

Crítica de libros

NEGRI, T., GUATTARI, F.: *Verdades nómadas*. Iralka, Irún, 1996. 134 pp.

Escrita durante la segunda mitad de los años 80, *Verdades nómadas* es todo un manifiesto a favor de la construcción de un proyecto organizativo de transformación revolucionaria de lo real. El texto, de gran penetración analítica y fuerza expresiva, constituye un revulsivo radical. Pues frente a la 'verdad' reinante en la opinión pública (construida en buena parte por la acción repetitiva, martilleante, de los mass-media) consistente en que el comunismo como proyecto político emancipatorio ha muerto y el capitalismo es un modo productivo sin alternativas, Negri y Guattari exponen un panorama completamente divergente. Afirman que "el comunismo vive ya en las sociedades capitalistas" (16) puesto que sus "prerrequisitos" ya están actuando en el seno del capitalismo. Estos prerrequisitos consistirían en:

-Las estructuras, ya irreversibles, del Estado de bienestar (123).

-La configuración del "trabajo técnico-científico" como "principal fuerza productiva" (125) en el capitalismo actual. Tal trabajo, denominado por Negri "trabajo social", se caracteriza fundamentalmente por su organización autónoma realizada por los propios obreros de manera *cooperativa* pues son ellos los dueños de buena parte de los medios de producción, en concreto, de los conocimientos científicos y técnicos. Negri lo define como "trabajo vivo" pues "está organizado en el seno de la empresa *independientemente* del poder capitalista" y de "la organización capitalista del trabajo" (124). Se trata de un "trabajo vivo" porque es irreductible a los intentos del capitalista para disciplinarlo. Sólo puede integrarlo y controlarlo desde el exterior a través del mando y el dominio desnudo (126). Este trabajo social y el sujeto por él constituido, el obrero social, son, para Negri, esencialmente antagonistas al sistema capitalista, son indomeñables por él. Pues el carácter cooperativo, social, abstracto y común de la producción (17) constituye al nuevo sujeto productivo (el obrero social) como "dueño de los propios medios productivos y capaz de expresar, conjuntamente, trabajo y proyecto intelectual, actividad innovadora y socialización cooperativa" (19). Esto hace de él "el núcleo esencial de la rebelión" (ibid), el sujeto *ontológicamente* antagonista al capitalismo: un prerrequisito vivo del comunismo.

A partir de esto pueden formularse numerosas cuestiones. Estas tesis, ¿cómo pueden contrastar tanto con el sentido común de la opinión pública informada?, ¿no expresan una forma de utopismo insostenible?, ¿no está Negri buscando y siguiendo una especie de hilo rojo de la revolución a través de hechos cuyo significado es interpretable de forma múltiple?

Quizás pueda penetrarse en la coherencia interna de los planteamientos de Toni Negri si constatamos que nos hayamos situados en el seno de una determinada noción de *verdad* que justifica en cierto modo estas polémicas tesis. La po-

sición de Negri consiste en la defensa de una noción de verdad para cuya validez debe tenerse en cuenta su estar al servicio de la transformación emancipadora de la sociedad. Las 'verdades' contenidas en las tesis de Negri y Guattari son elementos activos en el proceso de constitución del sujeto antagonista respecto al capitalismo. Aumentan, afirman y asientan, la potencia de obrar y entender de ese sujeto inaprensible por la disciplina e integración capitalista.

Se trata de una noción de verdad que bebe de cierta interpretación de Spinoza ("es verdad *todo* lo que aumenta la potencia de obrar y de pensar... la *Ética* es verdad porque nos sirve para construir nuestra libertad, porque es *un instrumento de liberación* en la lucha por la autodeterminación", López Petit) y de la filosofía del último Nietzsche ("El criterio de verdad está en el aumento del sentimiento de fuerza" dice un póstumo de 1888). La verdad sería, pues, "obligatoriamente parcial, oblicua, perspectiva". Una verdad "polémica y estratégica", y ello "porque hay batalla y porque el conocimiento es el efecto de esa batalla" (Foucault). Es el carácter conflictual de la realidad social e histórica el que hace, según Negri, de las verdades intervenciones estratégicas de cara a potenciar el poder del sujeto antagonista. Las verdades como elementos activos en ese proceso dialéctico y problemático de constitución de subjetividades rebeldes, de ese sujeto colectivo capaz de trascender y romper el marco político y económico vigente. Son verdades al servicio de su tarea emancipatoria: verdades nómadas.

Constatando la problematicidad de la inclusión de elementos pragmáticos en una definición de verdad, cabe reconocer la coherencia del posicionamiento de Negri. Sus análisis económicos y sociales, lejos de aspirar a una objetividad y una neutralidad rechazadas por falaces e ideológicas, son orientados e impulsados por un *interés* expresamente puesto de manifiesto por Negri. Un interés análogo al habermasiano interés de la razón, que aboga por la emancipación social y la constitución de su agente activo.

José Manuel Romero Cuevas

ADORNO, T. W.: *Introducción a la Sociología*. Gedisa, Barcelona, 1996. 258 pp.

El interés de estas clases presentadas como *Introducción a la sociología* queda justificado por la talla teórica del docente, sin duda uno de los pensadores más grandes de nuestro siglo. Si además estas diecisiete clases se desarrollan entre el 23 de Abril y el 11 de Julio de 1968 el acceso a éstas adquiere urgencia para todos aquéllos interesados por la relación entre el más refinado pensamiento crítico de nuestro siglo, y la última gran movilización revolucionaria de masas que ha conocido Occidente. Y en esta obra se puede sin dudar leer entre líneas la discusión de Adorno con un movimiento estudiantil. Discusión que la mitología presenta cargada de acritud e incompreensión mutua, pero que en estos materiales parece enhebrarse por parte de Adorno, mediante una crítica radical que no conmueve la solidaridad básica.

Pero sin duda el texto tiene muchísimo más valor teórico que documental, para todos aquéllos preocupados por la cuestión del acceso a la verdad en el confuso territorio de las ciencias sociales. Dada la importancia de este tema, será en los aportes que una concepción dialéctica de la verdad nos proporciona en

lo que centraremos nuestro comentario del libro de Adorno.

Para éste la conquista de la verdad no puede organizarse desde la ritualización normada de un procedimiento metódico desarrollado en cada fase por técnicas rutinizadas. En primer lugar, Adorno estima que no hay que ponerse, por utilizar una expresión de Manuel Sacristán, a hacer gramática antes que comenzar a hablar. En segundo lugar, un método mecanizado presupone el acceso a un mundo objetivo que tendría en él su ganzúa privilegiada. Más bien, desde un punto de vista dialéctico es el objeto el que debe determinar el método, el que debe imponerle requisitos. Esa tendencia al fetichismo metodológico sólo encubre la inseguridad existencial de la sociología, un *“complejo de virginidad”* que suele ser más agresivo cuanto más siervas son las ciencias de acontecimientos exteriores, cuya influencia sólo podría controlarse a partir de una reflexión valiente que permita el control de éstos. Nada más debería perseguir una teoría de la ideología como mecanismo de vigilancia epistemológica: develar el control de los objetos, los procedimientos y los temas relevantes desde insidiosos supuestos inconscientes de origen externo pero de relevancia interna en la constitución efectiva de la práctica científica. Cierto es que Adorno señala una obviedad: entre la ciencia y la no ciencia no hay demarcación definitiva sino más bien, por decirlo con Paolo Rossi, una membrana que filtra influencias mutuas. Pero no menos cierto es, que el reconocimiento verbal de semejante cuestión pocas veces aparece la toma en consideración de medidas que *reflexivamente condicionen el condicionamiento ideológico*.

Única forma por otra parte de huir del diletantismo relativista, pareja (inversa) del metodismo fetichista. Adorno aborda ese problema desde una posición dialéctica y marxista: para ésta la cuestión de la ideología no es sólo argumento para el control de la calidad cognitiva, sino la base para dilucidar una praxis transformadora basada en la denuncia del sistema de posibilidades ofrecidas por el poder, que no coinciden con el sistema objetivo de las mismas. La dialéctica denuncia la sacralización de los hechos al margen de su genealogía histórica por el trabajo científico normal: *“al pasar por alto el haber llegado a ser de los fenómenos, desaparece también la perspectiva de aquello que los fenómenos pueden llegar a ser”* (195).

La dialéctica persigue entonces esa peculiar integración de la realidad obviada por el simple trabajo analítico, en la cual las potencialidades del mundo resultado de la historización del mismo aparezcan a la vez que las fibras intersistémicas objetivas del dominio. La dialéctica como barruntaba Marx, pero sin poder librarse de la seducción de las palabras, no es una ciencia, sino un trabajo de reconstitución (74) artística –por utilizar una palabra de Marx– no normativizable ni tampoco al margen de las ciencias, aunque éstas, en su autocomprensión positivista deniegan la realidad mediante el entronizamiento dogmático de los instrumentos desde los que se presume que ésta accede a nosotros. Es así como la dialéctica construye su objeto, la totalidad concreta, no confundible con la manera positiva en que la organiza la filosofía espontánea de la percepción, pero tampoco asimilable a la simple adición de datos sobre la realidad. La dialéctica no rompe con lo empírico. Intenta situarlo, en el sistema de mundos posibles del que lo empírico es actualización pero que no satura integralmente. Así, la dialéctica introduce la búsqueda de magnitudes negativas que impiden la verdad mediante la acomodación de la realidad al imperio del dominio. Como podrá obser-

vase este enunciado introduce una estructuración interna moral y un talante en el trabajo dialéctico: la moral que nace del odio a la injusticia evitable y el talante –científicamente informado– de no considerar definitiva ninguna realidad. Por eso la dialéctica suscita en nuestro *establishment* académico tanta inquina ignorante, tanta condena hiperexigente y reiterativa, y desencadena tanto escándalo reivindicarla. Con lo que no es esperable que este libro de Adorno tenga más efecto que el derivado de la celebración gestual de un nuevo producto de alguien que, como santón de nuestra cultura, ha sido ya momificado y desactivado.

José Luis Moreno

SAFRANSKI, R.: *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Tr. R. Gabás (Barcelona, Tusquets 1997) 543 pp.

Esta obra significará un hito importante en la comprensión de la biografía y la filosofía de Heidegger que, por lo menos, supera ampliamente todas las aportaciones parciales anteriores.

El gran valor de la obra viene de la actitud que toma el autor: “El nombre de Martin Heidegger evoca el capítulo más excitante de la historia del espíritu alemán en este siglo. Hay que narrarlo, tanto en lo bueno como en lo malo, y más allá del bien y del mal” (p.24). Es decir, no estamos quizá por primera vez ante otro proceso a Heidegger, en el cual el autor reclame el papel de fiscal, ni el de abogado defensor; pero, sobre todo, evita el papel de juez que va a pronunciar sentencias inapelables, tentación muy frecuente en los escritores de historia.

El segundo punto decisivo es que, por vez primera hasta donde yo sé, el autor logra componer un relato completo del conjunto de la trayectoria de Heidegger y se evita así la impresión de una serie de anécdotas sueltas y mal enlazadas que pierden su verdadero relieve. Hay materiales suficientes para trazar esa trayectoria de conjunto dentro de un hilo argumentativo coherente ante el cual anécdotas aisladas más o menos llamativas pierden su cara escandalosa. Así se consigue mostrar que la trayectoria de Heidegger es coherente, lo cual no significa que no conozca cambios importantes.

El tercer punto importante viene marcado por la opción de introducir los contenidos de la propia filosofía como substrato básico de la biografía del “filósofo” Heidegger. Parece de sentido común que la biografía de un filósofo no se puede escribir al margen de su filosofía, del mismo modo que sería absurdo intentar escribir la biografía de un artista al margen de su producción; pero, en nombre de una supuesta “neutralidad” u “objetividad”, es frecuente reducir la biografía de los filósofos a los sucesos externos a su filosofía, lo cual convierte tales biografías en algo anodino. El autor explora minuciosamente la formación del pensamiento de Heidegger, el medio intelectual de la cultura filosófica de su tiempo en cuanto le afecta, incluso la recepción y las críticas de sus trabajos filosóficos. El riesgo que esto implica es el de tener que arriesgarse a una “interpretación” del pensamiento de Heidegger, discutible como todas, aunque el autor procura una extremada sobriedad y, hasta donde es posible, ceder la palabra al propio Heidegger. La contrapartida es que su obra es importante para conocer el ambiente filosófico de toda una época, aunque sea siempre desde el punto de vista del biografiado.

Esto no significa en absoluto caer en la tentación de minimizar los aspectos más discutibles. Como todos esperaban, el momento álgido de esta trayectoria viene dado por la adhesión pública al nazismo y el año escaso del rectorado. Pero se explica detenidamente la razón: ese hecho afecta al núcleo del pensamiento de Heidegger y su estrepitoso fracaso marcará toda su trayectoria posterior.

Las cosas en líneas generales son así: la filosofía de Heidegger madura como un pensamiento que pone en su centro la peculiaridad del *Dasein*, radicalizando sin miramientos su análisis bajo la idea determinante de la historicidad: el tiempo es el sentido del ser y esa temporalización destruye toda la historia de la metafísica hasta lanzarlo –“conmocionándolo” y con apariencias “dadaístas”– al abismo de la nada, cortando toda posible tabla de salvación y manteniendo tan sólo la autenticidad de la decisión sobre un horizonte totalmente vacío. Por supuesto, esto está atisbando la aurora de una nueva época, aun totalmente indeterminada, y Heidegger destruye con furor iconoclasta los restos que puedan quedar de la gran metafísica occidental. Heidegger ya no enseña contenidos filosóficos, simplemente busca en sus alumnos y oyentes el estado de ánimo del estremecimiento. Pero este pensamiento, articulado en torno a *Ser y tiempo*, no sólo no tiene una idea política propia, sino que ni siquiera tiene un lugar para la política que no sea la inautenticidad de la vida cotidiana. Oscuros pasajes sobre el pueblo y su destino no exigen ninguna salida concreta y la decisión misma está indeterminada.

Esto cambia hacia 1932 sin desdecirse de lo anterior. La explicación parece ser no muy difícil. Heidegger, un hombre de procedencia campesina y ajeno a los asuntos de la vida real, se encuentra aceptado y aclamado como el gran filósofo de su tiempo. Se despierta entonces su ambición y encuentra una ocasión que probablemente le aparece como oportuna para compensar todas sus pequeñas decepciones. Esta ambición toma forma bajo la funesta idea de caudillaje y este hombre, increíblemente torpe en cuestiones de política real, pone toda su filosofía al servicio del nazismo, quema sus naves y se lanza a la empresa con furor de neófito y con ceguera de activista. Ni siquiera se tomó la mínima precaución de enterarse de lo que realmente era el nazismo, simplemente entendió la iconoclastia nazi como una “revolución metafísica”, la que iba a inaugurar la nueva época de la historia que cerraría definitivamente la abierta por ¡Platón!. El autor nota sagazmente como los trabajos de Heidegger anteriores a la adhesión pública al nazismo fueron precisamente cursos sobre Platón.

En poco tiempo este hombre, que no había salido de los círculos académicos, se siente investido por el destino como el caudillo de la nueva humanidad, el caudillo filosófico del nazismo y, de modo más concreto, el caudillo de la nueva cultura que debía instaurar. El discurso del rectorado y todas las intervenciones de la época resultan patéticos y trágicos: él va a ser el *Führer* de la universidad de Friburgo y, desde ahí, de la nueva filosofía alemana y mundial, el mismo hombre que, todavía en 1930, había rechazado la invitación de la cátedra de Berlín por no sentirse a la altura de la empresa.

¿Qué pasó? Heidegger se va desilusionando del nazismo al mismo tiempo que los dirigentes nazis empiezan a desconfiar de él: para Heidegger la revolución nazi no es “suficientemente radical y pura” (según la idea que él tenía de la revolución) y para los nazis Heidegger es un soñador peligroso que va demasiado lejos. Se ve obligado a dimitir del rectorado y esto lo verá siempre como el

gran fracaso de su vida, no por culpa suya sino por deficiencia de los otros. Pero Heidegger no cambia un ápice sus convicciones: si fue su filosofía la que le llevó a la adhesión al nazismo, ahora es esa misma filosofía la que lo distancia cada vez más de la política real del nazismo; quizá ésta es la tesis básica del presente libro. Para conservar la pureza de su filosofía la vuelve a alejar de la escena política —condenada de nuevo como “inautenticidad” y como último episodio de la cosmovisión moderna— y la presente bajo testafierros oscuros, como Hölderlin o los primeros griegos. Heidegger no renuncia ni un ápice a sus convicciones, simplemente las aleja de la política concreta y las proyecta en un futuro indeterminado, desde el cual basta subir de nuevo a Todtnauberg y lanzar denuestos contra las ocupaciones cotidianas de los hombres de los valles y de la ciudad.

Así se explica mejor el alcance de las tantas veces aducidas lecciones sobre Nietzsche: Heidegger quiere arrancar a Nietzsche de las garras de los nazis (es decir, de Bäumler) porque lo quiere conservar para su propio pensamiento. Es cierto que a Heidegger no le gusta el racismo ario y el infantil antisemitismo, pero no es éste un aspecto determinante en conjunto. Sin embargo, esto significa optar por el camino del aislamiento, incluso filosófico, porque su actuación durante el rectorado acabó con todo el prestigio que hasta entonces había acumulado. Sin embargo, en lo fundamental Heidegger se limita a substituir la idea de que él es el caudillo de una nueva época filosófica por la idea del precursor de esa misma época que llegará en el futuro. Por eso, no puede “arrepentirse” de nada, en el fondo porque se protegió contra cualquier conciencia de culpabilidad: puesto que entendió el nazismo como una revolución metafísica, no fue él quien falló, sino los nazis; tampoco puede arrepentirse de los crímenes del nazismo porque él personalmente no se siente culpable de ellos; Heidegger parece no tener conciencia de una posible culpa colectiva y tampoco de su imperdonable temeridad por no haber visto que el nazismo no era régimen que colateralmente podía cometer crímenes, sino un régimen constitutivamente criminal. El resto de su vida, incluso como filósofo, Heidegger es un superviviente dedicado a mantener viva la esperanza de una gran revolución histórica, otra vez completamente indeterminada y alejada de cualquier preocupación de su tiempo. Esa idea inmovible de hombre tocado por el destino hace que no encuentre ni acepte interlocutores válidos entre sus contemporáneos, como si él sólo pudiese dialogar más allá de la vida cotidiana con una media docena de gigantes de la historia del pensamiento, los únicos a su altura.

Esta vigorosa visión aporta también una importante clarificación de la obra de Heidegger. Como ya se sabía, *Ser y tiempo* es la culminación de un largo y febril período de trabajo y es el bloque sólido de un todavía oculto iceberg, que se irá explayando en los escritos siguientes y “en este sentido, *Ser y tiempo* siguió desarrollándose y se concluyó” (p. 209). Desde esta perspectiva, el “viraje” es una consecuencia directa de aquella obra y el autor anota con claridad que la expresión aparece ya en las lecciones de lógica de 1928; el sentido de ese viraje no cambia nada sustancial y el autor es capaz de definirlo con una fórmula sencilla: “El viraje consiste en que del ser del tiempo se pasa al tiempo del ser” (p. 210). De ahí la importancia crucial que el autor atribuye a las lecciones de 1929-30 al escorar el centro hacia el evento, lo que le lleva a afirmar que “estas lecciones de 1929-1930, sin duda las más importantes que impartió Heidegger,

hasta tal punto que casi constituyen una segunda obra principal...” (p.240). Esto alcanza su cima en las hoy famosas *Beiträge*, un texto privado y aforístico que es un documento singular de “eros filosófico” (p. 359) en el que ya están todos los motivos de su trayectoria posterior: “Heidegger contra el resto del mundo, así se ve a sí mismo en el solitario diálogo de las *Aportaciones*” (p. 364). Parece que para el autor Heidegger ya no dijo nada nuevo de relieve; se limitó a seguir manteniendo el estremecimiento. El autor no es en absoluto condescendiente con todas las pequeñas mentiras de Heidegger, incluida la entrevista póstuma de *Der Spiegel* y lo acusa reiteradamente de falta de conocimiento de sí mismo. Tampoco parecen interesarle mucho los escarceos tardíos de Heidegger en Bremen, en Zollikon o en Le Thor: “El Heidegger tardío forjó otras reflexiones perdidas en el juego, oscuras, abundantes en arabescos, que quizá le dan a uno algo que pensar, pero apenas le transmiten algo visible” (p. 492), como si se tratase del intrascendente entretenimiento de un hombre anciano y desarraigado. En realidad, Heidegger no propuso nada concreto, fue, más que “un filósofo”, un “maestro” en el sentido alemán del maestro Eckhardt: alguien que puso todo su empeño en mantener la tensión existencial ante el pensamiento y desahució progresivamente cualquier posible tabla de salvación. Al final, su propuesta nueva queda completamente indeterminada.

¿Será este libro la última palabra sobre “el caso Heidegger”? No lo creo. Hay aun demasiado material incandescente y la cuestión no se podrá despachar como la de un simple gesto acomodaticio ni siquiera como otro colaboracionista entre tantos. Su distanciamiento del nazismo no ofrece ninguna duda, pero se hace desde una reafirmación de los motivos que en un momento le llevaron a él. Queda sin respuesta la pregunta más inquietante: si el nazismo no realizó la sociedad ni la revolución que buscaba Heidegger, ¿cuál es el modelo de humanidad que éste propone y espera? Todos los indicios existentes son más bien preocupantes.

Antonio Pintor-Ramos

CIFUENTES, L. M. y GUTIÉRREZ, J.M. (Coord.): *Enseñar y aprender Filosofía en la Educación Secundaria*. Ed. Horsori, Barcelona, 1997.

Un grupo de Profesores de Enseñanza Secundaria, que, desde hace muchos años, compaginan su labor docente con la investigación y la continua conexión con la Universidad, presenta el libro que ahora comentamos.

Nace esta obra dentro de un contexto socio-cultural-educativo muy concreto y pretende definir cuál es el papel y la misión que los Profesores de Filosofía de Educación Secundaria han de cumplir en estas nuevas circunstancias. Intenta la investigación iluminar el panorama, abordando la amplia problemática desde diferentes perspectivas y enfoques.

Se está implantando poco a poco la LOGSE en todo el Estado español, ley que, sin duda, intenta mejorar el nivel cultural de nuestro país y preparar ciudadanos para que sepan desarrollar con sentido su vida personal, social y profesional. Al menos esto es lo que, teóricamente, se desprende de la lectura de la citada Ley.

Sin embargo, están surgiendo múltiples dificultades de índole muy diversa

que exigen urgente solución. La nueva Ley significa un reto que hay que asumir y superar. Para ayudar a esta superación ha surgido el libro que estamos comentando.

Hasta hace poco tiempo la educación y la formación cultural de los niños y jóvenes era primordialmente transmisora de los conocimientos acumulados a lo largo de la historia, y los profesores/as se limitaban principalmente a cumplir esa *misión informativa*, si bien, pensamos nosotros, ha habido siempre excelentes maestros que *han instruido*, y, a la vez, *han educado*.

Hoy día, debido a los diversos factores que intervienen en el proceso educativo, la función esencial del profesorado ha cambiado, y así se proclama en la LOGSE: Se trata de formar integralmente a personas, a futuros ciudadanos, a futuros profesionales. Sin embargo, tan loables objetivos se pueden estar torciendo y desfigurando en la realidad. Se está imponiendo a escala europea una lamentable teoría para la que la educación y la cultura serían sólo instrumentos útiles, pragmáticos, al servicio del individuo y de su futuro profesional, olvidando que, además y primordialmente, deberían servir para el enriquecimiento y la perfección de la persona en todas sus dimensiones: moral, intelectual, sentimental, estética...

Se habla así de «herramientas conceptuales y de habilidades sociales» necesarias para desempeñar una determinada profesión, y se olvida muchas veces por los legisladores, por la Administración, por los medios de comunicación y por la sociedad entera *el valor formativo y humanista del saber*, pensando que es algo lujoso, superficial y estéril, de lo que se puede prescindir sin ningún problema.

Este debate entre una *concepción utilitarista* y una *perspectiva humanista, armónica, equilibradora* están hoy latentes, y de la solución que demos al asunto depende el porvenir educativo de nuestro país.

Pero hay más problemas, que los autores del libro también detectan y que dan pie a sus interesantes reflexiones: ¿Se debe seleccionar y promocionar al alumnado en función de unas exigencias mínimas de niveles de conocimiento, o bien «la evaluación se debe adaptar a las capacidades y esfuerzos de una gran mayoría del alumnado que no alcanza dichos niveles?»

Por otra parte, se dice en el libro, el paradigma psico-pedagógico de esta Reforma se basa en la instancia de la *escuela comprensiva* que presenta unos objetivos claramente políticos, económicos y técnicos, con un sesgo claramente unidimensional que olvida la cultura humanista-filosófica, aquella que es reflexión crítica permanente, forja de ciudadanos bien pertrechados intelectual y moralmente.

Se están produciendo, además, una *alarmante falta de motivación en el profesorado que está llevando a cabo la Reforma*, por la incorporación masiva de docentes, muchos sin verdadera vocación educadora, por el poco prestigio y escasa promoción social y económica que tiene su actividad, por carencia de apoyo decidido y constante de la Administración y de la sociedad, por falta de reciclaje y actualización serios y consistentes, por el individualismo tradicional de cada enseñante que se resiste a abrirse a otras experiencias, por el nulo interés y escasísimo bagaje cultural que demuestran muchísimos alumnos/as sometidos constantemente a una lamentable deformación, a un pertinaz bombardeo de anti-valores por parte de los medios de comunicación, que machacan impunemente cualquier brote de inquietud intelectual...

Ante esta panorámica, para evitar la desmoralización hay que buscar un nuevo marco profesional, una nueva reconversión del actual profesorado, una nueva ilusión. Y este proyecto, naturalmente, es para todos los Profesores de Educación Secundaria en general, pero sirve de una forma especial para los Profesores de Filosofía, los cuales deben presentar todas las cualidades exigibles a cualquier profesor, pero profundizadas y acrisoladas, ya que el objetivo de su actividad es la aproximación al sentido del ser humano, de su existencia, del universo entero...El filósofo ejercita continuamente la capacidad de pensar, de razonar, de hablar con lógica y coherencia, de reflexionar y criticar con sus alumnos los prejuicios, estereotipos, opiniones sin fundamento...Él debe mostrar una conducta moral intachable y debe estar abierto, para juzgarla, a toda la realidad envolvente.

La enseñanza de la filosofía en la Educación Secundaria, dicen los autores, será posible si conseguimos un «currículum» adecuado y serio, y si no se disuelve en las llamadas «ciencias humanas», que no promueven de modo tan directo y específico el pensamiento libre y crítico. Si queremos que a la Reforma no le falta un fundamento básico, no se puede olvidar la presencia viva de la filosofía y de su historia.

Hacen falta, pues, unos profesores/as científica, técnica, cultural y humanamente bien preparados, que no sólo *sepan su materia*, sino que, además *sepan enseñarla*, y *sepan educar a través de ella*. Unos profesores/as atentos a la diversidad y a las diferentes motivaciones de sus alumnos/as, en definitiva unos enseñantes que sepan transmitir modelos de conducta, valores transversales y humanizadores.

La obra presenta unos materiales sugestivos en torno a una amplia panoplia de materias filosóficas, temas y asuntos que estamos seguros de que ayudará a los profesores/as y a los Departamentos o Seminarios, tanto para la reflexión personal, como para el trabajo realizado en equipo. Objetivos, métodos, contenidos, experiencias, recursos didácticos...aparecen tratados en cada uno de los diferentes capítulos con rigor, y, al mismo tiempo, con sencillez y claridad. Más abajo detallaremos el contenido de cada uno de los capítulos dedicados a los Materiales.

En el capítulo I^o (Luis M^a Cifuentes y José M^a Gutiérrez) se hace una introducción muy interesante al *contexto socio-cultural-educativo* en el que nos encontramos y que nosotros hemos glosado en las líneas anteriores. Hablan también de la formación inicial que debe tener un Profesor de Filosofía de Secundaria para tener éxito en su empresa formadora.

El capítulo II presenta un exhaustivo y riguroso estudio de la legislación vigente en relación con las materias de Filosofía, realizado por José J. Escandell.

En el capítulo III se abordan diversas cuestiones de carácter más teórico en torno a la filosofía, las filosofías y a la enseñanza de la filosofía. A través de distintos autores y estilos, se van desgranando con profundidad y detenimiento cuestiones de reflexión sobre la filosofía y su didáctica: Julián Arroyo titula su artículo: «Los filósofos en la Sociedad: Historia de un desencuentro». José L. Rozalén habla en el suyo de «Enseñar filosofía, las filosofías y a filosofar». Ignacio Izuzquiza razona sobre «La Filosofía en la Enseñanza Media: Observación, traducción, simulación». Luis M^a Cifuentes presenta: «Un problema metafilosófico previo: ¿Es posible enseñar y aprender filosofía?». Ascensión Millán escribe sobre «Un modelo didáctico posible: Dialógico-pragmático».

El capítulo IV se dedica, como apuntamos más arriba, a presentar «Materiales curriculares: Supuestos prácticos de algunas materias filosóficas». Los «Materiales de Ética» están elaborados por Ascensión Millán. Los «Materiales de Filosofía» están pensados por Luis M^a Cifuentes. Los «Materiales de Historia de la Filosofía» están pergeñados por Julián Arroyo. Los «Materiales de Ciencia, Tecnología y Sociedad» están ideados por Fernando Álvarez. Los «Materiales de Psicología» están ideados estructurados por José M^a García. Los «Materiales de Papeles Sociales de Mujeres y Hombres» están estructurados por Mercedes Díaz. Los «Materiales de Historia Crítica del Pensamiento español» están concebidos por José L. Rozalén.

Presenta la obra una selección de lecturas recomendadas, en la que aparecen sinopsis breves, pero muy interesantes y completas, de cada obra citada. Después, se presentan unas referencias bibliográficas, y finaliza el libro con un índice temático.

En definitiva, se trata de un libro que va a resultar imprescindible para todos los Profesores de Filosofía, para los jóvenes estudiantes y licenciados que quieren ser profesores en futuro próximo, para los ICE, que tienen la misión de prepararlos para su difícil y apasionante función educadora, y, en general, para cualquier persona que desee estar al día en la compleja problemática de la enseñanza en general y de la enseñanza de la Filosofía en particular.

José L. Rozalén Medina

MASÍÁ CLAVEL, JUAN: *El animal vulnerable. Invitación a la filosofía de lo humano*. Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1997. 386 pp.

El autor es profesor de Antropología filosófica y de Bioética en las Universidades de Comillas (Madrid) y de Sofía en Tokyo (Japón). Cuenta en su haber con un amplio y valioso elenco de publicaciones. La obra que ahora presentamos es polícroma y sugerente, sin merma de su seriedad y profundidad. Su lectura no deja de ir alumbrando sorpresas e ir de pertando un interés cada vez mayor. No es un manual. Ni ha pretendido ser un libro de texto. Pero no deja de ser una buena introducción a ciertos textos y manuales. El subtítulo declara, sencillamente, lo que se pretende: «promover el filosofar sobre lo humano, confiando en que el lector o el alumno acometan por sí mismos la tarea» (p. 11).

¿Por qué un título tan llamativo, si bien tan realista? Sabemos cuán variadas han venido siendo las respuestas a la misma y siempre idéntica pregunta del hombre sobre sí mismo. Tal pluralidad de interpretaciones bien pudiera ya servir de base para definir al hombre como *animal hermeneútico* de sí mismo: ¿una variante del *animal racional*, según el Estagirita? Sin dejar de reconocerse «heredero de una tradición de racionalidad», nuestro autor no vacila en cuestionar radicalmente dicha racionalidad desde nuestra situación actual; es decir, desde una humanidad perpleja y desconcertada ante la propia capacidad de auto-destrucción y autojustificación. En efecto, después de tantas guerras que ha experimentado nuestro siglo, justificadas en nombre de una falsa racionalidad, ¿se puede pensar en una antropología centrada tan optimísticamente en la definición del ser humano como *animal racional*? ¿Ayudarán un acertado diagnóstico y un diálogo leal a salvar en el futuro la humanidad del ser humano? Porque

tampoco caben capitulaciones, renunciando al esfuerzo por sacar de su engaño a este ser tan problemático. Al menos habrá que seguir preguntando por su misterio y buscando su liberación.

Tomando, pues, aquí como común denominador esa *fragilidad* del ser humano, el presente libro ha querido presentarlo como *animal vulnerable*. Porque así es el ser humano: capaz de destruirse a sí mismo y a sus congéneres y capaz de destruir su mismo ecosistema. La *vulnerabilidad* es, pues, el hilo conductor para la comprensión de lo humano. Pero no es la de estas páginas una visión negativa ni pesimística del ser humano, contra lo que pudiera pensar alguien. Como ya el subtítulo mismo de la obra lo está sugiriendo, se nos ofrece una filosofía terapéutica y dialogante, en torno a los diez grandes núcleos temáticos que vienen a definir el mundo de lo humano: la filosofía como *educación*; el panorama de las *antropologías*; la crítica de las *culturas*; el descubrimiento del *cuerpo*; los horizontes del *lenguaje*; las paradojas de la *libertad*; la unidad de la *persona*; el enigma de la *muerte*; las ambigüedades de la *historia*; los relatos de la *esperanza*. Cada tema propone tareas de reflexión, a desarrollar de modo personal y a través del diálogo.

Tal vez no siempre encuentre uno respuestas ya dadas o prefabricadas; pero bien vale la pena formularse preguntas y afrontarlas valientemente, como lo hace nuestro autor. Se trata, como diría Unamuno, de mirar cara a cara a la Esfinge, aun a sabiendas de no llegar a arrancarle su secreto. El hecho mismo de interrogarse es ya una manera de pensar o de filosofar. Eso es, cabalmente, la filosofía de lo humano: una exploración y un replanteamiento de preguntas, sin respuesta plena, en torno a las más radicales incertidumbres de este específico y concreto animal llamado ser humano que somos cada uno de nosotros. El saber plenamente lo que somos es la razón de ese seguir preguntándonos sobre nosotros mismos como seres concretos de carne y hueso. La antropología abstracta pregunta *qué es el hombre*. Una antropología o filosofía de lo humano concreto pregunta *quién soy yo*.

En un clima de incertidumbres ante la pluralidad y complejidad de los saberes, y pluralizando la pregunta, pero sin por eso olvidar su concreción, dicha pregunta puede formularse así: *¿quiénes somos nosotros?* Pregunta y respuesta viene, sin duda, hechas desde el diálogo con las diversas ciencias humanas, expresadas desde una trayectoria autobiográfica y personal y enriquecidas desde lo que la humanidad ha venido diciendo de sí misma.

Mirando hacia adelante, sigue siendo interpeladora la pregunta sobre *quiénes somos*, sin poder predecir lo que irá diciendo el hombre de sí mismo. En efecto, contamos hoy con una amplia gama de saberes sobre lo humano, que no sólo incrementan nuestros conocimientos, sino también nuestras capacidades de manipulación. Y surgen nuevos y serios interrogantes, cuya respuesta supera el ámbito de tales saberes. Capaces de manejar, por ejemplo, la energía nuclear, el control del comportamiento, la ingeniería genética, etc., ¿cómo utilizaremos tales poderes? Ahí, precisamente, se inscribe el reto de una reflexión filosófica sobre lo humano, sobre nuestras capacidades, nuestras fragilidades y nuestras responsabilidades. Para resolver, pues, los problemas humanos que tanto nos dan que pensar, hay que poner en juego toda una seria reflexión sobre quiénes somos y a qué aspiramos. En tiempos de crisis de nuestra humanidad, con el consiguiente peligro de deshumanización, necesitamos, más que nunca, refle-

xionar seriamente sobre lo humano.

Basta lo dicho para comprender por qué nuestro autor ha preferido dar como subtítulo a su obra el de *Invitación a la filosofía de lo humano*, en vez de *antropología filosófica*. Al final de su *Ética a Nicómaco* habla Aristóteles de la *he peri ta anthropeia philosphia*, expresión que utiliza nuestro autor a lo largo de su obra, para referirse a la antropología filosófica, pero que él preferiría llamarla «aprendizaje o filosofía de lo humano».

Se cierra el volumen con un amplio cuestionario que sirvió para evaluaciones de los alumnos de los últimos siete años (pp. 355-359), pero que sigue dándonos un buen tema de reflexión, y con una extensa bibliografía (pp. 361-373), que el lector puede utilizar para ampliar sus conocimientos, tanto en la línea de preguntas como de respuestas.

M. Díez Presa

DOMINGUEZ REY, Antonio: *La llamada exótica. El pensamiento de Emmanuel Lévinás*. Trotta, Madrid, 1998.

El pensamiento de Emmanuel Lévinas nos adentra en una nueva hermenéutica, la semántica se une a los conceptos filosóficos creando una visión verbal y rítmica de la conciencia (p.54), desde la que es posible conocer la realidad. Una hermenéutica que no retiene el decir porque lo dicho es entrópico (p.55), por más que en lo denominado quede un resto, un noúmeno, algo invisible. Combinar ese resto con la tergiversación u olvido del ser le permite la utilización del equívoco y el nuevo léxico filosófico.

La obra de Lévinas, abierta hacia el infinito, tiene un marcado carácter fronterizo entre dos culturas: la experiencia reflexiva busca aunar el pensamiento griego y judío, el Logos y la Torá, la razón y la palabra (p.21-39). Su lenguaje se apoya en Platón y parte del intuicionismo hursseliano para invertirlo y proceder a una retracción de lo reducido estirándolo, según actúa la existencia en los niveles más elementales (los sensibles). Y la sensación es, para él, afecto que descubre el exotismo que lo inquieta sin reposo definitivo (p.66-69). Los diversos modos existenciales confirman una relación alterativa que aboca al Infinito como deseo. Será el Bien, presente como Rostro y Nombre, quien presida la dispersión múltiple de las singularidades hermanadas en la figura del Padre-Hijo. (p.101-138)

Leer a Lévinas desde la perspectiva erótica anunciada en *El Banquete* de Platón es el sugestivo reto que Antonio Domínguez nos plantea en *La llamada exótica*. El verbo erotizado se convierte en el personaje principal, sutura de la excisión y del pensamiento, que oscila entre la realidad y la representación. En la génesis del mito asoma un factor masculino dotado de fecundidad engendradora, que Platón advierte y reconduce hacia el engendramiento de la Belleza. Descubrir que el concepto tiene una raíz afectiva y poética nos lleva al compromiso inalienable con la base afectiva, porque *el peso de la existencia* evidencia que no se alcanza cuanto promete. Surge así el afán de *evasión constante* (p.41-52), en el yo aparece un *si mismo* de base afectiva (p.130), bruma identificadora del aquí.

La clausura del yo tiende a desnuclearizarse una vez situada y en el entre-tiempo erótico (p.124-132) asistimos al impulso hacia otra cosa y a la permanencia en lo mismo. Frente al verbo de la existencia pone al sustantivo hipostático, frente a lo intuitivo el *exotismo de la sensación o fondo de la obra artística*, con lo que nace así una apertura poética del conocimiento con base erótica y contraria al ámbito idealizante de la conciencia. Y sin embargo, es una transitividad erótica paterna y filial.

Eros trasciende en *Deseo* a través del amor que sólo es una figura suya; su modo más próximo, el tacto de la caricia, revela en el afecto un componente cognoscitivo rebelde a las acotaciones de la razón. Y, como Eros, el *Lenguaje* es una tensión interna hacia el otro, un más allá de lo que pueda pensar que introduce el *infinito* y la *curvatura del espacio consciente*. El lenguaje visiona la estrategia del tiempo por ser presencia y ausencia, momento unitivo que sutura la separación. La sensación es verbo continuo, superposición incesante de capas sucesivas que pertenece al lenguaje como kerigma, como imposibilidad de evasión extrema. El Rostro (p.76) queda expuesto a interpretación sin límite, pero con apoyo de lo dicho y, será el lenguaje quien se alce como relación ética, mirada por encima de los términos convocados. La tangencia interlocutiva precede a la intersubjetividad fenomenológica y funciona en él como metáfora original poética. Comprender al otro implica confianza y don previo de alteridad compartida. El sujeto para serlo está antes fuera de sí (p.143-246).

La poesía crea desde "ese otro modo de ser". Las palabras hacen eco al ser desde su otra cara, desde la inmanencia trascendente o la trascendencia que se trasciende inmanente y, sin embargo, no se confunde en realidad con el fondo último del Otro.

Antonio Domínguez subraya la contradicción de la encarnación erótica, todo parece fundamentarse en la distancia o en la ausencia, no hay unión mística. Eros y poesía son, en palabras de él, "la no-indiferencia de la indiferencia" por más que Lévinas acabe por introducir un eros casto dado en el interior del ser como belleza (p.253-280). Hecho que le permite plantearse serias dudas ante el hecho de fundamentar el afecto singularizante de la sensación como horizonte fenomenológico o tomar la instancia ética como anterior a cualquier otra o la posibilidad de una poética erótica en la que el concepto recupere el vínculo perdido que favorezca el alumbramiento de la realidad.

La llamada exótica es el ritmo vital resonando dentro del *sí mismo* en demanda interlocutiva (p.287-367). Es la incapacidad de sentir la existencia en todo su alcance, la gran evasión en el encuentro cara a cara con el Otro desde y en las ranuras subjetivas-Eros, la pasividad absoluta o el quietismo puro ante la materia, el eros casto capaz de introducirnos en el interior del ser como Belleza, el plus transitivo en el borde del placer...pero, como en las mejores películas de suspense, el trepidante ritmo de la acción y la fascinante fotografía de las imágenes han de verse. Cada palabra, cada frase requerirá de nosotros un gran esfuerzo por averiguar qué le sucede al protagonista, a cualquiera de nosotros, en el horizonte del pensamiento actual y en qué medida es heredero no sólo de la filosofía sino también del anhelo del hombre por unir la pluralidad en la que se es y se siente.

En el libro de Antonio Domínguez Rey, *La llamada exótica*, se advierte la exquisitez de la mirada analítica, la profundidad de una lente precisa y minucio-

Crítica de libros

sa que trata el pensamiento de Emmanuel Lévinas como sólo un poeta-filósofo-lingüista conseguiría. Sin duda, el rigor del aparato crítico utilizado servirá de excelente ayuda a aquellos que se sientan atraídos por el pensamiento del filósofo judío: *rostro, tacto, huella, otro, alteridad, asimetría, an-arquía, sustitución, tertium quid, exotismo de la sensación, BIEN*. No podemos dejar de citar las palabras de A. Domínguez al referirse a la comprensión del pensamiento de Lévinas: *“La relectura obligada y la detección casi analítica en algunos pasajes oscuros son pruebas para el lector que Lévinas busca”*. Lector al que también busca Antonio Domínguez.

Blanca Bermejo Osés