No podemos institucionalizar la vida pastoral: la búsqueda de la verdad está inscrita en nuestro cerebro, dice Steiner, alegando una somera justificación antropogenética, en la que la pasión por la verdad nace en Grecia, a partir de la necesidad del hombre cazador y depredador de probarse en los obstáculos que encuentra. Seguiremos buscando la verdad aunque sea moralmente insostenible, porque tiene que ver con la «eminente dignidad» de nuestra especie (y aquí la expresión clásica toma un sentido inquietante): ir tras la verdad «desinteresadamente», es decir, pasando por encima de la propia vida. Steiner termina su conferencia con lo que parece, según la definición que él mismo da del judaísmo de Freud —«creyó (...) en la supremacía de la palabra humana sobre la ignorancia, la muerte y la destrucción», p. 84—, un canto judío a la eternidad de la verdad: aunque el hombre desaparezca del universo, la verdad seguirá existiendo: «La verdad, creo, tiene futuro; que lo tenga también el hombre está mucho menos claro. Pero no puedo evitar un prensentimiento en cuanto a cuál de los dos es más importante» (p. 133).

César G. Cantón

***