

Crítica de libros

ANDALUZ ROMANILLOS, A. M.: *La finalidad de la naturaleza en Kant. Un estudio desde la Crítica del Juicio*. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1990. 182 pp.

Hasta hace poco tiempo se consideraba trasnochada a toda filosofía que continuase utilizando la noción de finalidad en sus explicaciones de la naturaleza. Los resonantes éxitos de la Biología Molecular en la explicación de muchos fenómenos de la vida, habían convencido a gran cantidad de filósofos de la rectitud del paradigma cartesiano. Se pensaba que todo el universo era una gran máquina, regida por leyes rigurosamente mecánicas. En los últimos años, sin embargo, y como consecuencia de las crecientes dificultades con que topan las explicaciones de corte darwinista, la problemática de la finalidad está resurgiendo vigorosamente.

Volver a ocuparse de la finalidad, por lo tanto, constituye ya un acierto. Y escoger a Kant como punto de referencia, una elección tan afortunada como llena de riesgos, dada la fecundidad y dificultad de su pensamiento. Y es que, aunque es cierto que Kant no considera a la finalidad como una causa objetiva que opere en las cosas mismas, sino solamente como un elemento trascendental y a-priori de nuestra capacidad reflexionante de juzgar, no cabe la menor duda de que en el tratamiento que hace del tema existen ideas tan sugerentes como llenas de actualidad.

Por ejemplo, la imposibilidad de un conocimiento unitario de la naturaleza sin hacer uso de la categoría de finalidad, es decir, sin presuponer que el universo es un sistema *ordenado*. Determinar si la categoría de finalidad es una causa objetiva presente en las cosas mismas o un principio trascendental que regula nuestros juicios, es un problema ulterior que se puede y debe discutir. Pero el hecho mismo de no poder pensar científicamente el mundo si se prescinde de la categoría de finalidad, es ya muy significativo. Kant piensa, además, que los fenómenos biológicos resultan totalmente incomprensibles si se prescinde de la noción de finalidad.

Otra idea kantiana que resulta muy sugerente es que finalidad y mecanicismo no se excluyen necesariamente, ya que el realizarse mecánico de un proceso puede ser consecuencia de una previa actividad proyectiva. Esto es algo que podemos observar diariamente en el funcionamiento de todos nuestros artefactos, especialmente en los que ejecutan mecánicamente un programa previamente diseñado. Esta idea tiene consecuencias muy importantes en relación con los descubrimientos de la Biología Molecular. Y es que, aunque un día fuésemos capaces de descubrir físicamente procesos biológicos tan complejos como la embriogénesis, el problema de la finalidad no quedaría resuelto, pues todavía quedaría por explicar el carácter ordenado de dichos procesos.

En realidad, Kant no niega la existencia objetiva de finalidad en la naturaleza misma. Consecuente con los principios de su filosofía trascendental, la declara incognoscible, como todo lo que se refiere a la cosa en sí, y hace de ella una idea reguladora, absolutamente necesaria para sistematizar el conocimiento de la naturaleza según leyes empíricas. Sin embargo, y para evitar soluciones fáciles, no la recomienda como metodología de investigación.

La obra de la Dra. Andaluz Romanillos constituye una valiosa aportación para comprender plenamente el pensamiento kantiano, frecuentemente reducido a sus dos primeras Críticas. Y esto se logra, sobre todo, por el extraordinario esfuerzo que se hace por insertar la tercera Crítica kantiana en el conjunto del sistema. En el capítulo segundo de la obra, a mi entender uno de los mejores, se hace una magnífica y sucinta exposición del idealismo trascendental kantiano, mostrando al mismo tiempo los problemas que en la primera de las críticas kantianas quedaron sin resolver y la conexión de estos problemas con la tercera. Prescindir de esta última, como frecuentemente se hace, sería mutilar gravemente el pensamiento de Kant. Y es que una cosa es justificar la existencia, universalidad y necesidad de la ciencia de manera abstracta, objeto de la *Crítica de la Razón Pura*, y otra muy distinta el dar sentido a la tarea de un científico, empeñado en reducir a sistema las leyes de los fenómenos concretos.

Una mención especial merece el estilo sobrio y preciso, sin ninguna concesión a la galería, con que la obra ha sido redactada. Esto hace que cuestiones muy difíciles resulten fáciles. También es digno de resaltar el que las opiniones de la autora sobre el pensamiento kantiano sean justificadas no solamente con textos, sino también con contextos. Creo que se trata de una de las más importantes aportaciones en lengua española al conocimiento completo y contextualizado de la filosofía kantiana.

M. Arranz Rodrigo

PAJON, E.: *El ser y la libertad*. Fundamentos, Madrid, 1992.

Por no sé qué artimañas de la mente pienso, cuando termino la lectura de *El ser y la libertad*, en la última erupción del Etna. Sobre la lava devastadora que amenazaba con tragarse cultivos, casas y cuanto la mano del hombre se había atrevido a crear, se han arrojado grandes bloques de hormigón hasta obtener que el magma se dispersara en arroyos inofensivos. Es un ejemplo claro y grandilocuente de cómo hemos conseguido dominar a la naturaleza. Quizá mi asociación de ideas se debe a que Enrique Pajón, el autor del libro mencionado, argumenta a favor de nuestra rebeldía ante las fuerzas cósmicas y sostiene incluso que nuestra libertad se ha logrado a partir de progresivos distanciamientos. Admite, desde luego, que somos parte del mundo, pero insiste en el valor de la independencia alcanzada en el ámbito de lo que él llama *irrealidad*.

El tema es, por tanto, rebeldía, y no procesos revolucionarios. El interés de Pajón, según él mismo declara, no es social o político, sino que se refiere al interior del hombre. Las revoluciones, lentas o rápidas, se proponen transformar un orden inoportuno por otro más adecuado pero en ningún caso cabe la independencia del sistema. Los rebeldes, por su parte, quieren «destruir una concepción del hombre mismo porque su propio ser resulta dañado y crear unas situaciones nuevas que les dignifiquen» (p. 8).

También Albert Camus en *El hombre rebelde* (*L'homme révolté*. Gallimard, Paris, 1951) ve la revolución desde una óptica social, histórica, y crítica, dicho sea de paso, la justificación de la violencia, mientras enmarca la rebeldía en el plano de lo

metafísico, coincidiendo en esto con Pajón. Pero la diferencia estriba en que «rebelarse» para Camus significa elevar una protesta contra los absolutos, contra la transcendencia para afirmar la tierra. Se trata de superar los dualismos y hacer al hombre uno con la naturaleza, con las piedras, con el mar, con el sol. Pajón habla de rebeldía contra esa naturaleza que nos esclaviza con sus leyes y defiende el verdadero ser y la libertad del hombre al margen de los imperativos cósmicos.

Hemos primado en exceso —nos asegura este pensador— las exigencias del mundo, nos hemos plegado ante ellas hasta el punto de validar nuestras creaciones sólo cuando el afuera las corroboraba. Sin embargo, el hombre ha sido también capaz de crear una parcela libre de la condena de la naturaleza donde él mismo puede vengarse de su tiranía condenándola a su vez, allí donde sus leyes de causa y efecto, donde sus coordenadas espacio-temporales pueden alterarse, en el plano de la imaginación y la fantasía, de la irrealidad.

El ser y la libertad es, por adelantarlo brevemente, el trazado del sendero que ha emprendido el hombre en el cumplimiento de esa rebeldía y es también una mirada orgullosa sobre lo conseguido que reclama sus derechos y no quiere ceder terreno ante el gobierno de la existencia. Así, el primer paso en el camino que nos aleja de la realidad es la conquista del lenguaje, que se hace posible por la capacidad negadora del hombre. La facultad de negar, de querer distinguirse y separarse del cosmos es la clave que explica, a juicio de Pajón, nuestros logros. Por la negación resuelta en el lenguaje hemos convertido la realidad en signos.

Un fenómeno de características similares consigue el arte, pero ya no se trata de evidenciar la ausencia de lo real con signos que la evocan, sino de sustituirla, creando su doble. De este modo el arte «conserva la semejanza con aquello de que se ha separado, una especie de forma que no es vacía como los trazos de la figura geométrica ni como el signo lingüístico, sino llena de contenido irreal, de un contenido que suple al de la realidad mundana de la que se ha alejado» (p. 54).

En efecto, esto es posible gracias a la virtud negadora que el hombre introduce al pensar, ordenando en una estructura fenoménica los contenidos de la realidad pura y separándonos así de ella. La mirada negadora nos distancia del mundo, que después recreamos con el lenguaje y la razón. Incluso en un doble proceso negativo sobre éstos somos capaces de formular el tiempo puro, el espacio vacío, nos es posible pensar la nada.

El autor critica los análisis del lenguaje de la filosofía contemporánea que, al ignorar la importancia de la negación, han buscado inútilmente explicar el sentido del hombre. Sin embargo, éste nos es accesible si atendemos a la literatura, surgida en la unión de las fuerzas del arte y el lenguaje, las recreaciones —como signo y como símbolo respectivamente— de la realidad negada. Uno de los aspectos más atrayentes del libro son las argumentaciones en torno a la creación literaria y representan el último paso de las tesis defendidas: en su afán rebelde por liberarse de los condicionamientos de la naturaleza, el hombre la niega y se aparta de ella, creando al margen un mundo de irrealidad cuyos rasgos apreciamos en la literatura; concretamente, en la novela.

Resisto el impulso de comentar los atractivos análisis literarios que contiene el libro para centrarme en el núcleo de éstos: «Si el arte en general tenía la propiedad de hacer que la materia, la realidad que le sirve de punto de apoyo, sea algo más que real, la literatura, al hacerse de signos, de palabras y no de materia alguna, traza

por vía imaginaria figuras humanas cuya función no es existir sino simbolizar» (p. 167). El personaje literario, el hombre simbólico, se desenvuelve en un conflicto y un viaje. Una lucha por la conquista del ser que se lleva a cabo en el camino espezado hacia el bien. La libertad se manifiesta como un proyecto nunca del todo cumplido, marcado por la impronta de la aspiración ética, de la responsabilidad moral, pues bien y mal no son objetivos, pertenecen íntegramente a la irrealidad.

La novela muestra al hombre hecho personaje, al margen de lo real, y permite al lector pensar y valorar desde nuevos presupuestos, identificarse incluso con las figuras literarias e introducirse de su mano en el ámbito libre del ser, desde donde es también posible dotar de sentido lo interhumano, adentrarse y comprender la irrealidad ajena. La literatura es creadora e induce tanto a la creación de la propia vida interior, alimentada por la esperanza del bien, como al adentro de los otros, por el amor.

No significa esto indudablemente que podamos dar la espalda a la realidad. Sin embargo, las conclusiones de Pajón acotan la franja de libertad ética en que el ser no precisa más el apoyo del existir. De este modo la cultura hebrea, que él ve como cultura de la palabra —pues sólo por ésta se da el tránsito de la nada a la creación—, se despoja de la influencia fisicalista griega y, ya liberada, puede continuar su peregrinaje. La existencia de Dios deja de hacerse problema para dar paso a la validez de su concepto, de la idea de Dios como síntesis de ideales humanos.

El mensaje es claramente optimista. El autor se propone introducir un cambio axiológico en las mentalidades para librarnos del acoso de la realidad, del miedo ante la muerte, para ampliar nuestra visión más allá de la vista y abrimos un horizonte ilimitado de creaciones, cuyo valor no dependa de los parámetros naturales acostumbrados, sino del compromiso fiero con nuestra propia libertad, con nuestras propias metas.

Hemos desencajado el eje de la vida, lo hemos trasladado del existir al ser —por progresivos avances cuya genealogía fue ya expuesta en *El ser y el hombre* (Pajón, E. Fundamentos, Madrid, 1989)—. Ahora sólo queda que transformemos consecuentemente las pautas de nuestras valoraciones y estaremos en la senda de la libertad, habremos condenado a la naturaleza. Ejercerá tan sólo su rigor sobre la esfera física a la que pertenecen nuestros cuerpos, pero no la creatividad, no el ser.

Pajón sabe que es inevitable asumir el dominio del cosmos en lo corporal. Por eso la rebeldía anunciada se ejerce al fin mediante un giro en nuestras concepciones y no toca nuestros condicionamientos biológicos. Sin embargo, intuyo que, a pesar de la separación entre los planos y tal vez precisamente por ella, la obra resultará para muchos polémica, empezando tal vez por lo que tiene de demarcación fronteriza conceptual el término «irrealidad».

No ha de verse ese límite en el hombre como una distinción de cuerpo y alma. Lo metafísico, en *El ser y la libertad*, sí es transcendencia pero no hacia el más allá del hombre, sino por el contrario hacia su más acá. No lleva el estigma de la divinidad hacedora sino la huella dibujada por el hombre, que no deja de ser una creación a partir de su huella real. Pero sí cabe, no obstante, interpretar que nuestra procedencia física es únicamente el primer escalón en el desarrollo mental y que éste en cierta forma puede perderla en un recodo de su itinerario. Es decir, que el entorno somete a sus prescripciones nuestro cuerpo y que sólo por éste poseemos la facultad de pensar, pero que no subyuga el contenido de nuestros pensamientos.

A estas tesis podemos por ejemplo objetar —ya que el propio Pajón reclama lectores insumisos— las argumentaciones de Mark Johnson (*El cuerpo en la mente*. Debate, Madrid, 1991), para el que nuestra comprensión y nuestra racionalidad están limitadas por esquemas que surgen en nuestra experiencia corporal, en tanto que somos organismos vivos inmersos en el mundo. Este pensador norteamericano considera el significado lingüístico como un caso de la significación en general, la cual no puede explicarse sin acudir a ciertas estructuras abstractas de las imágenes vinculadas con el cuerpo y su relación con el medio. Dichos esquemas se proyectan metafóricamente a otras áreas, de manera que nuestras reflexiones morales, por poner un caso, se atienen a ciertos modelos de comprensión, constituida a partir de nuestra experiencia biológica.

Es justamente la imaginación creativa la elaboradora de esas estructuras y modelos. «Nuestras ideas y conexiones nuevas *proceden* de alguna parte. Proviene de las estructuras imaginativas que configuran nuestra comprensión presente, de los esquemas que organizan nuestra experiencia y que sirven de base para las proyecciones imaginativas de nuestra red de significados. Los tipos de conexiones y proyecciones que podemos hacer están parcialmente determinados por los tipos de esquemas que existen y sus posibles interrelaciones» (*El cuerpo en la mente*, p. 258). Es decir: no podemos crear cualquier cosa. Según los supuestos de Johnson, nuestra libertad está cercada en la medida en que no logramos «descontaminarnos» de lo real, sino que, por el contrario, lo real está incluido en nuestros contenidos mentales y los orienta, porque éstos se elaboran con ciertos patrones que dependen precisamente de lo físico.

Con todo, la línea divisoria trazada entre el cosmos y nuestras creaciones irreales, aunque sostengamos que éstas se hallan impregnadas de realismo, me parece sumamente operativa y sagaz para evitar de una vez las confusiones entre el ser y el existir, que a tantos callejones de verdades sin salida nos han llevado. Apostar por lo irreal como el centro del ser del hombre conlleva una dimensión extraordinaria de la libertad y grandes dosis proporcionales de inestabilidad. Desde perspectivas más biológicas, la libertad se reduce y el relativismo permanece, porque el hombre sigue utilizando patrones propios para sopesar las cosas. En cualquier caso nos queda mantener un equilibrio valiente sobre lo inseguro.

Está claro que Pajón ha tocado la fibra de las cuestiones por solventar, en las que una y otra vez inciden las investigaciones filosóficas más actuales, y ése es el mejor mérito del libro, aparte de los análisis sobre el papel del arte y la literatura. Desde aquí le animo a nuevas indagaciones sobre las interferencias de la realidad en el pensamiento y el proceso creativo.

Marla Zárate

MOORE, G. E.: *Principia Ethica*. Edición revisada. Edición e introducción de Thomas Baldwin. Cambridge University Press, Cambridge, 1993. 313 pp.

Es inútil ponderar la importancia de los *Principia Ethica* de Moore para la filosofía moral del siglo XX. Puede decirse que ésta se abre con la publicación de este texto en 1903. Aunque algunos de los seguidores de Moore utilizaron expresiones

que se nos pueden antojar exageradas para celebrar la aparición de esta obra (L. Strachey declaró la fecha de su publicación como «el comienzo de la edad de la razón»; M. Keynes lo consideraba mejor que a Platón), es cierto, sin embargo que su aparición marca una época de la filosofía moral. Es el punto de arranque de la filosofía moral analítica; pero también la fenomenología que tendría su punto de partida pocos años después con *El formalismo* de Scheler tiene sintonías muy fuertes con este libro. Y, en general, es una de esas obras que se convierten en clásicas porque, si se quieren abordar los problemas morales con toda radicalidad, se ve uno forzado a tomar postura respecto de ella.

Como se sabe, Moore consideraba que la mayor parte de las dificultades y desacuerdos existentes en la teoría ética se debía a la falta de claridad de las preguntas planteadas. Y él distinguía con claridad la pregunta sobre lo «bueno» (la idea de valor intrínseco) y la pregunta sobre el deber o lo «correcto». A la primera pregunta Moore responde afirmando el carácter objetivo y «no natural» del valor en general, y que se aprehende por medio de intuición; su intuicionismo —mil veces denostado y otras tantas mal interpretado— es una de las piedras fundamentales de la moderna teoría del valor. Respecto de la cuestión del deber humano Moore adopta una posición consecuencialista: en el caso concreto nuestro deber consiste en realizar la acción capaz de introducir el máximo de valor en el universo, en comparación con todas las otras acciones posibles.

Una de las aportaciones más célebres y capitales del libro de Moore, referida a la primera cuestión, es la denuncia contra prácticamente todas las teorías éticas precedentes de haber incurrido en la «falacia naturalista», derivada de la pretensión de definir lo bueno por alguna propiedad que le acompaña.

En esta nueva edición concurren varias circunstancias que la hacen, si cabe, más interesante. En primer lugar, incluye el Prefacio inédito que Moore había preparado para una prevista pero no realizada segunda edición de la obra. Se trata de un texto incompleto, que acompañaba a una serie de manuscritos cedidos por el hijo de Moore a la Universidad de Cambridge en 1992 y que, por sugerencia de Baldwin, responsable de esta edición, se ha incluido en ella. Tiene el interés de mostrar con claridad lo que el mismo Moore pensaba sobre su propia obra casi veinte años después de su primera edición. En segundo lugar, también procedentes de su pensamiento maduro, acompañan al texto dos escritos de gran importancia: «Free Will» (que procede de su libro *Ethics*) y «The Conception of Intrinsic Value» (que ha sido publicado en castellano recientemente por la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, en traducción de Augusto Salazar).

José M.^a Vegas

ALVAREZ REVILLA, A.; MARTINEZ MARQUEZ, A.; MÉNDEZ STINGL, R.: *Tecnología en acción*. Rap, Barcelona, 1993. 159 pp. 975 ptas.

Los autores pretenden ofrecer unas claves para comprender cuál es el papel que la ciencia y la tecnología desempeñan en la sociedad. Tres son las características más destacables: en primer lugar, el adoptar una concepción amplia de la tecnología, lo que le permite considerar como tal no sólo a los artefactos como las bi-

cicletas, sino también la gestión científica de las fábricas, la cartografía y la estructura del ADN, por mencionar los cuatro ejemplos que reciben un tratamiento específico en las páginas del libro. En segundo lugar, el recurrir a unos criterios interpretativos próximos a los empleados en la deconstrucción, ejerciendo, por tanto, una labor de detectives que intenta desvelar cómo el desarrollo y la configuración de las tecnologías siguen procesos complejos en los que se entrecruzan muchos factores formando ese «tejido sin costuras» que es la sociedad de la que la ciencia y la tecnología forman parte. Por último, el propósito del libro es terminar realizando un cuestionamiento de la actual dirección del desarrollo tecnológico, sometido al control y evaluación de expertos; en su lugar, proponen los autores profundizar en lo que ellos llaman demoesfera, es decir, la participación política de todos los ciudadanos que haga posible un control y desarrollo alternativo de tecnologías.

Desde mi punto de vista, la primera y tercera características son sumamente sugerentes y deben ser tenidas en consideración. Más crítico me muestro ante la segunda. Sin duda alguna, los procedimientos empleados por la corriente «deconstrutora» que se inició en el campo de los estudios literarios hace ya algunos años, pueden ser muy fecundos si no se convierten en el eje de interpretación de la historia y de la realidad. En caso contrario terminan disolviendo completamente su objeto y la tarea del historiador o del intérprete termina convirtiéndose en una labor detectivesca pero en la que al final no existe ni crimen, ni robo, ni nada objetivo que pueda servir de referente a la compleja tarea constructiva de los seres humanos. El riesgo de meterse así en un callejón sin salida en el que impere el más inoperante relativismo y subjetivismo es notable. Puede incluso afectar a lo que para los autores, y para mí mismo, parece ser el objetivo central: conseguir un modelo de desarrollo tecnológico radicalmente distinto al actual.

Una introducción global explicando los supuestos de los que parten; el análisis de cuatro casos de la historia de la tecnología; y unas reflexiones finales sobre la evaluación de las tecnologías y el control democrático de las mismas, constituyen las partes del libro. Como se puede deducir del planteamiento global del libro y de la intención de los autores, esta obra puede constituir un magnífico punto de partida y de apoyo para abordar la enseñanza de la nueva asignatura optativa de *Ciencia, Tecnología y Sociedad* que aparece en el último año del nuevo bachillerato. Los autores poseen además material didáctico sobre estos temas y, según nos consta, están abiertos a ponerse en contacto con los que estén interesados por este tema.

Félix García Moriyón

MOSTERIN, J.: *Filosofía de la cultura*. Alianza Editorial, Madrid, 1993. 179 pp.

La filosofía de la cultura, en cuanto disciplina autónoma, es un saber relativamente reciente. Así, no abundan las obras dedicadas al estudio de este tema, y esta ausencia de reflexión filosófica sobre la cultura es especialmente notoria en nuestro país. Por ello, la aparición de libros como el del profesor Mosterín que ahora comentamos, es especialmente necesaria.

El índice de la obra resulta sugestivo: partiendo del análisis de la cultura como información se pasa revista a la cultura de los animales no humanos, para estudiar

seguidamente la cultura humana, —deteniéndose en el tratamiento de sus rasgos, dinámica y contenido—, para concluir con unos capítulos dedicados a la evaluación del etnocentrismo y el relativismo, y a la convergencia cultural. Cierra la obra un epílogo dedicado al Mundo 3 de Popper, y un breve glosario de los términos técnicos o neologismos empleados.

El eje alrededor del cual Mosterín articula su obra es la distinción y las mutuas relaciones que se dan entre natura y cultura. Estas categorías se expresan concretamente en el binomio *genes/memes* (término tomado de Richard Dawkins, para significar la unidad elemental de información cultural).

Así, el autor sostiene que «la natura (o naturaleza) es aquello que se tiene ya al nacer o que está determinado ya al nacer, lo congénito, es decir, lo genéticamente preprogramado o lo adquirido durante el desarrollo embrionario y fetal» (p. 18), mientras que «la cultura abarca todos los conocimientos, capacidades y hábitos adquiridos en sociedad, es decir, no heredados genéticamente» (pp. 17-18). «Tanto la natura como la cultura son información recibida de los demás, pero la cultura se opone a la natura como lo adquirido o aprendido de los otros se opone a lo genéticamente heredado» (p. 18).

Una vez definida así la cultura, como «información transmitida por aprendizaje social» (p. 21), Mosterín sostiene que ésta no es un fenómeno exclusivamente humano, sino que puede hablarse de una cultura de los animales no homínidos (capítulo 2) y de los homínidos no humanos (capítulo 3). Para ello, pone varios ejemplos de cómo en algunas especies se puede observar el uso de instrumentos, y la aparición de comportamientos aprendidos.

Todos los ejemplos que se citan como manifestaciones de la existencia de una «cultura animal» son casos de conducta animal adquirida por ensayo-error, o por imitación intraespecífica. Y en todos ellos las conductas aprendidas se orientan exclusivamente en la línea del refuerzo de los dos instintos biológicos básicos: el de supervivencia (alimentación y huida del peligro) y el reproductor.

Por ello, considero que quizá se podía haber resaltado más la diferencia entre la cultura animal y la humana, porque esta última es un fenómeno mucho más rico y complejo que, para empezar, trasciende las fronteras de las necesidades que miran a la supervivencia biológica del individuo o de la especie.

No es éste el lugar para desarrollar una filosofía de la cultura, pero sí creo conveniente subrayar que las características específicas y exclusivas de la cultura humana —algunas de las cuales como, por ejemplo, su carácter acumulativo, el mismo Mosterín reconoce explícitamente (cfr. pp. 71-72)— hacen que quizá resulte un poco forzada la consideración de la conducta animal y la cultura humana como dos especies del mismo género. El propósito del autor es «llegar a una noción completamente general de la cultura» (p. 11) y por ello, quizá, lo que su contenido conceptual gana en amplitud, lo pierde en la definición de sus perfiles característicos.

Por otra parte, el modo de entender la naturaleza en términos exclusivamente biológicos, como «el bagaje genético con que cada uno de nosotros venimos al mundo, empaquetado y repetido en cada una de nuestras células» (p. 149), puede resultar poco ajustado cuando se aplica a la especie humana. Cuando se identifica en el hombre lo natural con lo biológico, se dificulta la articulación entre las nociones de naturaleza y cultura, y se hace más difícil comprender cómo el hombre puede ser *naturalmente* un ser cultural, es decir, un animal que habla y un

animal político, por seguir la definición aristotélica.

Méritos de la obra de Mosterín son, entre otros, el suministro de bastante información acerca del comportamiento de ciertas especies animales y la claridad a la hora de establecer distinciones y definir algunas nociones especialmente relevantes en la filosofía de la cultura, tales como acervo cultural, cultura unánime, cultura compartida; cultura actual y virtual; aculturación y enculturación; convergencia y fragmentación cultural; rasgos culturales ponderables e imponderables, etc.

Por su talante y extensión se trata de una obra de carácter divulgativo, para iniciar al lector en el ámbito de la filosofía de la cultura. Es un libro de fácil lectura por el tipo de lenguaje empleado, y la oportuna subdivisión de los capítulos en epígrafes facilita situarse en cada momento en el punto del desarrollo lógico de la argumentación. Además, la lectura está amenizada por los datos de las ciencias empíricas —particularmente de la genética, etología y paleontología— que se presentan para ilustrar con ejemplos las tesis propuestas por el autor. Como se hacen bastantes referencias al mundo de la informática, algunos pasajes serán más fácilmente comprendidos por aquellas personas que estén familiarizadas con el manejo de ordenadores.

María García Amilburu