

Crítica de libros

GONZÁLEZ QUIRÓS, José Luis: *El porvenir de la razón en la era digital*. Ed. Síntesis, Madrid, 1988. 205 pp.

Nuestra tecnología no es sólo un entramado de objetos físicos como satélites u ordenadores, es también una mentalidad en la gente que hace posible y requiere tales objetos, y esta mentalidad es, en definitiva, una manera de vivir lo real. Resulta, pues, rigurosamente pertinente hablar hoy de una racionalidad para la “era digital” y es también urgente esclarecer su contenido. Ya en el primer tercio del siglo, un observador sagaz de la técnica y de la urbe, como Lewis Mumford, detectaba en sus convecinos cierta mutación en la manera afrontar la realidad. Consistía en haberse instalado la mentalidad pública contemporánea, de la mano de la técnica, en la convicción de que *ya todo es posible*. En nuestro eventual y evanescente “orden de lo real” un viaje por el tiempo parece tan normal como una excursión a Aranjuez. Lleguen a anunciarse o no algún día excursiones a la toma de Granada, pocos dan en cuestionar hoy la utopía que se agazapa a la sombra de esta mentalidad – la más reciente y estúpida de nuestra tradición, a decir de Ortega –, la de “*en un próximo futuro...*”. Todos y cada uno de los infinitos mundos posibles de Leibniz parecen estar ahí, en pie de igualdad, a la vuelta de la esquina. Por eso, la enfermedad crónica o terminal provoca hoy, antes que nada, indignación: “claro, lo gastan todo en SIDA y al Parkinson ni caso, seguro que en cuanto me muera sacan el tratamiento estaba ahí, al alcance de la mano, esperando unos cuantos millones del laboratorio de turno.”

Filosófica y científicamente insostenible, panacea del guionista de Hollywood, horizonte de nuestro comic, la racionalidad práctica derivada de esta vivencia es bien rotunda: todo es cuestión de gustos y de dinero. Y aunque algunos aguafiestas – cada vez menos – insistan en preguntar por qué lo del dinero no es también cuestión de gustos, el hecho es que esta vivencia de la tecnología, no siendo ni la única ni la más lúcida, parece gozar de excelente salud e imprimir carácter a estratos más académicos de la cultura.

En efecto, ese “asalto a la razón”, que caracteriza lo que se ha llamado en Europa pensamiento postmoderno, parece haber hallado un aliado natural en este hacer tabla rasa del vector modal de la vieja metafísica: “... *si por el multiplicarse de las imágenes del mundo perdemos, como se suele decir, el sentido de la realidad, quizá no sea ésta, después de todo, una gran pérdida*” (Vattimo, cit. en p. 173). Que esta actitud se asocie, con frecuencia, a una posición metafísica tan fuerte, vieja y dogmática como el monismo materialista no parece llamar la atención a nadie, y el hecho es que en teoría literaria, en matemáticas o en filosofía, hemos asistido en los últimos treinta años a un desmontaje sistemático de fronteras entre lo ficcional y lo histórico, entre lo descubierto y lo inventado, que el desarrollo de nuestra tecnología digital parece culminar inexorablemente.

Sin duda, el trauma de los totalitarismos que circundan nuestra última gran guerra explica la buena acogida de éste proceso. Pero sucede que el totalitarismo que hoy nos acecha acaso tenga poco que ver con ciudadanos que marcan el paso vestidos de gris. Los tiros ya no parecen ir por ahí y conviene recordar, con el viejo Platón, que un sentido de la realidad demasiado adormecido, que una racionalidad demasiado debilitada es el caldo de cultivo primigenio para la alienación humana y la tiranía, y un riesgo mucho más cercano a nuestra sociedad mediática y digital. Sólo una racionalidad lúcida y vigorosamente comprometida con la realidad puede velar hoy por nuestra libertad conectada a "internet", aunque sólo sea por lo importante que es saber *quién manda realmente*.

José Luis González Quirós es un raro especialista en la cuestión. Raro, en primer lugar, porque, como muestra un repaso de su dilatada bibliografía, ha trabajado ya en profundidad todas sus principales dimensiones; desde la del experto en modelos y tratamientos de la mente, hasta la de impulsor en nuestro país de una incipiente ética mediática. Y raro, también, por la lucidez con que acierta a mostrarnos el amplio alcance cultural de un problema en apariencia sólo epistemológico. La dilución deliberada del contenido de nociones como *realidad*, *información* o *saber*, que asume hoy cierto discurso "ciberfilosófico", edifica nuestra cosmovisión tecnológica sobre el mismo postulado que es esencial a todo totalitarismo: *fuera de un interés y una capacidad actuales de manipulación y control de las cosas no hay nada que deba ser objetivamente reflejado, representado o respetado* (Cf. p. 91).

En efecto, a partir de los grandes teóricos clásicos de la información, como Shannon o Wiener, se han venido desarrollando en las dos últimas décadas algunos modelos "informáticos" de la realidad, que suponen el desmantelamiento de parámetros fundamentales en el decurso de la racionalidad occidental como los de *cuerpo-mente*, *medio-fin*, o *interno-externo*, por el expeditivo recurso de su escamoteo. Este cierre en falso de toda la problemática dualista acrisolada por nuestra tradición de pensamiento, y que caracteriza a la *ciberfilosofía*, se orienta a verter en una vaporosa categoría de "información" cualquier ámbito relevante de la realidad y va disolviendo, de hecho, la imagen del hombre y de la realidad toda en la de nuestros artefactos. El grueso argumental de la obra se consagra, pues, al análisis crítico de esta tendencia cultural y de sus principales connotaciones sociales desde la denuncia de lo que podríamos llamar el *asalto a la dimensión semántica del discurso*. Asalto que se aprecia en los textos de Vattimo tanto como en la tendencia de muchos vecinos nuestros a hablar del "ciberespacio" con las mismas categorías y vivencia de realidad con las que hablan del océano Atlántico.

El argumento central de la obra se desarrolla así en tres niveles de crítica que podemos llamar mediático, epistémico y metafísico. El primero culmina con la denuncia de lo que el autor denomina *racionalidad periódica*. El contexto mediático en el que vivimos nos instala en una *cultura de lo irreal*, al servicio de intereses comunicativos, en la que categorías como las de *notoriedad* o *actualidad* usurpan realmente la función epistemológica de la de *verdad* y donde la cantidad de "items" en la información impide la referencia a un sentido global significativo y objetivo para la misma: *dada la abundancia de información disponible se puede hablar de cualquier cosa (y escribir también, por supuesto) sin*

saber absolutamente nada de lo esencial sobre ella (p.121). Se trata de una plasmación neta del primero de los tres grandes principios “ciberfilosóficos” denunciados: sencillamente no es verdad que “saber” sea igual a “información”. *En realidad La confusión del saber con la información es el fundamento de la desinformación* (p.85). El segundo nivel crítico apunta a algunos intentos funcionalistas que, al amparo de la célebre máquina de Turing, proponen reducir la conciencia a un determinado nivel de procesamiento de información sin más aval crítico que la mera aplicación de lo que se ha llamado “*La navaja de Skinner*”: *Si no puedes explicar algo haz como si no existiera* (p.110). Lo que nos lleva al tercer y “más potente” nivel de crítica. Asistimos hoy, en efecto, a una “presión tecnológica” sobre la propia categoría de *realidad*, que presenta múltiples facetas – como la anulación del esquema “original-copia” o la virtual asimilación entre “demostración” y “reproductibilidad”–, pero que se orienta, en suma, al asentamiento de un gran principio metafísico: *la realidad es reductible a información* (p.125); que apareja otro práctico: *la realidad es manipulable* (p.131). Para este planteamiento – que hallamos expresado en obras como las de J.A. Wheeler, M. Minsky, K. Kelly o B. Mazlish, pero, sobre todo, asumido subrepticamente por buena parte del pensamiento actual –, los sistemas algorítmicos con los que nuestra tecnociencia aborda la realidad, no sólo expresan parte de nuestra manera de entender y manipular el mundo sino que, en un rasgo de *hiperrealismo platónico*, expresan la esencia misma de la realidad. La aporía del planteamiento resulta manifiesta si tenemos en cuenta que en esta concepción sintáctico-algorítmica de la información: *carece de sentido preguntarse por el contenido semántico de los mensajes, porque la información así definida no se refiere a nada* (p. 126).

Estamos pues ante un brillante y ameno ejercicio crítico de obligada lectura si se esta pensando en generalizar analogías informáticas a cualquier orden de la realidad, o antes de entusiasmarse con el próximo “best-seller” “ciberfilosófico” que nos llegue, probablemente, de allende los mares. Un ejercicio genuina *Ilustración* para la era digital y en la mejor tradición de nuestra racionalidad. Un ejercicio que, sin embargo, abre a la filosofía de la técnica más puertas de las que cierra pues, en efecto, a medida que vamos teniendo más clara la clase de filosofía que no se puede hacer a partir de un ordenador, resulta más acuciante la necesidad de hacer, en serio, la filosofía que es precisa para que el hombre y sus ordenadores ocupen el lugar correspondiente.

Ignacio Quintanilla Navarro

HUSSERL, Edmund: *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Traducción de Antonio Ziri6n Q. Universidad Nacional Aut6noma de M6xico, M6xico, 1997.

El segundo libro de *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica* vio la luz en 1952, casi quince años despu6s de muerto su autor. Empezado a redactar por Husserl en 1912, vuelto a componer en 1915,

transcrito y reordenado en al menos dos ocasiones por Edith Stein entre 1916 y 1918, y retocado de nuevo en los años veinte con ayuda de Ludwig Landgrebe, su destino fue finalmente el mismo de tantos otros miles de manuscritos y textos, mucho menos elaborados, que se fueron acumulando en la casa del pensador y se salvaron, casi milagrosamente, de la barbarie organizada, primero, y de la guerra después. Se ha podido incluso conjeturar que la comprensión de la fenomenología trascendental en su conjunto habría sido otra de haberse conocido antes estas “investigaciones sobre la constitución”, que corregían la imagen abstracta y la apariencia constructiva del libro primero de la serie, “la introducción general a la fenomenología pura”. Su autor, en cambio, creyó que el valor científico de la obra se resentía de un tratamiento insatisfactorio del problema de la intersubjetividad, y que ello era razón suficiente para no darla a la luz pública. Apenas admiten duda, en todo caso, ni la admirable amplitud de los estudios que la integran, ni la singular frescura de sus descripciones, ni, quizá sobre todo, esa rara cualidad de investigación filosófica en marcha cuyo fin y cuyos resultados parecen tan imprevisibles como lo es la propia verdad. La Presentación del traductor se hace eco de la expresiva referencia de Alfred Schütz a *Ideas II* como “una fase de transición en el desarrollo de la fenomenología, un campamento erigido para la conquista aún no lograda del Himalaya, en el aire delgado de una altitud impresionante”.

Ciertamente la relación entre el primer libro de *Ideas* y el segundo no es la de unos fundamentos teóricos respecto de su campo de aplicación o de desarrollo, por grande que fuese la importancia asignada a éste. Temas que pertenecen al núcleo mismo de la fenomenología trascendental son objeto en *Ideas II* del análisis y la descripción que la obra fundacional se limitaba a prometer. Es el caso de la teoría del yo, de la comprensión del sujeto de la correlación intencional; pues se trata del sujeto de quien se predica la libertad motivada que conduce al ejercicio de la propia reducción fenomenológica. En íntima relación con este tratamiento del yo, del *ego* puro se encuentra –y ello es de suyo un dato llamativo– el hecho de que el cuerpo, el cuerpo propio, el “intracuerpo” orteguiano, que parecía condenado a ser depurado de la conciencia intencional y reducido a un mero *cogitatum* constituido, acaso contingente, aparezca y reaparezca de continuo en la obra: lo hace en la sección primera, dentro del análisis de la constitución intencional del mundo fenoménico y de la realidad física; está omnipresente en la sección segunda en su condición de encrucijada “entre el mundo material y la esfera subjetiva” en sus distintos estratos, y de clave de la presencia intencional del otro, de los otros; sirve, en fin, en la tercera de guía y modelo al análisis de las formaciones culturales “animadas de un sentido”, y el texto base de *Ideas II* acaba significativamente con un rechazo de las soluciones modernas al problema del dualismo psicofísico. No es de extrañar que Merleau-Ponty –se nos recuerda también– relate su vivencia de lector precoz de los textos de la obra –en el treinta y nueve y primeros cuarenta, en la soledad del Archivo de Lovaina– como “una experiencia casi voluptuosa”.

Por otra parte, la tajante oposición característica de *Ideas I* entre la actitud natural, que ve en el espacio del mundo el horizonte necesario de todo ser, y la actitud trascendental, que reconoce como único lazo universal del ser la constitución intencional, se cruza en el planteamiento y en la construcción de *Ideas II*

con una dualidad de distinto signo: la que separa la actitud naturalista de la personalista. Esta segunda tiene ante sí no ya el espectáculo de las realidades físicas en la naturaleza infinita, sino el de los objetos del mundo en torno, salidos de la actividad humana y dotados de significación, de caracteres prácticos y rasgos axiológicos; en correspondencia con ello, el sujeto que anima la actitud personalista no es, de principio, el yo puro que rinde y cumple el sentido del mundo infinito, sino la persona singular que actúa en su mundo según conexiones de motivación y que se encuentra desde siempre en el seno de una comunidad de personas. La intencionalidad ya objetivada en el útil y en el objeto cultural, en el universo de los signos y en las jerarquías y relaciones sociales, es tema de una apasionante exploración fenomenológica si se piensa que la conciencia se revela aquí a la vez como creadora de mundo (del mundo interpersonal) y como objetivada en ese mismo mundo y dependiente de él. Quizá no sea exagerado decir que desde Kant ninguna filosofía estrictamente trascendental había buscado con parecida intensidad un concepto radical de persona, de la persona humana, y todavía hoy es objeto de debate cuál sea la última palabra de la fenomenología trascendental a este respecto.

Tal es, en gruesos trazos, la obra que ha quedado finalmente accesible al lector en español gracias al trabajo encomiable de Antonio Ziri6n y bajo los auspicios de la Universidad Nacional Aut6noma de M6xico. No podr3a, con seguridad, haber hallado mejor acomodo editorial que el de la instituci6n que acogió la palabra "trasterrada" de Jos6 Gaos, el insigne traductor del primer libro, en cierto modo el traductor de Husserl al espa6ol por excelencia. Y tanto más cuanto que Antonio Ziri6n ha personificado en estos últimos años, en el ámbito de la fenomenología, el espíritu de abierta colaboraci6n intelectual entre las comunidades filosóficas hispanoparlantes.

Ziri6n era conocido del público interesado en la fenomenología por sus cuidadas versiones de, hasta ahora, textos breves de Husserl: *Las conferencias de París* (M6xico, UNAM, 1988) —el texto leído en 1929 en La Sorbona, que está en el origen de *Meditaciones cartesianas*— y *El artículo de la Encyclopaedia Britannica* (M6xico, UNAM, 1990; ahora también en *Invitaci6n a la fenomenología*, Barcelona/Buenos Aires/M6xico, Paid6s, 1992) —el texto de 1927/28 marcado por el fracaso de Husserl en lograr una redacci6n conjunta con Heidegger—. El primero de estos trabajos incorporaba, además, un útil glosario que ordenaba y comentaba las soluciones de cuantos le habían precedido en la bella y ardua empresa de poner en la lengua de Cervantes los innumerables matices conceptuales que el fundador de la fenomenología pens6 y acu6ó en la de Kant y de Goethe. Esta labor pionera ha tenido prolongaci6n en un amplísimo *Glosario-Guía para Traducir a Husserl*, abierto en *The Husserl Page* de la red Internet, y en la que, bajo su coordinaci6n y buen hacer informático y filos6fico, hemos participado distintos estudiosos del pensamiento de Husserl de uno y otro lado del Atlántico.

El trabajo de Ziri6n sobre *Ideas II* ha consistido en la traducci6n, prácticamente íntegra, del volumen correspondiente de las *Obras Completas (Husserliana IV)*. Junto al cuerpo de la obra, se incluye por tanto la Presentaci6n del editor alemán, los doce Anexos complementarios, así como el Apéndice crítico final; al margen se ha reproducido la paginaci6n de la edici6n príncipe, que

constituye la referencia universal en la bibliografía. A ello se añade la Presentación ya mencionada del propio Zirión, y un pormenorizado Glosario a dos columnas, que ofrece, junto a las suyas propias, las opciones de Gaos en *Ideas I*. Puede así comprobarse el grado de acuerdo y de desacuerdo entre ambos traductores. Que el trabajo dado ahora a conocer haya procurado la coincidencia con la versión de Gaos, “por lo menos respecto de los términos y expresiones más típicos del lenguaje de Husserl”, y ello sin “ceñirse” a ella por principio, parece sin duda un criterio muy puesto en razón..., al punto de que el lector no puede evitar cierta sorpresa ante el anuncio de que una armonización mayor deberá provenir de una futura nueva traducción de *Ideas I*.

Como es bien sabido, la traducción de la gran filosofía alemana a las lenguas romances topa con el problema resultante de la capacidad del alemán para germanizar raíces y términos latinos, siendo, en cambio, imposible el proceso inverso. En la fenomenología, y dada la vocación intelectual de su fundador, para quien todas las distinciones conceptuales diríanse siempre pocas a la hora de agotar la riqueza de los fenómenos, la dificultad es permanente, incluso se agrava por la acuñación de nuevos vocablos a partir de los ya germanizados: ¿cómo recoger los sutiles matices que, en su caso, separan el uso de *Gegenstand* del de *Objekt*, y contar además con un equivalente de *Objetität*? ¿Cómo distinguir, sin escribir una obra paralela, *Wirklichkeit* de *Realität*, *Erscheinung* de *Phänomen*, *Vorstellung* respecto de *Repräsentation*, o –por citar un ejemplo exclusivo de la obra que glosa– *Tier* de *Animal*? Ciertamente los recursos han sido muy varios, algunos brillantes, otros quizá menos –como entrecorchar el correspondiente término germano–, y entre ellos se ha solido contar con la posibilidad de no forzar una dualidad en los términos españoles allí donde no es clara la existencia de una dualidad en el concepto. Zirión, en cambio, lleva más lejos que nadie antes el empeño por reproducir toda diferencia terminológica del original. El método para ello ha consistido, si puedo decirlo así, en suplir la terminología con la tipología, ante todo mediante el uso de la cursiva: así, *Gegenstand* se puede trasladar como “objeto” mientras *Objekt* se hace como “objeto”, y para *Objetität* se introduce “objetidad”; *Wirklichkeit* es “realidad”, mientras *Realität* es “realidad”, o *Tier* “animal” y *Animal* “animal”, manteniéndose el criterio de que el término en itálica conserva el sentido español más básico o inmediato, y el que va en cursiva el sentido segundo, o más específico o matizado. En la Presentación se da cuenta de las doce parejas de casos en que se ha puesto en práctica este peculiar recurso (que se extiende por lo general a las correspondientes formas derivadas, y que en un caso adicional afecta sólo al prefijo: “representación” para *Vergegenwärtigung*, que venía traduciendo, no sólo al español, con auxilio de un guión: re-presentación). Tal expediente obliga, claro es, a prescindir de la cursiva como recurso de énfasis, sustituida en tal función por las versalitas. Pero por desgracia no se ha evitado la molesta complicación de que al mantenerse la cursiva universalmente en los títulos de los epígrafes, el término matizado conceptualmente por la cursiva deba pasar en ellos a itálica, a fin de sostener así el contraste, y, al revés, el no matizado por ella pase en los títulos a cursiva –ocurre esto dentro del cuerpo del texto, no así en el índice general–.

Como decía antes, el método propiciado por Zirión asegura un ajuste, de

otro modo impensable, al texto alemán, y permite al lector de habla española reconocer en todos los casos cuál es el término husserliano, más o menos “técnico”, que tiene ante sí; lo cual será de indudable utilidad sobre todo a especialistas y estudiosos. A cambio, el texto se salpica de tipografías diversas, que, además, al cobrar valor conceptual, y no siempre claro –caso paradigmático, como se reconoce, de *Objekt* y *Gegenstand*–, pueden hacer dudar al lector menos familiarizado acerca de si cuenta con las referencias de sentido que permiten una primera comprensión directa del contenido de la obra.

En algún caso, si se permite la temeridad de opinar desde fuera de la piel del traductor, soy de la opinión de que sí hay quizá equivalentes españoles recomendables por su simplicidad y expresividad, bien que acaso no por su precisión absoluta. Por ejemplo, es un mérito señalado de Zirión el haber proporcionado aquí la prueba *in extenso* de las virtualidades de la dualidad “corporal-corpóreo” para los correspondientes adjetivos *leiblich-körperlich*; la falta de los correspondientes sustantivos la resuelve él haciendo de *Leib* el “cuerpo”, en el sentido de “cuerpo que forma parte de un ser vivo”, y de *Körper* “cuerpo”, en el sentido de los cuerpos físicos; así las cosas, el rizo de la dificultad en este campo semántico, a saber: el sustantivo compuesto alemán “*Leibkörper*” (el cuerpo físico de un ser vivo, la vertiente física del cuerpo de un ser animado), desemboca en el código de Zirión en “*cuerpo corporal*” (y *Leibkörperlichkeit* sería entonces “corporeidad corporal”). Creo, sin embargo, que frente a fórmula tan abstracta y de tan difícil manejo expresivo merecería considerarse alguna alternativa; pienso en particular en la opción de “soma” (con su correspondiente flexión abstracta, “somaticidad”), que de suyo y de siempre alude a esa vertiente corporal del ser dotado de psique. Ciertamente, con ello no se mantendría la uniformidad con las opciones correlativas para *Leib* y *Körper*, y ronda asimismo el peligro de que Husserl recurra, por supuesto, a germanizar el sustantivo griego, como de hecho hace en alguna ocasión; pero creo que estos riesgos pueden ser bienvenidos en aras de la fluidez de la expresión y de la accesibilidad del sentido, valores que merecen un lugar de relieve en una filosofía de acusada vocación descriptiva. En algunos otros casos, como la distinción entre “*personal*” (para *persönlich* en referencia a los rasgos personales de un individuo concreto) y “personal” (para *personal* en referencia a los rasgos de la persona en general), con sus correspondientes sustantivos, quiero creer que los recursos de la sintaxis, la contribución del contexto y, en definitiva, el genio de la lengua debieran bastar. Resulta, en fin, discutible que no dudando Husserl en germanizar voces latinas seamos nosotros más proclives al neologismo que a la adopción directa de tales términos –¿por qué no valerse, por ejemplo, de *obiectum* para alguno de los usos husserlianos?–.

En todo caso, es evidente que Zirión ha sido fiel al mandato que se ha impuesto de primar la “corrección técnica” por sobre “la calidad literaria”, y que el conjunto ofrece una coherencia y una consistencia internas verdaderamente inusuales; se lleva hasta el final, y sin vacilaciones que produzcan incoherencias, un modelo de traducción, uno entre los posibles y de un valor científico innegable.

Una breve consideración quiero dedicar a los neologismos que Zirión ha creído imprescindible introducir; fundamentalmente, a “ubiesthesia” para el ar-

caísmo alemán *Empfindnis*, y a “valicepción” para la fórmula *Wertnehmung*. En el primero de los casos, es de reconocer ante todo la agudeza de la propuesta de Zirión; el rasgo esencial de las sensaciones táctiles, que es lo que Husserl busca encuadrar bajo ese rótulo, es su inmediata localización, su extenderse en “un campo” de intimidad que es previo a toda objetivación. (Lo que lleva, dicho sea de paso, a una de las admirables descripciones del libro en el sentido de que un hipotético ser consciente que sólo tuviera ojos, que sólo contase con sensaciones visuales –*Empfindungen*–, no vería en realidad “su” cuerpo: pues para él carecería de fundamento la diferencia en la aprehensión entre las cosas circundantes, más o menos próximas, y el cuerpo propio, dado en una cercanía extrema, pero sin la localización absoluta, “ubiestésica” –*Empfindnisse*–, que es exclusiva del tacto.) Creo por ello que Zirión ha acertado con la pauta, hace tiempo buscada, para dar con el término castellano indicado; término que no acababa de aparecer exprimiendo la familia de “sensaciones y sensibilidad”. Sólo queda la duda de si su versión no será perfeccionable en el plano léxico, de suerte que evite el híbrido grecolatino.

Más difícil se hace suscribir la versión que se propugna para *Wertnehmung*: “valicepción”. Como es sabido, el término alemán se acuñó en el seno de la fenomenología y designa la estimación o captación originaria de valores, que, según las descripciones concordantes de Husserl (ante todo, en este texto) y de Scheler, tiene siempre lugar en la esfera del sentimiento: el gozo y el pesar “ven” afectivamente esas cualidades peculiares que son los valores. Esta condición de captación afectiva inmediata de los valores y situaciones de valor quedaba cabalmente reflejada en la correspondencia casi paranomástica de *Wertnehmung* con *Wahrnehmung*, la percepción o captación originaria de cosas. Zirión ha querido salvaguardar en castellano el eco de los vocablos originales, y en su afán se ha dejado guiar, antes que por el propio significado del término *Wahrnehmung* para el hablante alemán normal, por la composición léxica del vocablo germano que alude a un “tomar (recibir o acoger) lo verdadero” [wahr-nehmen]; “valicepción” sería entonces el “tomar (recibir o acoger) lo valioso (o el valor)”. En mi opinión, se trata de un expediente sumamente dudoso, ya que la “percepción” castellana no encierra una composición análoga a la del término alemán, y por tanto sólo indirecta, oblicuamente, mirando de soslayo a éste, se mantiene el juego de los vocablos. El término creado no contribuye, por lo demás, a un recuerdo fácil de que con él se habla de estimaciones, de valoraciones.

El enorme y exigente trabajo de Zirión merecería un examen en detalle, una revisión también científica, que esperemos se produzca cuando el texto sea estudiado en los seminarios y cursos normales de nuestras facultades de filosofía. Por mi parte, dada la magnitud de la empresa y la solvencia de quien firma la traducción, me limitaré finalmente a sugerir algunas leves mejoras cuya referencia puede hallarse en el índice general de la obra.

En primer lugar, el término *Umbestimmung* que aparece en el título de § 15 e) no encaja exactamente en “redeterminación”, ya que apunta, más bien, a la determinación de algo al manejarlo alguien, al operar con ello, al familiarizarse de modo activo, práctico con la cosa –recuérdese el *umsehen* heideggeriano–.

Tengo también mis dudas de que “el cuerpo estético” del título de la última

parte de la sección primera sea mejor elección que “el cuerpo que siente” o “cuerpo sensible”; en éstas no se conserva –cierto– el juego verbal con “los *aistheia*”, pero sí se evita una molesta anfibología, y se hace expresa la categoría que debe guiar la comprensión del lector: cuerpo que tiene sensaciones. Por lo demás, en este caso se desatiende que el alemán sí hace una distinción entre *ästhetisch* y *aisthetisch*.

Algún reparo podría hacerse al uso de “región” para *Gebiet*, siendo así que el primer término tiene un sentido preciso en el contexto de las *Ideas*, que lo circunscribe a los órdenes supremos de la realidad, a las formas máximamente concretas de seres individuales (*Regionen*): región cosa física, región cuerpo, en su caso región conciencia pura. Cada una de estas regiones ontológicas encierra enorme riqueza, pero en lo específico de cada una no hay nuevas regiones; de aquí que hablar, en referencia a la corporalidad, de “región visual” o “región táctil” (§ 37) es una imprecisión que evitaba la versión gaosiana para *Gebiet*: “dominio, campo”.

No encuentro afortunada la propuesta de “conglomerado de personas” para *Personverband* (§ 51). En el desarrollo de este epígrafe Husserl utiliza un término de la misma raíz, *Verbundenheit*, que Zirión vierte con mejor criterio por “enlazamiento”. Y es que “conglomerado” da idea de fragmentos separados y luego cohesionados (DRAL), cuando lo que se pretende describir son, al contrario, los mil vínculos, lazos y relaciones que establecen y mantienen entre sí las personas en el medio social, sin por ello fundirse ni confundirse en modo alguno unas con otras: ¿valdría quizá “trama”, “trama de relaciones personales”, o acaso “tejido”, “tejido interpersonal”?

Hay otras opciones, que pecan, a mi entender, de una excesiva literalidad que pudiera llegar a enturbiar el sentido: así, “objetos espiritualizados” (§ 56 h), que arrastra connotaciones indeseables; “subsuelo” del yo espiritual (§ 60 d, Ap. XII), quizá sustituible por “sustrato”; o “el yo y su enfrenteante” (Ap. VII), donde una perifrasis verbal podría salvar lo abrupto del participio presente. Los hallazgos de Zirión, aparte los ya citados, aparte el escrúpulo de todo el trabajo, son, desde luego, numerosos. Valga citar a título de ejemplos la separación sistemática, en contra de Gaos, de *auffassen* como “aprehender” y *erfassen* como “captar”, o el intento de reservar en exclusiva “coincidencia” para *Deckung*; parecen certeras asimismo varias opciones particulares como “mundo de la vida” para *Lebenswelt* –en contra de los traductores españoles de *La crisis de las ciencias europeas*–, o “comprender reviviendo” para *nachverstehen*, quizá “contextura” para *Beschaffenheit*, “latencia” para algunos usos de *verborgen*, etc. Y hay, en fin, otras versiones discutibles, que lo son precisamente por ser pertinentes –entre ellas, “dación” para *Gegebenheit*–. Todo ello no hace sino invitar a que ese espíritu de colaboración del que Zirión ha sido tan señalado valedor se mantenga y acreciente. Sabedores de que lo que verdaderamente importa no es la erudición, sino la vitalidad y el rigor de la filosofía en nuestro mundo, en nuestra lengua.

Agustín Serrano de Haro

CHRÉTIEN, Jean-Louis: *La llamada y la respuesta*. Traducción de Juan Alberto Sucasas. Caparrós editores, colección Esprit, Madrid, 1997, 152 pp.

La colección Esprit cumple con este libro cinco años, que son treinta títulos. Y lo hace con un libro, *La llamada y la respuesta*, que es la primera obra traducida al español de su autor, Jean-Louis Chrétien. Éste desarrolla su pensamiento en la línea de autores como E. Levinas, M. Henry y J.-L. Marion¹. En particular, podríamos situar este libro en el cruce de la *Fenomenología* con el *Nuevo pensamiento* iniciado por Rosenzweig². De Jonia a Jena, el “viejo” pensamiento se ha reconocido en el dios aristotélico, que –“pensamiento de pensamiento”– culminaba su aspiración a la intemporalidad y al monólogo reductores de toda alteración. Frente a este “pensamiento pensante”, el “nuevo” necesita al interlocutor o, lo que es lo mismo, se toma en serio el tiempo: es, pues, un “pensamiento hablante” que, en lugar de dirigirse a nadie o a la generalidad, le habla a alguien y piensa para alguien concreto y determinado, de carne y hueso, que, aunque “polvo y ceniza”, se resiste a ser engullido por el sistema y a morir. Este alguien no se limita a recibir el pensamiento, no es sólo ojeas; también es una boca, también habla, ante todo habla, replica, contesta,... conversa. F. Rosenzweig hacía en 1925 la siguiente observación, sumamente clarificadora al respecto: “En la auténtica conversación sucede realmente algo; no sé de antemano lo que el otro me va a decir, porque ni siquiera sé lo que yo mismo diré; ni si voy a decir algo siquiera; puede que sea el otro quien comience, y en la auténtica conversación sucede así la mayoría de las veces” (*El nuevo pensamiento*). Al lector le aconsejaría que en la primera página del libro de J.-L. Chrétien pegara esas palabras sobre la “auténtica conversación”, pues *La llamada y la respuesta* perfectamente puede ser considerado un desarrollo de esa idea. Más aun, es una estupenda aplicación metodológica suya, dado que el autor elabora su reflexión en diálogo con toda una tradición a la que responde porque le interpela, es decir, en cuyo seno se reconoce. Como decía pocas líneas después Rosenzweig: “Necesitar tiempo significa: no poder anticipar nada, tener que esperararlo todo, depender de otros en lo propio”. Tal es la tesis que J.-L. Chrétien desarrolla a lo largo de los cuatro ensayos que componen el libro: dependemos de los otros en lo que nos es más propio, pues la razón es lenguaje, el discurso es conversación, pensar es hablar y hablar es responder: “eso que poseemos de más propio –escribe Chrétien (p. 103)– está, pues, alterado desde siempre y para siempre”. Los mimbres con los que cada uno va tejiendo *su propio yo* los ha recibido en herencia de otros. De modo que pretender ignorar las tradiciones que configuran nuestra historia, “lejos de conducir a una liberación que nos abraze a un ‘hoy virgen’, esclaviza a lo no interrogado en ellas y condena a repeticiones sonámbulas” (p. 18). Nuestra voz, pues, está habitada por una multitud de voces que en ella resuenan. Nuestra palabra nace de otras palabras que la alumbran, que la llaman a nacer, a salir a la luz. Si hablamos es por-

¹ También presentes en la colección: E. LEVINAS: *Humanismo del otro hombre* (nº 6), *De Dios que viene a la idea* (nº 11) y *Fuera del sujeto* (nº 27); J.-L. MARION: *Prolegómenos a la caridad* (º 3); M. HENRY: *La barbarie* (nº 22).

² El nº 10 de la colección es su *Libro del sentido común sano y enfermo*.

que hemos sido llamados, por haber oído. Nuestra voz aprende su hondura en el mundo en el que siempre ya estamos: “Entre mi voz que habla y mi voz que oigo –escribe (p. 17)–, vibra todo el espesor del mundo cuyo sentido intenta decir; ese sentido que la ha atrapado, como de una dentellada, de forma inmemorial”. He aquí un rasgo esencial de la finitud humana, el no poder asistir al origen de la palabra, pues ésta *ya* estaba ahí cuando, por nuestra parte, tomamos la palabra. Pero, entiéndase bien, si el autor subraya esta peculiaridad de la finitud humana no es para desengañar al iluso que, creyendo estrenar el lenguaje, no hace más que repetir un gesto gastado. Personalmente creo que de lo que se trata es de hacer ver que *sólo podemos estrenar lo que heredamos*, pues que inaugurar es, para el hombre, recibir; mejor aun: la llamada a la que respondemos resuena y la oímos en nuestra respuesta. No hay, pues, voz virgen; toda palabra primera es ya una respuesta. Esto no debe entenderse como un ultraje a nuestra voz; al revés, se trata de que sienta que su palabra, siendo respuesta, no deja por ello de ser primera, de modo que depender de los otros no sólo no es un obstáculo para nuestra identidad más propia, sino, por el contrario, el único modo que, dada nuestra condición carnal (corpórea y temporal), tenemos de ser nosotros mismos: “De haber voz interior, sólo puede ser interior a nuestra voz carnal, y no a un santuario espiritual; *y por ella somos un diálogo en nuestra propia corporeidad*” (p. 20). En lo inmemorial de la llamada resuena todo el espesor del mundo al que nuestra palabra responde. Merleau-Ponty, uno de los nombres propios con que cabe simbolizar la otra línea de pensamiento que antes señalábamos –la Fenomenología–, destacaba algo similar a propósito del carácter siempre inminente y sin embargo nunca realizado de la reversibilidad de oyente y audible en el caso de mi propia voz: “Nunca me oigo como oigo a los otros; ... [mi voz] vibra a través de mi cabeza más que afuera. Siempre estoy del mismo lado de mi cuerpo... Ahora bien,... *esta impotencia* en la que estoy de superponer exactamente ... la experiencia auditiva de mi voz y la de las otras voces *no es un fracaso*: pues si estas experiencias no se solapan exactamente nunca,... si entre ellas siempre hay algún “corrimiento”, una “distancia”, es precisamente porque me oigo de dentro y de fuera,... sólo que sucede como si la bisagra entre ambas experiencias –sólida, inquebrantable– permaneciera para mí irremediamente escondida. Pero *este hiato... entre mi voz oída y mi voz articulada... no es un vacío ontológico, un no-ser: lo salta y franquea el ser total de mi cuerpo y el del mundo...*” (*Le visible et l'invisible*). En el libro que presentamos, J.-L. Chrétien ahonda en lo que pueda significar que esa “bisagra” resulte “irremediamente escondida”: el *exceso* de la llamada sobre la respuesta.

El libro se compone de cuatro ensayos y una introducción de J.-L. Chrétien, precedidos por un prólogo del traductor, Juan Alberto Sucasas, quien presenta con claridad los retos a los que se enfrenta esta obra.

Desde el primer ensayo, “La llamada y la respuesta”, se nos señala que la investigación se llevará a cabo teniendo como telón de fondo a Heidegger, para quien “el hombre sólo empieza a hablar en tanto corresponde al habla” (*Conferencias y artículos*). Se pregunta al respecto nuestro autor: “¿Cómo pensar que responder a la llamada sea corresponderle? ¿Se puede corresponder a la llamada?” Para, a continuación, formular la pregunta rectora de todo el libro: “¿Se funda el hablar en la posibilidad o en la imposibilidad de la correspondencia a la

llamada?" (p. 22). Tras buscar la pista del llamar primordial (*kalein*) en lo bello (*kalón*), que, según la tradición platónica, *provoca* al pensamiento, y después de considerar el carácter creador de la llamada divina que, antes de que sean, convoca a las cosas a ser, recuperará el diálogo iniciado con Heidegger, a fin de dilucidar si la respuesta puede o no oír *del todo* la llamada. Con los mimbres que la tradición estudiada le ofrece, Chrétien señala que, ante la "llamada del infinito", se desmoronan las dos condiciones que toda respuesta debe, según Heidegger, satisfacer: la pertenencia y la correspondencia: "Que una respuesta finita sólo pueda recibir de ella [de la llamada infinita] aquello cuya restitución es su tarea no la convierte en una correspondencia. Nada puede corresponder al infinito." A lo que añade: "Y nada en nosotros o de nosotros podría –y en ello consiste uno de los fundamentos de la correspondencia para Heidegger– escucharlo de antemano, escucharlo anticipando ni prevenirlo (*vorhören, zuvorkommen*)" (p. 47). La llamada infinita no nos encuentra dispuestos a responder, y precisamente "lo que de la llamada no puedo oír, aquello a lo que en la llamada no puedo responder es lo que en ella grita y nos hace surgir" (p. 47). Es pues el exceso de la llamada infinita, gráficamente expresado por el grito, lo que hace que reviente en la voz todo presunto ajuste o correspondencia de la respuesta a la llamada: "sólo lo inaudito da la palabra" (p. 47). La voz toma la palabra no por propia iniciativa, sino *alterada* por el exceso que le desgarró la garganta dentro de cuyos límites no cabe. Por ello, por infinito, lo inaudito es inapropiable. Nadie puede pretender decir la última palabra, razón por la cual la respuesta ha de ser "necesariamente coral" (p. 48), a la vez que consciente de que ni siquiera todas las voces, aunque todas requeridas, alcanzarían a abolir el exceso de la llamada.

"¿Veríamos sin la voz?". Con tan curiosa pregunta empieza el capítulo segundo, "La voz invisible", a fin de mostrar que la voz es justamente el exceso de lo visible sobre sí mismo, lo que éste entraña de "pavoroso y soberano" (p. 56), esto es, literalmente de *sorprendente*. Lo que de *imprevisto* tiene lo visible –y que, como tal, desborda a nuestro aparato apriorístico– es lo que en él interpe-la, lo que, "dirigiéndose a nosotros, también nos mira y por eso se convierte en algo del todo distinto a un tema o un objeto" bajo nuestro dominio (p. 57). De ahí que percibir una voz en la belleza y en el dolor de lo visible equivalga a "ser consagrado a concederle sin fin el asilo de la nuestra" (p.59).

En el capítulo tercero, "La otra voz", el autor aborda el fenómeno de la "voz de la conciencia", atento siempre al desajuste entre la llamada y la respuesta en el que aquélla se hace oír, y, por tanto, en contra de la autotransparencia y autoasistencia: "ser voz implica una radical desapropiación" (p. 83), porque, en suma, "la realidad de la voz es una realidad esencialmente *relativa*", es decir, "la palabra verdadera es una palabra *alterada*" (p. 84). No hay que ver en esto espiritualismo alguno, sino, muy al contrario, la más honda carnalidad de la condición humana: "únicamente en el éxtasis de la voz que resuena en el mundo ["mi voz carnal"] hay voz interior" (p. 97). El balbuceo del *infans* se vuelve palabra porque otras voces, las de los adultos, se dirigen al niño en forma de palabra, y no de balbuceo. El verbo precede al yo y le llama a la humanidad. Sin esta llamada, no habría salido del balbuceo. Sería un error pretender que mi voz es contemporánea del verbo que, en su calidad de llamada, siempre la ha pre-

cedido: “Que [la palabra] haya sido recibida no es memorable ni borrrable” (p. 101). De ahí, de este su esencial carácter relativo o alterado, el que nadie pueda erigirse en dueño de la palabra.

En el último capítulo, “El cuerpo y el tacto”, el exceso es objeto de estudio a propósito del tacto: ¿es éste un sentido particular, semejante a los demás (oído, vista, etc.) o, más bien, el exceso de sentido de todos y cada uno de los demás sentidos, esto es, aquél en el que se quiebra la analogía entre ellos (p. 149)? A partir de los desarrollos de los capítulos anteriores, Chrétien se pregunta por el estatuto de la carne al hilo de la sutil reflexión de Aristóteles acerca del tacto en el *De anima*. Ni ver es verse ni oír es oírse, pero –como dice Merleau-Ponty– “tocar es tocarse”. ¿Significa esto que la inmediatez del sentirse a uno mismo preceda al éxtasis de la mirada y la escucha? “¿No llega siempre demasiado tarde de la llamada... si ya nos encuentra constituidos como nosotros mismos sin ella, antes de ella, en el silencio de un experimentar originalmente vuelto hacia uno mismo, incluso en la afección por el otro?” (p. 104). Asistimos a lo que podría calificarse una confrontación entre E. Levinas, por una parte, y M. Henry/ Merleau-Ponty, por la otra, con Aristóteles y Heidegger de fondo. Como subraya nuestro autor, Aristóteles acentúa el carácter mediato del tacto, esto es, que entre éste y lo tangible se interpone algo, de modo que entre ambos, a lo sumo, se da proximidad, pero no coincidencia (p. 143). Por tanto, toda sensación es primordialmente sensación de otra cosa y, a partir de ahí, de sí misma, o, como dice magníficamente Chrétien, “la sensibilidad sólo es dada a sí misma en la profusión del mundo” (p. 144), es decir, “sólo soy yo siendo tuteado por el mundo” (p. 141). La carne es ese medio. Pero un medio especial, pues, a diferencia del aire y del agua (medios de los otros sentidos), es un medio capaz de sentirse. De ahí que diga que “la carne limita la analogía” con los otros medios (p. 149). Su peculiaridad se acrecienta con ello, pues aun sintiéndose no puede sentirse inmediata o directamente. ¿Hacia dónde quiere llevarnos el autor? Precisamente a pensar el tacto como tránsito hacia lo otro, y no como reflexividad (p. 151); con otras palabras, a la idea de que “sólo el pensamiento del amor ... conduce el tacto a su más elevada posibilidad” (p. 150), puesto que es en el amor donde se daría “el contacto con lo infinito” (p. 150): “El exceso sobre mí de lo que toco y de lo que me toca se testimonia sin fin en la caricia” (p. 151). No puede extrañarle al lector que estas reflexiones terminen con unos apuntes sobre la mística y, en particular, sobre el “mayor místico cristiano del tacto... el de la noche oscura, San Juan de la Cruz” (p. 151), quien habría llevado a máxima expresión la idea que J.-L. Chrétien ha venido desarrollando a lo largo de estas páginas: “el tacto, en y desde su propia finitud, ya está precisamente abierto... a una exposición desnuda a lo inasible” (p. 150-151), es decir, la vida humana se halla habitada, desde su gesto más humilde hasta su expresión suprema, por el exceso, exceso que “únicamente se da por y en el verbo” (p. 103). Ser carne, sentirse, es ya excederse: “La carne escucha” (p. 152).

Deseamos haberle permitido al lector apreciar el interés de los análisis de *La llamada y la respuesta* para pensar un nuevo sujeto, en el que, sin destruirse ni desvirtuarse, se anuden autoafección y trascendencia.

Jesús María Ayuso Díez.

LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso: *Romano Guardini, maestro de vida*. Palabra, Madrid, 1996. 415 p.

Alfonso López Quintás, catedrático de Filosofía y miembro de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, es el autor de este libro. Conoce de sobra a su biografiado, pues fue su discípulo en la Universidad de Munich y ha contribuido notablemente a la difusión de su pensamiento. Publicó *Romano Guardini y la dialéctica de lo viviente*, Cristiandad, Madrid, 1966; y posteriormente le ha dado a conocer con diferentes artículos en revistas de actualidad.

En este libro repiensa López Quintás el pensamiento de Guardini a la luz de sus escritos póstumos, así como los diversos libros sobre su vida y producción. Va recorriendo a lo largo del libro la biografía personal e intelectual de nuestro autor a través de las diferentes etapas de su vida y de sus publicaciones. Como es natural, López Quintás da prevalencia al pensamiento teológico y espiritual, sin dejar de prestar atención a los aspectos filosóficos y humanistas, que son los que nosotros queremos hacer notar en esta recensión.

Guardini profundizó y desarrolló el tema de la persona, la relación *yo-tú* y el encuentro en *Mundo y persona, Ensayos sobre una teoría cristiana del hombre y Encuentro y formación*; el final de la Edad Moderna y la necesidad de elaborar una Ética del Poder en *El fin de la modernidad* y *El poder*; diversos temas de Filosofía de la Cultura en *Preocupación por el hombre*; la experiencia religiosa y la posibilidad del hombre de conocer el misterio en *Religión y revelación, Los sentidos y el conocimiento religioso*; múltiples temas pedagógicos y éticos en diversas obras (*Las etapas de la vida. Su importancia para la ética y la pedagogía; La aceptación de sí mismo; El bien, la conciencia y el recogimiento...*) que fueron recogidas, de modo más o menos completo, en los dos volúmenes sobre la *Ética*.

A lo largo de su vida realizó Guardini numerosas interpretaciones de los grandes genios del pensamiento teológico (San Agustín, San Buenaventura), filosófico (Sócrates, Pascal) y literario (Dante, Hölderlin, Mörike, Dostoievski, Rabbe, Rilke) especialmente inclinados a descubrir el sentido profundo de la vida humana.

Se movió en el círculo poderoso de los intelectuales alemanes de su tiempo: Werner Sombart, Eduard Spranger, Werner Jaeger y Max Scheler.

Viene marcado su pensamiento por el *Movimiento fenomenológico* que postuló la *vuelta a las cosas mismas*, al análisis directo y personal de la esencia de esas realidades que constituyen el entorno humano: el amor, el odio, el resentimiento, el agradecimiento, el pudor y el descaro, el llanto y la risa. Asimismo por el *Pensamiento personalista o dialógico* que subrayó que cada persona humana vive como tal y se desarrolla al abrirse a otras personas y establecer con ellas relaciones estables de presencia y encuentro. Como también por el *Pensamiento existencial* que analizó finamente la forma peculiar de «existencia» que presenta el ser humano, y destacó la importancia de las realidades «in-objetivas», que no presentan las condiciones de los objetos o cosas pero que tienen un grado superior de realidad y eficiencia.

Karl Rahner hizo notar, con motivo del homenaje que se tributó a Guardini con motivo de su 80 cumpleaños, la ausencia de polémica en su obra. «En efec-

to, –dice– no quiere establecer ninguna posición sistemática frente a otra; quiere indicar lo que ve, decir lo que oye, y casi con estremecido temor, lo encomienda al oyente y al lector, a ver si también éste es capaz de verlo y oírlo, y por eso a menudo subraya en todos sus trabajos el carácter de ensayo, de provisionalidad, de selección de perspectivas».

El magisterio de Sócrates dejó en él profunda huella. Guardini es un socrático del siglo XX. Dialoga constantemente buscando la verdad, ofrece sus diferentes perspectivas y al final presenta destellos de verdad como algo imponentes, es decir, excelentes y, por eso mismo, atrayentes. Posee la palabra justa, inserta en frases más bien cortas, bien ritmada y articulada. Guardini no hace gran distinción entre la clase universitaria, la homilía religiosa, el artículo de revista o el libro terminado. Todo está sugerentemente dicho, existencialmente narrado y bellamente expresado.

Todo esto lo ha hecho notar admirablemente López Quintás en este libro. ¡Qué extraño que actualmente renazca el interés por el pensamiento guardiano en diversos países! Felicítamos sinceramente a Alfonso López Quintás por la aparición de este libro.

Patricio García Barriuso

CORTINA, Adela: *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*. Taurus, Madrid, 1998. 218 p.

Trata este último libro de Adela Cortina un tema recurrente en todas sus obras: la ética pública o cómo conseguir una sociedad más justa y más feliz, que es a fin de cuentas a lo que debe aspirar una sociedad que se pretenda humana. Todos reclaman una regeneración ética de la vida en sociedad para hacerla a ésta más habitable. Repasa en el libro los hábitos del corazón de los pueblos, eso que ella llama los *códigos rojos*, que son sencillamente aquellas habilidades humanas que se emplean en una sociedad para sacar el máximo provecho posible, señalando con Kant que hasta un pueblo de demonios, inteligente, preferiría el establecimiento de un estado de derecho, porque de otra manera la sociedad sería una jungla.

Obrar por interés lo hace un pueblo de demonios individualistas y de algún modo se conseguiría un bien para todos. Sería preciso además en sociedad tomar todos interés por algo que en sí mismo merezca la pena como es una justicia universal para todos. Habrá pues que pasar de un individualismo posesivo a un liberalismo solidario, es decir, que la justicia universal ha de ser el horizonte de valores y normas que se han de compartir en una sociedad moralmente pluralista. Todo en la sociedad: organizaciones, estado, empresas, profesiones, todo debe encarnar este valor.

Analiza en uno de sus capítulos si puede tener justificación ética la violencia política, sosteniendo con el pensamiento clásico que el recurso a la violencia ha de ser el mínimo indispensable; señalando que la finalidad ha de ser justa, tienen que haberse agotado los medios no bélicos antes de iniciarla, han de existir probabilidades de éxito y es preciso prevenir que la violencia no vaya a traer

Crítica de libros

males mayores. Las tácticas terroristas son siempre reprobables.

Propone en el epílogo del libro globalizar la justicia y propiciar la felicidad como un horizonte último ético para estas sociedades avanzadas de finales del siglo XX.

Se esfuerza Adela Cortina en insistir que este modelo ético es al fin de cuentas el más rentable para el hombre. Posiblemente sea éste el punto más vulnerable del libro. Ser ético tanto individual como socialmente no es siempre rentable. Aquel judío de Nazaret llamado Jesús, por ser sumamente ético perdió en esta vida la patria, el bienestar y hasta la misma vida. Lo mismo puede pasarle a una empresa, a una organización, a un estado en suma. Sin una cierta dosis de tolerancia, de lo malo nada resulta viable en este mundo. Habrá que aspirar siempre como supremo ideal ético a no perder la dignidad, aunque se pierda rentabilidad. Siempre será preferible un pueblo de pobres que se quieren a un pueblo de ricos que se odian.

Por lo demás este libro está pulcramente editado, se lee con agrado y siguiendo su inspiración pueden amanecer tiempos mejores. Felicitamos a la autora por él.

Patricio García Barriuso

ARBIZU, José María: *Y la Palabra dice: Dios. El milagro de Dios*. Edición del autor, Salamanca, 1998. 338 p.

No es fácil emitir un juicio sobre la presente publicación. Parece, sí, clara la intención de su autor, así como su convicción de que solamente de Dios se puede aprender y saber lo que es Dios. ¿Qué palabras podrán decir algo de la realidad de las realidades sin que resulten vacías? ¿No queda, incluso, muy corto el teísmo, como sistema que cree haberse encontrado con Dios tras haberle descubierto como simple causa de todo lo real? El autor es consciente de lo uno y de lo otro. Por lo que, muy acertadamente, opta por una nueva hermenéutica: no sólo pensar *a* y *en* Dios, sino pensar, sobre todo, *desde* Dios; buscar a Dios, si vale hablar así, en su lugar natal, ese lugar más experiencial donde el hombre ha luchado y sigue luchando siempre con Dios. Tal visión racional-experiencial parte, como de un más iluminador punto de vista, de la *totalidad*. Dios es TODO, y sólo desde *EL TODO* pueden entenderse las realidades particulares, se trate de personas, de ideas o de proyectos, de objetos o de acontecimientos, etc. ¿Quién puede afirmar que conozca a una persona con sólo haber visto, por ejemplo, su mano? Sólo cuando se contempla la realidad entera en su totalidad, o cuando se vive abierto a ésta, se es de verdad hombre y se actúa como hombre. La obra se sitúa, pues, en ese ámbito de diálogo entre razón-cultura y fe-religión-teología. Y, bajo este aspecto, diríase que el autor pretende mirar por los ojos de Dios, para ver al hombre, el cosmos y a Dios mismo con la máxima claridad y el máximo realismo posibles.

La obra está dividida en dos partes. Bajo el gran denominador «La Divinidad», la primera parte, tras una sutil, y para muy pocos asequible, exposición de las «Preocupaciones metodológicas, inteligibles, teológicas», aborda las denomi-

nadas «Ocupaciones teológicas, descriptivas, epifánicas, dialógicas». La segunda parte, bajo el título «La Divinidad en el espacio del hombre», consta de dos subapartados: el primero estudia las «Cuestiones divinas en el hombre» bajo sus diversos signos «de la determinación, de la aprehensión, de la creencia, de la religión» y «bajo el signo trascendente»; el segundo subapartado se centra en las «Teologías humanas: su entrega divina a la realidad, de entrega divina al sujeto de la realidad, de entrega mutua entre Dios y el hombre». Dicha segunda parte es sólo ligeramente más asequible que la primera. El libro se cierra con un «Pequeño diccionario», que no siempre logra esclarecer lo que pretende.

En un enjuiciamiento global de la obra, duele tener que decir que no es casi nada accesible a la mayoría, y no precisamente de ese por el autor aludido «orden insipiente», que encarna el tipo humano de titilante sonrisa despectiva, exponente de la *risa* que le produce el uso de las categorías» (p. 11). Haría muy bien el autor en tomar más en serio la «titilante sonrisa» que, puede estar seguro, no le va a faltar por parte del «orden sapiente» que representan los restantes «órdenes» por él señalados. No se moleste si le pedimos estilo un poco más literario y, sobre todo, una exposición más transparente y menos sibilina, que parece estar aquí convirtiendo en un del todo ininteligible lo ya de suyo no fácil de entender. Frente a profundas y luminosas páginas de otros autores sobre temas muy similares y hasta casi idénticos, ¡qué oscuras y qué difíciles de asimilar las de nuestro autor! Es, por lo demás, clara la abusiva utilización de las mayúsculas. No parecen muy aceptables ni justificables expresiones como «diciente», «extorsivamente», «contractura», «expresante», «continentístico», «eclosionar», «surgientes», «respondiente», «irrespondidas», «personía», «efección», «exterráneo», «racionalete», «irrazón», «desposable», «desnorma», etc. No es concordancia castellana «la primer clave» (p. 7). No es nada literaria la yuxtaposición de dos gerundios, como «terminando siendo» (p. 15). No faltará lector que descubra su buena porción de reiteraciones en los temas, en los que con frecuencia, y como suele decirse, parece el autor estar rizando el rizo. La obra ha sido editada por cuenta del autor.

Reconocemos, a pesar de todo, que la más acertada y más viable vía de acceso a Dios es la elegida por nuestro autor.

M. Díez Presa

GONZÁLEZ, Ana Marta: *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino*. Eunsa, Pamplona, 1998. 552 p.

Doctora en filosofía, con premio extraordinario, nuestra joven profesora ejerce actualmente la docencia en el Departamento de filosofía de la Universidad de Navarra. Es también autora del libro: *Naturaleza y dignidad: un estudio desde Robert Spaeman*, publicado en 1996.

Nadie caería en la tentación de identificar una cultura con una moral. Pero todos sabemos cómo una crisis cultural suele ir acompañada de un relativismo ético. Nunca la explicación que pueda darse del hecho sería una justificación. Pero es el caso que tal relativismo ético quiere presentarse hoy como una poco

menos que esencial condición de respeto a la libertad y dignidad humanas. Conscientes de lo incompaginables que son respeto a la dignidad humana y relativismo ético *radical*, no faltan, sin embargo, quienes invocan y creen justificable un relativismo *moderado*. Pero ¿es filosóficamente sostenible tal relativismo moderado? Enemiga, por naturaleza, de todo lo que suena a contradicción, la filosofía ve seriamente amenazada su identidad y su estatuto epistemológico cuando se le impone como objetivo una pragmatística adaptación a la realidad, cuando no a las simples conveniencias humanas. Lejos de garantizar el respeto a la libertad y dignidad humanas, el relativismo vendría aquí más bien a abrir puertas a la tiranía, porque, si todo es moralmente relativo, ¿qué puede oponerse, por principio, al derecho del más fuerte si no es otra fuerza mayor? En el mejor de los casos, se terminaría por resolverlo todo en un pretendido equilibrio sin solidez ni consistencia: el de los intereses creados que se esconden siempre tras la defensa de unas o de otras opiniones o conveniencias.

Cierto que el conocimiento de lo bueno y lo malo, de lo correcto e incorrecto, puede estar efectivamente condicionado por la *cultura* imperante. Pero no menos cierto ser misión de la *filosofía* romper ese cerco de la cultura y someterla a rigurosa crítica. Solamente discerniendo, distinguiendo y ahondando en la realidad –objetiva y subjetiva– se puede hacer justicia a dicha realidad. Y ahí es donde cumple su misión específica la filosofía.

Y hacer justicia a la realidad –objetiva y subjetiva– es lo que ha pretendido nuestra autora en su obra. Cabalmente, el sentido filosófico del recurso a la *naturaleza* como criterio de valor universal es poner de manifiesto los principios de todo lo que puede denominarse bueno. Por algo constituye la naturaleza un criterio de objetividad y de consistencia: no es un simple *factum* contingente; está penetrada de *normatividad*. ¿En qué sentido, pues, puede y hasta debe considerarse la naturaleza como criterio de moralidad y en qué sentido no? Responder a tal interrogante es la tarea fundamental que se ha propuesto la presente obra. Y creemos que, tras un largo, profundo y bien documentado recorrido, ha logrado magistralmente su propósito. No ignora la autora las objeciones que se han hecho y se hacen a la naturaleza como invocado criterio de moralidad. Pero no puede menos de reconocerse con qué luminosidad va resolviéndolas, a partir, concretamente, del concepto de «naturaleza» tal y como la entendiera un Tomás de Aquino. ¿Que son ya mucho los espacios de pensamiento que de él nos separan? El paciente, confrontado y profundo análisis que, en abierto y distendido diálogo con destacadas figuras del pensamiento filosófico de hoy, va haciendo su autora en estas páginas sobre los textos del Aquinate, arroja luz sobrebundante sobre cuestiones de actualidad. Por lo que no dejará de clarificar ideas y de corregir posiblemente actitudes de hoy. Bajo tal aspecto, el Aquinate viene a ser más actual de lo que pudiera parecer; y es, aquí, menos aristotélico de lo que se le cree.

La obra consta de cinco grandes capítulos. El primero (pp. 29-82) analiza «qué naturaleza» es la que constituye criterio de moralidad. Bien clarificado y acotado ya su concepto, el capítulo segundo (pp. 83-172) presenta la «naturaleza» como «apta para el bien universal». Sobre esta sólida base, el capítulo tercero (pp. 173-260) analiza y describe lo que es «una razón habilitada para el bien práctico». Con tales presupuestos a la vista, el capítulo cuarto (pp. 261-390) pre-

senta ya la «naturaleza y razón en la elaboración de las normas». Y, después de haber planteado y resuelto el tema de las relaciones entre naturaleza y razón, el capítulo quinto (pp. 391-496) aborda la controvertida cuestión sobre «la mala acción», es decir, los actos intrínsecamente malos: un punto central de la moral tradicional, hoy –por razones de diversa índole– puesta en tela de juicio, hasta venir a ser como la piedra de toque, tanto de la confrontación entre las éticas *deontológicas* y las éticas *teleológicas*, como de la polémica entre la interpretación *tradicional* y la *proporcionalista* del mismo Tomás de Aquino. Ni que decir tiene que no es ajeno a dicha polémica el rumbo tomado, concretamente, por la ética moderna y, más en general, por la filosofía moderna. Hasta se puede afirmar ser, precisamente, la ética moderna la que aparece como punto de partida del actual cuestionamiento de los actos intrínsecamente malos. La autora de la obra no lo ha perdido de vista en ningún momento.

La obra se abre con una clarificadora introducción. Y se cierra con un índice de nombres (pp. 497-502), con otro detallado índice temático (pp. 503-514) y uno más de textos (pp. 515-525). La bibliografía es rica y abundante (pp. 527-552).

Aconsejamos, para una posible nueva edición, la revisión del texto, ya que se han deslizado algunas incorrecciones (delo, p. 18; la *dianoia*, p. 22; conque, p. 286; pe-ccatum en vez de pec-catum, p. 63; *De caelo*, en vez de *de coelo*, pp. 66 y 67; etc.). Hay también frases en las que claramente no están bien puestas las «comas».

Los estudiosos de la ética –sean profesores o alumnos– agradecerán, sin duda, esta valiosa publicación.

M. Díez Presa

MOYA, Eugenio: *Crítica de la razón tecnocientífica*. Biblioteca Nueva, Madrid, 1998. 283 pp.

Con *Crítica de la razón tecnocientífica*, Eugenio Moya, profesor de la Universidad de Murcia, pretende rescatar el espíritu originario de la Ilustración de su naufragio en el exceso positivista y en el radicalismo irracionalista, de ahí que sostenga que la inversión en tecnociencia será el mejor modo de afrontar los problemas generados por las sociedades tecnológicas a condición de hacerlo críticamente. Esta obra es, en definitiva, una crítica de la Ilustración en aras del proyecto ilustrado pues, como el propio autor indica, “No se trata, simplemente, por decirlo de forma clara, de poner límites a la razón tecnocientífica, sino de replantear un proyecto que la humanidad occidental se dio a sí misma en los siglos XVII y XVIII, y cuya hija más lograda es la misma razón tecnocientífica” (p. 25).

El autor entiende por “razón tecnocientífica” el tipo de razón legado por la Modernidad a Occidente, cuyo objetivo era la búsqueda de la verdad y la eficacia para hacer real la máxima baconiana de dominar la naturaleza obedeciéndola. Sin embargo, esta racionalidad surgida con afán emancipador, ha terminado sirviendo a intereses bien distintos. Dado además su carácter expansivo, así co-

mo su eficacia, E. Moya considera urgente establecer, kantianamente, los límites precisos de esta racionalidad que sirve de fundamento a la tecnociencia a fin de evitar que la pluridimensionalidad de lo real pueda quedar reducida a la de mera disponibilidad para fines (*more tecnico*). Para conseguir su objetivo, Eugenio Moya establece un plan con dos líneas de acción convergentes: una investigación de corte analítico-sistemático y otra de carácter histórico-reflexivo.

La sección analítico-sistemática de la obra se inicia con una aproximación al concepto de "sociotecnobiocosmos", propuesto por el autor como más adecuado que los de "tecnonaturalidad", "tecnoesfera" (C. Paris), o "ecosistemas", "sociosistemas" (INVESCIT), para designar la peculiar urdimbre de técnica, sociedad y vida con la que se teje la estructura constitutiva del mundo occidental actual. Realiza luego una exposición crítica de las principales concepciones históricas de la ciencia y propone una definición holística de la misma acorde con el paradigma sociotecnobiocósmico.

A continuación, el autor analiza las concepciones antropológica, metafísica e instrumental de la técnica, así como la relación entre técnica y tecnología. El profesor Moya no se opone a la concepción de la tecnología como técnica vinculada al conocimiento científico y a la productividad industrial (Liz), ni a la consideración de que la inferioridad de la técnica occidental frente a la oriental se trueque en superioridad por el impulso del capitalismo (Needham), pero entiende que si bien todo ello pone de relieve el carácter histórico de la tecnología en tanto que producto del hombre moderno, frente al meramente antropológico de la técnica, con todo no resulta suficiente como criterio distintivo. E. Moya prefiere vincular cada una de ellas a un tipo diferente de saber (técnica: "saber cómo" se hace algo; tecnología: "saber por qué" se hace así), y propone distinguir ambas mediante el análisis de la estructura de sus diseños respectivos, pues aunque técnica y tecnología coincidan en sus cuatro fases estructurales (diagnóstico, planificación, aplicación y verificación), la concreción de cada una de ellas en ambos casos es, tal como muestra su estudio, diferente. Con ello, el autor pone las bases para una definición holística de tecnología, compatible con el concepto de "sociotecnobiocosmos".

Una consecuencia de esta propuesta es el cuestionamiento de la identificación entre tecnología y ciencia aplicada. En este sentido, la postura de Moya resulta crítica con el programa analítico de la técnica, que no toma en consideración los análisis metafísicos de la misma (Heidegger, Dessauer...). Por esta razón, el autor propone una concepción alternativa integradora de las relaciones entre ciencia y técnica que evite reduccionismos peligrosos y falseadores en un sentido u otro, a la que denomina "interaccionismo".

La sección analítico-sistemática de la obra contiene una segunda parte en la que el autor aborda la dimensión social de la tecnociencia. Expone primeramente la perspectiva sociopolítica introducida por los estudios CTS, procediendo luego al análisis de sus principales corrientes: la sociología de la técnica europea y la norteamericana, a la vez que desgrana con detalle y agilidad temas y problemas de gran actualidad, tales como la militarización o la transnacionalización de la tecnociencia, activismo y tecnociencia o la tecnociencia como forma de vida.

La segunda sección de la obra, de carácter histórico-reflexivo, consta tam-

bién de dos partes: la primera, de carácter hermenéutico, estudia las diferentes concepciones de la naturaleza a lo largo de la historia occidental (“ecología exterior”) considerando que la acción técnica ejercida por el hombre sobre lo natural está mediatizada por las visiones, arquetipos y emociones dominantes en cada época (“ecología interior”), las cuales también forman parte de los paradigmas científicos correspondientes. Encuentra Moya cuatro concepciones y actitudes básicas: naturaleza como objeto reverencial (griega); naturaleza como bien para el ser humano (antropocentrismo cristiano, mecanicista y bio-evolucionista); como bien protegible (romántica), y la que actualmente va emergiendo: naturaleza como complejidad y proceso, a la que correspondería la tecnociencia entendida como desarrollo sostenible y equilibrado.

La segunda parte de esta sección, y última de la obra, lleva por título “reflexiones filosóficas sobre la tecnociencia”. Pero si su lugar en la obra de Moya corresponde al reservado por los programas “Ciencia, Tecnología y Sociedad” a la dimensión filosófica, sin la cual no resultan completos, tal y como han advertido especialistas de la talla de Winner o Mitcham, y su planteamiento parece alinearse con la tendencia de dichos estudios a reducir la perspectiva filosófica a cuestiones éticas y políticas en virtud de su fuerte componente socio-político, el autor de *Crítica de la razón tecnocientífica* ha sabido combinar hábilmente en la totalidad de su libro el enfoque CTS con los temas y problemas propios de la Filosofía de la Técnica. El tono filosófico que preside la obra queda patente ya en su objetivo principal, el cual da título al libro. Por esta razón, la denominación y situación del epígrafe citado no debe llevarnos a equívoco sobre el carácter de la obra ante la que nos encontramos; obra cuya introducción, además, está avalada por del Departamento de Filosofía y Lógica de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Murcia.

En cuanto al contenido de dicho epígrafe, hay que destacar cómo desde la perspectiva del constructivismo social de la ciencia, el autor niega el carácter neutral de ésta. El análisis de la estructura de la ciencia actual revela la imposibilidad de separar en ella el conocimiento de la acción dominadora, por lo que Moya prefiere hablar de “tecnociencia *siniética*”. Desde esta perspectiva, y considerando el lugar y peso de la tecnociencia en el sociotecnobiocosmos, el autor argumenta la necesidad y urgencia de que los científicos y técnicos se replanteen y asuman la responsabilidad social de su labor, en lugar de lanzársela a los políticos.

El autor desconfía de que la solución a los problemas generados por la tecnociencia dependa exclusivamente de la tecnología y de los técnicos, argumentando a favor de las instancias ética y política y, por tanto, de la ilustración de la opinión pública y de su activismo. Ahora bien, para que dichas instancias resulten eficaces no deberán permanecer ancladas en concepciones axiológicas, antropológicas y de la naturaleza desfasadas que hipotequen el grado de autonomía requerido por la tecnociencia para poder contribuir al progreso emancipador de la humanidad. Por esta razón, el profesor Moya ensaya una nueva ética que establezca unos límites de la razón tecnocientífica respetuosos, a la vez, con su autonomía.

La “ética secular mínima” de Moya se construye a partir de un hecho: el mestizaje cultural y la existencia de múltiples morales, con frecuencia contrarias

entre sí, que ello conlleva. Luego, y en la línea de Engelhart, establece las condiciones de posibilidad de toda colaboración pacífica entre seres humanos: los principios de beneficencia y permiso. Sobre esta base, define un primer límite: "Toda actuación tecnocientífica debe contar con el consentimiento libre e informado de los posibles afectados, pues el respeto a la libertad de las personas es clave para conocer lo que más le conviene" (p. 204). En su defecto, propone la asunción de la responsabilidad por parte del Estado mediante el principio de no-maleficencia.

Lo más llamativo, por provocador, de esta propuesta ética reside en la negación que hace de la validez del a priori universalista propio de la modernidad, la dignidad de la persona, como fundamento ético, pues le acusa de ser el responsable de lo que a su juicio es el enquistamiento sin remedio de problema como la eutanasia, el aborto o la ingeniería genética. La propuesta de Moya en este punto hay que entenderla en el contexto de aquellos autores que, como García Bacca, buscan una ética neo-ilustrada, es decir, a la altura de la fase tecnocientífica de la Ilustración, lo cual exige la reactualización de sus fundamentos a la luz de los nuevos tiempos; una ética que permita abordar las desconcertantes situaciones generadas por la tecnociencia sin menoscabo alguno para el proyecto emancipador.

La reflexión ética de Moya incluye consideraciones de tipo medioambiental: muestra cómo las actuaciones medioambientales están en función de la valoración que el ser humano haga de sí mismo y de lo natural (antropocentrismo o ecocentrismo). Considera que el tratamiento economicista de los problemas medioambientales ("ecología superficial") desestabiliza el sistema de conservación, pues el modelo que concibe la naturaleza como capital cuya buena gestión maximiza los beneficios desatiende, sin embargo, el frágil equilibrio natural. Demuestra, también, que los modelos de decisión racional o de juegos utilizados para resolver los problemas medioambientales carecen realmente de la neutralidad que pretenden, pues tienen en su base valores y presupuestos no demostrados, de ahí la irracionalidad de confiar únicamente en ellos. Moya considera que si bien el hombre es portador de valores fundamentales, no debe olvidar los valores y límites de la naturaleza de la que forma parte, como tampoco sobrevalorar ni negar su utilidad económica, por lo que defiende la posición sintética representada por la tesis del desarrollo sostenible, promovida por el Club de Roma desde 1972.

El epígrafe que nos ocupa concluye atendiendo a las relaciones entre tecnociencia y democracia. E. Moya llama la atención sobre la actitud surgida con el Renacimiento, que no fue tan sólo la de hacer de la razón guía de la existencia humana, sino, sobre todo, la de transformar lo real en su totalidad para ponerlo al servicio del hombre y descubrir que ello era posible mediante la unión de ciencia y experiencia. Este movimiento derivó en dos tendencias contrapuestas enfrentadas en la actualidad: la positivista, que interesada por la mera racionalización de los procesos (funcionalidad), entiende que la solución de los problemas socio-políticos depende de una estricta organización tecno-racional generadora de seguridad, en que lo económico va resultando, crecientemente, el factor decisivo; la otra, preocupada más por la emancipación, exhibe un talante crítico hacia cualquier forma de racionalidad autoritaria, masificadora y mecanicista de

entender los procesos sociales y al hombre. Pues bien, el autor se muestra crítico con la tendencia positivista al considerar que parte del falso supuesto de la neutralidad axiológica y política de la racionalidad científico-técnica; supuesto denunciado largamente por la modernidad y, más recientemente, por autores como Weber, Khun o los francfortianos. Pero Moya cree que la mera denuncia no es suficiente para establecer un nuevo vínculo entre la teoría y la práctica. Además, el radicalismo de algunas posturas frente a la racionalidad (v.g., el anarquismo epistemológico de Fayerabend), aun contribuyendo con valiosas aportaciones, habrían dejado abierta la puerta al irracionalismo. Moya entiende que la dimensión dialógica del lenguaje constituye una instancia mediadora compatible con su proyecto crítico, pero no comparte la desconfianza de Habermas hacia la técnica. El esfuerzo de Moya en este punto se centra en demostrar que el desenmascaramiento de la tecnociencia como ideología no la invalida como poder emancipador y que, precisamente por ello, éste puede reconducirse mediante procesos socio-políticos, por lo que, en la línea de Beck y Winner, defiende la ilustración ciudadana, el pluralismo interpretativo, la interdisciplinariedad y la democratización (no el populismo) de las estructuras y decisiones políticas y tecnocientíficas, es decir, la institucionalización de los debates sobre decisiones tecnocientíficas.

Desde esta perspectiva, el autor sostiene que si bien es admisible hacer de la felicidad el norte de la vida humana, no lo es en cambio confiar su consecución al progreso tecnológico si a la vez se defiende que esa felicidad debe ser respetuosa con la existencia de seres humanos con autonomía y juicio crítico, miembros de una sociedad de personas libres, iguales y solidarias. Otra cosa es confundir la felicidad con el hedonismo y el divertimento permanentes de unos sujetos infantilizados, tutelados moral e intelectualmente con medios tecnocientíficos. Moya opta por la libertad frente a la seguridad.

El libro de Eugenio Moya incluye un apartado conteniendo una magnífica bibliografía, tanto de CTS como de Filosofía de la Técnica.

En definitiva, el libro de Eugenio Moya *Crítica de la razón tecnocientífica*, tanto por su objetivo, como por la actualidad e interés de sus análisis, propuestas y sugerencias, con independencia del grado de acuerdo o desacuerdo que susciten, constituye una valiosa contribución a los estudios CTS y de Filosofía de la Técnica en nuestro país, y no tardará en ser obra de obligada referencia. Además, el hecho de no obviar tema o problema fundamental alguno en virtud de su mirada analítico-sistemática e histórico-reflexiva, unido a la concisión y claridad en su tratamiento y exposición, hacen de ella una excelente herramienta pedagógica así como una obra interesante y accesible para el lector curioso.

Roberto Arechaga Burgos.

LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso: *La revolución oculta. Manipulación del lenguaje y subversión de valores*. Promoción Popular Cristiana, Madrid, 1998. 358 pp. 2.500 ptas.

Inmemorialmente, la filosofía se ha arrogado la tarea de una crítica racional

del estado de cosas vigente poniendo al descubierto los obstáculos que impiden una libertad creativa de pensamiento y acción. La búsqueda de la verdad conlleva inamisiblemente una promoción de la libertad interior y una lucidez para saber discernir y unir, apalabrar la realidad y rendirse a su esplendor sorteando las tinieblas de la distorsión y la demagogia. Bien recordaba recientemente la encíclica *Fides et ratio* que la filosofía ha recibido una orientación decisiva de la muerte de Sócrates. Y en esa línea clásica de búsqueda socrática y educación de la juventud se inscribe este libro de Alfonso López Quintás, exponente de su quehacer en favor de un estilo riguroso de pensar que desvele la riqueza de posibilidades con que el hombre cuenta como realidad ambital y ambitalizadora, como persona. *La revolución oculta* trata, en puridad, de dos revoluciones de signo opuesto que condicionan hogaño la existencia de los individuos y de los pueblos y que arraigan, sin embargo, en experiencias y tendencias milenarias de la humanidad.

La primera revolución se condensa en el concepto «manipulación». Prolongando la conocida sentencia zubiriana de que hoy estamos innegablemente envueltos por una oleada de sofística, las reflexiones de López Quintás dan cuerpo a una de las presentaciones más acabadas y sistemáticas de tal fenómeno. Si estar «envueltos» por él supone una cierta conciencia del mismo, el esfuerzo crítico requiere una toma de distancia y un tomarse el tiempo suficiente para escapar de sus lazos e identificar sus ardidés. En una cultura abocada al torbellino de la prisa, a la velocidad prestigiada por los recursos de la era digital, aprovecha la observación de que querer acelerar el ritmo propio del pensamiento es preparar el terreno para la manipulación: «Urge analizar con el *tempo* lento de la reflexión filosófica el trasfondo de los sucesos que deciden la vida de los pueblos» (p. 12). A diferencia de la persuasión, que apela a la inteligencia y a la libertad, aporta razones y pone las cartas boca arriba, la manipulación envilece y depaupera, rebaja de grado. El hondo aliento personalista del pensamiento de López Quintás se echa de ver en el grave diagnóstico que depara a las artimañas de lo canallesco: manipular es banalizar, es reducir lo personal a mero objeto, verdadera fuente de violencia. La manipulación deforesta el paisaje cultural de los pueblos; más aún, desencuaderna la realidad misma que responde a ese nombre porque es un asedio espiritual y estratégico a la unidad de integración personal trocándola por la unidad de fusión o masificación. «En nuestros días, asegura el autor, parece que se desea llevar a cabo una forma *radical* de revolución, la que pone la segura raíz de la unidad, que es la fuente de toda creatividad y cultura» (p. 33). Por eso, para escapar a sus efectos narcotizantes, el libro dedica una primera parte a «La manipulación y sus propósitos», que se ve seguida por la titulada «Los recursos de la manipulación». Es en esta última donde menudean ejemplos sin cuento de la manipulación del hombre a través del lenguaje. Si López Quintás distingue tres fases en todo proceso de manipulación ideológica –modelación de las mentes, adoctrinamiento cultural y configuración de la conducta–, sus análisis se centran sobre todo en la primera de ellas, que juzga decisiva. A este fin despliega un rico estudio del uso y abuso estratégico de los términos «talismán» y de la violencia que refleja y transmite la tergiversación del sentido de las palabras. Un botón de muestra son los esquemas mentales. A diferencia de Kant, tan afecto a esquemas cuatrimembres, o de He-

gel y Zubiri, que cultivan los trimembres, el pensamiento del hombre corriente estaría habituado a estructuras conceptuales binarias, del todo inadecuadas cuando se aplican a ciertos niveles de realidad. Así, el esquema «dentro-fuera» no se ajusta a la amistad, ni el de «autonomía-obediencia» a la educación. Planteamientos y procedimientos estratégicos de manipulación a través del lenguaje se multiplican en una época en que la modelación de las mentes tiene alcance planetario y carta de naturaleza a través del atrevido intrusismo de la ignorancia, la difusión del rumor como «bruma estratégica», la táctica del miedo, la descalificación de contrarios, la búsqueda del consenso a expensas de la verdad, la manipulación emocional... todo ello manejado hábil y zafiamente por el poderoso brazo de los medios audiovisuales. La exposición de estas tretas no da como resultado un libro de sociología, ni una analítica del lenguaje ordinario en versión no anglosajona, sino una obra de eminente propósito formativo, apta para un gran número de lectores y de educadores, que pretende «poner las cosas en su sitio». En efecto, el trauma que lleva consigo la manipulación es la subversión de los valores, ensalzando los inferiores y proporcionando una visión dolosa y mezquina del hombre y del mundo. Conduce a la ceguera para los valores elevados y a la parálisis de la creatividad y del diálogo fecundo con el entorno, de la puesta en juego de las posibilidades que cualifican a la persona como realidad indeciblemente más rica de lo que el manipulador pretende.

No es extraño, pues, que la tercera parte del libro se titule «Cómo preservar la libertad frente a la manipulación». El autor propone tres antídotos: estar alerta ante el fenómeno de la manipulación, recuperar el lenguaje secuestrado y fomentar la creatividad. Bien se ve que los dos primeros constituyen el objeto principal del libro, la denuncia de la «revolución oculta». El tercero es designado como un «nuevo ideal» y constituye, a no dudarlo, la otra revolución a la que aludía López Quintás en las palabras introductorias. El vocablo clave es aquí «creatividad», el cual ha venido funcionando como antónimo de «manipulación» en el análisis previo. «Para contrarrestar las fuerzas destructivas de la manipulación, se requiere poner a las gentes en situación de desplegar todas sus virtualidades creadoras: en arte, en deporte, en vida de interrelación, en apertura a la trascendencia...» (p. 326). El cultivo de las experiencias de éxtasis es el mejor antídoto contra la manipulación, que fomenta las antagónicas experiencias de vértigo incluso bajo ovino disfraz. Sin duda contrasta el carácter genérico y la parquedad de la solución que ofrece el autor con lo concreto y detallado de sus desarrollos críticos anteriores. La razón es que la parte del león de esta obra está destinada a lo que López Quintás considera que es uno de los grandes instrumentos que favorece las experiencias de vértigo: la manipulación. El estudio de la creatividad y de las experiencias de éxtasis, del entrenamiento en el pensar riguroso, constituye el objeto de otras obras cuya lectura complementa la aquí comentada: *Estética de la creatividad*, y particularmente *Vértigo y éxtasis. Bases para una vida creativa*. Menos conocida, aunque en la misma línea pedagógica, *El arte de pensar con rigor y vivir de forma creativa*.

José Luis Caballero Bono