

RESEÑAS

CUBO, Oscar, *Kant. Sentido común y subjetividad*, Madrid: Plaza y Valdés, 2012, 236pp.

El Dr. Oscar Cubo, investigador de la Alexander von Humboldt-Stiftung en la Universidad de Trier, ha publicado recientemente una excelente y magistral monografía sobre la facultad de juzgar en la filosofía crítica de Kant. El autor analiza con éxito, a través de una lectura minuciosa de la KU, cómo en esta obra se produce un giro subjetivo en función del cual se lleva a cabo una segunda revolución tras la constatación de la existencia de que el juicio reflexionante dispone de un principio propio para su actividad de juzgar en su uso lógico y estético.

Se trata de una obra madura y exquisitamente redactada en la que el autor es capaz de hablar con claridad de uno de los aspectos menos conocidos y estudiados de la obra de Kant debido al hecho de que no existe una teoría unitaria acerca de la facultad de juzgar dentro de su filosofía crítica.

En la KrV la capacidad de juzgar había quedado planteada desde la óptica de que el entendimiento tiene sus límites, y que aunque existe una inclinación racional a abandonarlos, dicho abandono tiene lugar según el modo de una ampliación (*Erweiterung*) que lleva al entendimiento más allá de sus posibilidades. Existe sin embargo una evolución respecto del modo como el propio Kant concibe la facultad de juzgar: en la KpV Kant da el paso hacia la conquista práctica de la autonomía del juicio (pues el juicio práctico no puede recurrir a los esquemas de la imaginación, sino a la ley moral de la razón que es un principio subjetivo que tiene su fundamento en su libertad o autonomía para determinar lo que

es moralmente bueno). En la KU, como muestra con éxito y clarividencia el Dr. Oscar Cubo, tiene lugar un segundo giro subjetivo en función del cual la facultad de juzgar llega a establecerse como una facultad heautónoma, cuya independencia puede ser constatada fenomenológicamente atendiendo a su uso lógico y estético.

La conquista de dicha heautonomía de la facultad de juzgar significa la culminación de un proceso de independencia de dicha facultad, en la medida en que Kant acaba finalmente por afirmar el carácter autorreferencial de la legislación del ejercicio del juicio reflexionante. De este modo Kant pasa de no observar ningún principio propio del juicio (ni en su uso teórico ni práctico) a señalar un principio propio tanto para su uso lógico (una heautonomía lógica) como para su uso estético (una heautonomía estética).

En lo que a la heautonomía lógica se refiere, Kant observa el siguiente principio subjetivo que legitima al juicio para «reflexionar»: la finalidad formal en la naturaleza. A saber: que nos comportamos al entender el mundo como si (*al ob*) existiera una conformidad (*Angemessenheit*) entre la naturaleza y las facultades de conocer del hombre. Desde luego no cabe sino ser asumida por todo aquel que pretenda o tenga la esperanza de entender la naturaleza (y que no implica desde luego la idea de fin natural del juicio teleológico).

Respecto de la heautonomía estética, Kant haya un principio a priori (el *sensus communis aestheticus* entendido como el libre juego de la imaginación y del entendimiento) que subyace a las pretensiones de universalidad y necesidad del juicio estético. A la aclaración de este *sensus communis aestheticus* está dedicado el segundo bloque, el cual acaba con la siguiente confirmación que dará paso a su vez al tercer apartado: el *sensus communis*, tanto en su versión lógica como estética, designa una capacidad común compartida por todos los hombres, de modo que resulta decisivo para completar el mapa de las facultades superiores del conocer, en tanto que todos los hombres están en condiciones, no sólo de orientarse y de emitir juicios morales desde un punto de vista universal, sino que dicha universalidad debe ser también ampliada a los juicios de gusto y lógico.

El autor nos descubre llegados a este punto la posibilidad de distinguir respectivamente tres nociones de universalidad e intersubjetividad: por un lado todos poseemos las mismas categorías puras del entendimiento, por lo que hablaríamos de un primer sentido de la universalidad asociada a una intersubjetividad trascendental. Por otro lado todos los hombres estamos unidos por la ley moral, de modo que estamos ante un segundo sentido de la universalidad vinculado a una noción de intersubjetividad moral. Y en tercer lugar todos los hombres somos capaces de apreciación estética y de un uso lógico del juicio, del tal modo que aún debemos hablar de un tercer sentido de la universalidad: una universalidad subjetiva entre todos los hombres por

lo que respecta a nuestra facultad de conocer de tal modo que estamos unidos intersubjetivamente en relación a la organización interna de las facultades de conocer del ánimo humano.

El libro en definitiva aborda un tema interesante y actual con brillantez y claridad. Se trata de una lectura inexcusable por todo aquel que se dedique a la filosofía en la medida en que consigue poner en su sitio a la a menudo olvidada KU, acostumbrada a vivir injustamente a la sombra de la KrV a pesar de ser, como muestra el autor de este libro, una obra sin la cual queda incompleta la cartografía kantiana de las facultades de conocer o tripartición fundamental de entendimiento, razón y juicio.

Alejandro Rojas Jiménez
Universidad de Málaga

DESCARTES, *Descartes*. Madrid: Editorial Gredos, Biblioteca de Grandes Pensadores, 2011. Estudio introductorio de Cirilo Flórez Miguel.

Existen numerosas ediciones de las diferentes obras de Descartes en español, sin embargo la novedad de esta nueva edición es disponer de las principales obras del pensador francés en un solo volumen, lo que facilita enormemente el trabajo al estudioso. El volumen que publica la editorial Gredos se enmarca dentro de la colección *Biblioteca de Grandes Pensadores*, colección de la que ya han aparecido otros volúmenes de características similares. Las novedades de la obra no cabría pues más que buscarla en el formato. En efecto, no se trata de ninguna nueva traducción de las obras cartesianas principales ni tan solo de una edición que incorpore un nuevo aparato crítico. El proyecto editorial ha consistido en reunir en un solo volumen una serie de obras ya aparecidas en épocas anteriores y de desigual valía en lo que atañe a su edición crítica.

Así pues se recogen las *Reglas para la dirección del espíritu*, en la edición de Luis Villoro, *La investigación de la verdad por la luz natural* y la *Conversación con Burman*, en la edición de Ernesto López y Mercedes Graña, la ya clásica traducción que hiciera Manuel García Morente del *Discurso del método*, una completa edición de las *Meditaciones metafísicas* acompañada de las objeciones y respuesta, a cargo de Jorge Aurelio Díaz y la traducción de *Las pasiones del alma* que en su día hiciera Francisco Fernández Buey. Asimismo se recoge la correspondencia con Isabel de Bohemia, en la traducción de María Teresa Gallego Urrutia y el *Tratado del hombre*, traducido por Ana Gómez Rabal. Las obras están precedidas por un estudio introductorio del Prof. Cirilo Flórez Miguel, así como de una bibliografía sucinta, una cronología y un glosario.

Si, como he señalado, la presente edición tiene la ventaja de presentar las principales obras de Descartes, hay que apuntar que las ausencias no son menos

notorias. En efecto, el texto ni recoge la *Dióptrica*, los *Meteoros* y la *Geometría*, textos a los que precedía el Discurso del método y que la hermenéutica cartesiana ha tendido a obviar casi sistemáticamente, ni los *Principios de Filosofía*, obra que quizás no siempre ha recibido la atención que merecía. Pero, pese a estas notorias ausencias, constituye un volumen de enorme utilidad para el estudioso que quiera aproximarse al pensamiento de Descartes en lengua española. En particular, hay que añadir que, para esta finalidad, la presentación de Flórez es magistral. En efecto, en apenas un centenar de páginas Flórez desarrolla una exposición de la época, vida y obra de Descartes muy original, profunda y didáctica. Su enfoque presenta tanto las coordenadas históricas del pensamiento de Descartes como el desarrollo de lo que podríamos denominar «el sistema cartesiano» que, para el autor no es sino el desarrollo de la aventura iniciada con las *Regulae* y finalizado con *Las Pasiones del alma* y la *Correspondencia con Isabel de Bohemia*. Así, si como dice Flórez el proyecto filosófico cartesiano no es otro que el proyecto de constitución de la subjetividad moderna. Así vemos cómo ésta subjetividad se nos presenta polimórfica, admitiendo una faceta de constitución del sujeto epistemológico o del yo pensante –El *Discurso del método* o las *Meditaciones metafísicas*– que ha sido enfatizada por la historiografía más ortodoxa, y una faceta menos conocida que, como señala el propio Flórez «tiene que ver con la constitución del sujeto de la moral y con la reintegración de las pasiones humanas en el núcleo mismo del espíritu o *res cogitans*, como una dimensión fundamental de la subjetividad, considerada ahora no desde la mente separada, sino desde la unión del cuerpo y el alma que constituyen el verdadero sujeto humano al que podemos denominar hombre o naturaleza humana: el hombre de las pasiones, como lo llama uno de los intérpretes de Descartes» (p. XCI). La clara alusión a la obra de D. Kambouchner *L'homme des passions* (1995) que señala una inflexión en el estudio del tratamiento cartesiano de las pasiones así como las referencias a la concepción de la mente que liga a Descartes con pensadores renacentistas como Suárez o Huarte de San Juan, introducen una línea de análisis novedosa en los estudios cartesianos escritos en español. De este modo Flórez, a la vez que señala el importante papel de las pasiones dentro del sistema cartesiano, resalta en su texto la nueva concepción del alma humana que se desarrolla en el Renacimiento y que Descartes hereda. Así, afirma: «Ahí reside la peculiaridad del pensamiento de Descartes: haber reconocido el espíritu o mente como una fuerza generadora que hay que entender de acuerdo con la teoría renacentista y barroca del concepto o idea como diseño interno del entendimiento; un entendimiento o espíritu que es creador a semejanza del entendimiento divino.» (p. LXXVII- LXXVIII). El anterior aspecto reseñado no es trivial. En efecto, si tuviéramos que señalar cuál es la contribución principal de Descartes a la Filosofía posiblemente apuntaríamos a la tematización sistemática de la subjetividad, es decir, no ya al descubrimiento de la subjetividad, sino a la

cartografía de la misma subjetividad que, por ejemplo, podemos encontrar en el conocido pasaje de la II Meditación: «Pero entonces ¿qué soy? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es decir, una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que también imagina, y que siente.» En efecto, una cosa que piensa no es una cosa sin más, es una cosa que ve al resto de cosas desde un punto de vista muy peculiar, la perspectiva de primera persona, y que al verlas, las juzga, no ya pasivamente, sino de un modo activo. Este aspecto es muy importante, pues lo mental no se ve ya como un receptáculo pasivo de formas, sino como algo activo que, como se pone de manifiesto, fabula o reinterpreta la realidad: «Nuestro conocimiento del mundo no es una copia del mundo, sino la fabulación de un mundo nuevo deducida de la observación de los efectos sensibles a partir de una figura inteligible. [...] El modelo de la teoría cartesiana de la percepción es el lingüístico, en el que la relación entre los signos y las cosas a las que los signos se refieren no es una relación de semejanza. [...] La ciencia de la naturaleza no surge de la semejanza, sino de la capacidad de la mente para interpretar la desemejanza, de su capacidad fabuladora.» (pp. XXXV-XXXVI). El carácter activo de la mente lo apreciamos en la teoría del juicio que formula Descartes. En efecto, el entendimiento capta de forma activa aquello que constituye su objeto intencional, pero no lo juzga. El lugar del juicio no es ya el entendimiento, sino la voluntad. Un juicio es un acto de la voluntad y ésta es más amplia que el entendimiento, no puede ser contenida en sus límites. Así el error surge por desmesura, por extravío de la propia fuerza de la mente activa a la que nos referíamos hace un momento. El error es, pues, un mal uso del libre arbitrio. Así, la voluntad desempeña un importante papel en la concepción cartesiana de la mente y del conocimiento, no es ya sólo un asunto que concierna a la moral. El profesor Flórez insiste en su introducción en el carácter de las pasiones como *una dimensión fundamental de la subjetividad* (p. XCI), desde mi punto de vista esta apreciación es muy importante, pues no sólo pone de manifiesto una de las líneas de vanguardia en el estudio de la obra del pensador francés, sino que apunta a una dimensión frecuentemente olvidada y que Flórez subraya: «el conocimiento humano es siempre un conocimiento encarnado» (p. LXXIX). De este modo, donde otros han querido ver en Descartes al paladín del subjetivismo descorporeizado y al que han culpado de los muchos males de la modernidad filosófica, Flórez, con un excelente buen criterio, nos muestra a un Descartes genuino y fresco fiel a sus propios textos considerados desde una perspectiva rigurosa y global. En definitiva, un excelente trabajo que colma toda una trayectoria académica dedicada al cultivo y a la enseñanza de la Historia de la Filosofía en la Universidad de Salamanca.

Andrés L. Jaume
Universitat de les Illes Balears

FLORIG, Oliver, *Schellings Theorie menschlicher Selbstformierung. Personale Entwicklung in Schellings mittlerer Philosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Karl Alber, 2010, 223pp.

El libro versa sobre un tema bien interesante: la autoconfiguración humana en la filosofía de Schelling. Se trata de un tema bien atractivo, pues la expresión autoconfiguración (*Selbstformierung*) suena naturalmente extraña para todo especialista en Schelling, quien de lo que habla es de autodeterminación (*Selbstbestimmung*). Se trata de un tema que está anunciado ya en el título de libro («la teoría de Schelling de la autoconfiguración humana»), el cual por supuesto no sólo está redactado con la intención de atraer al lector, sino que además resulta especialmente oportuno en la medida en que expresa con exactitud la idea central de la investigación o tesis de fondo: lo que busca Florig es mostrar que podemos detectar una auténtica teoría de la autoconfiguración (*Selbstformierung*) humana en la obra de Schelling concretamente en ese período intermedio de su trayectoria especulativa que se haya tras la *Philosophie und Religion* de 1804 y la aparición de *die Weltalter* en 1811. Esto es, en el período del sistema de la libertad en el que el papel del hombre en el *Weltprozeß* adquiere una cierta y novedosa independencia con capacidad para decidir su propio camino; para autoconfigurarse. Esta teoría de la autoconfiguración supone un impacto visible en la teoría de la autodeterminación, la cual es mejorada o reactualizada al dejar entrar en consideración la libertad humana y su cierta «independencia» con respecto al proceso de autodeterminación. La aparición de la autoconfiguración humana supondrá evidentemente un antes y un después en la obra especulativa de Schelling y en la teoría de la *Selbstbestimmung Gottes*.

Expongamos primero brevemente la estructura del libro. Es la siguiente: el primer capítulo está dedicado a *Philosophie und Religion*. Se trata de ver cómo en 1804 es todavía imposible la autoconfiguración del hombre en la medida en que éste está sometido al sistema del absoluto. El segundo capítulo está dedicado al escrito sobre la libertad de 1809, donde se establece, entre otras cosas, la distinción decisiva entre fundamento y existencia: el punto de apoyo sobre el que Florig puede sostener que el hombre adquiere efectivamente cierta independencia respecto del proceso de autodeterminación del absoluto; dejando de ser un mediador directo entre la naturaleza y Dios, pasando a serlo de un modo indirecto que más adelante comentaré brevemente. El tercer capítulo pretende mostrar en qué sentido la posibilidad de la autoconfiguración del hombre que adviene tras dicha «independencia» no es una ruptura con la *Naturphilosophie*, sino que se integra dentro de la *naturphilosophische Deduktion*. El cuarto capítulo es posiblemente el capítulo central. En él Florig aborda el asunto capital de la investigación al afrontar directamente la cuestión de qué significa autoconfiguración humana presentándola en relación a la autodeterminación o *Selbstbestimmung* del absoluto. Los capítulos anteriores pretendían enmarcar la

discusión para este capítulo fundamental, y el último capítulo es un comentario de la influencia de esta innovación de 1809 en su obra posterior.

Como comentario general del libro, podemos decir que habla de la subjetividad, la libertad, la individualidad, la autoconfiguración, la capacidad del hombre para decidir quién quiere ser... temas, sin duda alguna, de notable actualidad. Este libro habla pues de temas, digámoslo parafraseando a Ortega, de nuestro tiempo, y su título resulta por eso atractivo. Pero conviene ser precavidos porque en el idealismo en general el sujeto parece estar considerado siempre subordinado al absoluto. Puede que en 1809 aparezca de una forma novedosa el tratamiento de la individualidad, de la voluntad «independiente» que le permite al hombre autoconfigurarse, que le capacita para el mal y el bien, pero ¿no está de todas formas dicha individualidad considerada sólo como un medio indirecto para el funcionamiento correcto del proceso de manifestación del absoluto en su autodeterminación?

El asunto central de la investigación de Florig, la intención de la investigación, es el análisis de los términos en los que esta «independencia» del hombre respecto del *Weltprozeß* debe ser entendida, así como el análisis del impacto que tiene en la *Naturphilosophie* y en la *Identitätsphilosophie*. Desde luego, el escrito sobre la libertad de 1809, dice claramente algo que podría desestabilizar aquella opinión común y general acerca de los sistemas idealistas y que pondría a Schelling en una posición efectivamente interesante como promotor e impulsor de un nuevo tratamiento de la subjetividad y libertad humanas: para Schelling en 1809 la manifestación de la libertad de Dios sólo puede ser posible si la manifestación es a su vez libre, esto es, si es independiente y puede actuar por sí misma. Y esto significa: si además de una autodeterminación (*Selbstimmung*) de Dios a través de la naturaleza, se da en ésta la posibilidad de un ser libre e independiente, el cual no sólo sería una manifestación determinada del absoluto, sino que dicho ser debería ser capaz de actuar por sí mismo (de tener una *Eigenwille*) y por consiguiente de darse libremente su propia forma. Especialmente interesante en este sentido es la distinción entre una *Wille des Grundes* y una *Wille der Liebe*, esto es, la distinción entre una voluntad particular que se cierra en sí misma en virtud de la cual el hombre puede elegir el mal, y una voluntad orientada a la revelación del absoluto.

No se trataría sin embargo, evidentemente, de que dejara de ser un mediador de la autodeterminación del absoluto. El asunto es más bien que pasa a serlo de un modo indirecto en la medida en que dicho proceso exigiría de la contradicción y la lucha. La capacidad para el mal, que nace de la voluntad de fundamento es un medio para la manifestación de Dios que se sirve de la contradicción como motor para lograrse. Lo cual significa que la autodeterminación de Dios incluye la autoconfiguración del hombre; que ésta no se opone a ella. Pero, aún siendo así, cosa que Florig reconoce, su idea es enfatizar el hecho de que la posibilidad

de la autoconfiguración del hombre ha entrado a escena, y con consecuencias decisivas tanto metodológicas como temáticas. En pocas palabras: lo que hace Florig es tomar en consideración el impacto que esta capacidad del hombre tiene en la obra de Schelling en la medida en que se habría producido una aparente ruptura con la obra anterior y en la medida en que empieza a ser posible a partir de 1809 la consideración por parte de Schelling de que es posible un proceso de autoconfiguración del hombre independiente respecto del absoluto.

La idea de Schelling que da pie a Florig para sostener su tesis creo que deberíamos enunciarla así: la actividad libre que es la existencia divina tiene que ser activa, y tiene que ser una actividad en la que exprese su libertad, lo cual ocurre sólo si la expresión es libre ella misma, si estamos ante un dependiente «independiente» con capacidad para actuar por sí mismo y autoconfigurarse. Y sin embargo, debo decir que a mi juicio el interés de Schelling no parece ser tanto elaborar una teoría de la autoconfiguración humana, sino más bien mejorar la teoría de la autodeterminación del absoluto mediante la inclusión y consideración de la libertad humana. Ni siquiera el análisis de Florig puede, ni pretende, poner en entre dicho el hecho de que en el fondo el hombre debe abandonarse a la voluntad universal, ceder en su pretensión de sí; subordinarse a la autodeterminación del absoluto. Es por ello por lo que en última instancia nos encontramos con la *Gelassenheit*, que Schelling hereda de la mística alemana y que Heidegger retomará después.

Lo interesante es que el hombre es tratado no ya como un mero producto, sino ocupando un lugar especial en la naturaleza al ser concebido como una réplica de Dios. Pero la subjetividad, el individuo, la autoconfiguración no encuentran en Schelling un trato suficientemente independiente del proceso de autodeterminación del absoluto. Desde mi punto de vista esta entrada del individuo es demasiado pobre como para sostener que estamos ante una teoría de la autoconfiguración humana. Con otras palabras: aunque existe el reconocimiento, de influencia kantiana, de que el hombre tiene capacidad para darse su propia ley de conducta y así configurarse, elegir quien será, sin embargo considero que lo justo es observar que estamos ante una teoría de la autodeterminación del absoluto que incluye o contiene, como un momento más dentro de este proceso de automanifestación y revelación, la autoconfiguración humana. Ésta es una consecuencia de aquel proceso, en la medida en que el hombre es expresión de la libertad del absoluto, y como tal, a su vez libre e independiente. Así esta independencia debe ser siempre pensada en relación al absoluto, ya que el hombre, aunque de un modo ahora indirecto, sigue siendo un medio para un fin al que debe abandonarse.

Decir que no creo que se pueda hablar en términos propios de una teoría de la autoconfiguración humana, no significa por supuesto que no crea que no entra efectivamente en consideración la autoconfiguración humana, lo cual

Florig muestra contundentemente. El asunto es más bien advertir que aquella sigue enmarcada dentro de una teoría general de la autodeterminación del absoluto. O dicho de otro modo, que el hecho de que se le haya añadido a esta autodeterminación la consideración de que existe en el hombre una autoconfiguración libre, debe ser observado como un intento de mejorar la teoría de la autodeterminación del absoluto antes que como una teoría de la autoconfiguración humana. Y en esta línea se abre la posibilidad de que el impacto de esta *Selbstformierung* en la *Selbstbestimmung* sea tal que ésta misma deba ser a partir de entonces pensada en términos de autoconfiguración del absoluto; una sugerente propuesta cuya evaluación la dejo abierta a los futuros lectores de esta interesante investigación.

Por otro lado, el hecho de que no creo que debamos hablar de una teoría de la autoconfiguración humana, no significa desde luego que ponga en entre dicho el alcance y el impacto que esta investigación está llamada a provocar en el mundo académico.

El impacto del alcance que la autoconfiguración humana tiene en la *Naturphilosophie* es desde luego un gran éxito del libro al permitir observar las consecuencias que la inclusión de la libertad humana va a tener en la filosofía de Schelling; de un modo especialmente directo en la doctrina de las potencias que había venido valiendo hasta entonces y que ahora se revela insuficiente para pensar el proceso de autoconstitución libre del absoluto.

Pero otro logro muy interesante de este trabajo es que arroja una luz muy clara para entender la relación y conexión entre la etapa de la filosofía de la libertad y la filosofía anterior de Schelling; para evitar entender la filosofía de la libertad desconectada de la *Naturphilosophie*. Florig muestra con claridad la conexión entre ambos periodos, al posicionar el *Freiheitsschrift* en términos de una reactualización de la *Naturphilosophie*. Y lo que en ella se discute, también la autoconfiguración del ser libre del hombre sería por ello una reflexión enmarcada en la *Naturphilosophie*: una *naturphilosophische Deduktion*. En este punto el libro de Florig es también magistral y muy interesante. Es precisamente llevando a sus últimas consecuencias esta idea como propongo entender aquel comentario general que he defendido al sostener que más que una teoría de la autoconfiguración estamos ante una reactualización de la *Naturphilosophie* y, por ende, de la teoría de la autodeterminación, como consecuencia de haber ampliado la libertad al mundo.

Alejandro Rojas Jiménez
Universidad de Málaga

GARCÍA-BARÓ, M., *Sentir y pensar la vida. Ensayos de fenomenología y filosofía española*, Trotta, Madrid, 2012. 221 pp. ISBN.: 978-84-9879-248-5.

No resulta sorprendente confirmar la maestría con que Miguel García-Baró se aplica a la fenomenología. Quizá sí lo sea su atención a la filosofía española. Pero todo pensar nace situado, y es propio de la madurez y del espíritu volver a casa. Es propio del espíritu porque éste se define por su reflexividad, por volver a sí mismo con una vuelta completa. Y esto implica volver después de haber salido, de haber conocido mucho. Se vuelve en la madurez. Y por ello, el que vuelve, siendo el mismo que salió, no es ya lo mismo. En el caso de nuestro autor, su largo viaje por la fenomenología, por la filosofía antigua y por algunos de los autores más granados de la contemporánea, hace que volver a sus orígenes sea, simultáneamente, un acto de reconocimiento y de crítica. Un acto de arraigo que al depender de la reflexión se ha aclarado, ha discernido los veneros por los que continúan llegando nutrientes de aquellas otras vetas que descienden de fuentes entre tanto desecas y agotadas.

Más que un libro sobre filosofía española contemporánea, es un libro en el que García-Baró filosofa con Unamuno, Ortega y Zubiri. Y filosofar con ellos es inseparable de sentar las diferencias. Se trata de un diálogo, no es una mera exposición. Pero una conversación filosófica es inseparable de la discusión, del discernimiento de las posturas que confluyen. En tanto que diálogo tiene como presupuesto el reconocimiento y la altura del otro con quien se conferencia.

Desde la propia posición y el propio derrotero especulativo aparecen algunas tesis de nuestros grandes maestros españoles del siglo XX insuficientes o descaminadas. Así, García-Baró detectará la deriva hermenéutica de Ortega y Gasset por la que la realidad radical, en un primer momento de la especulación orteguiana, la vida de cada quien, pasa a ser a la historia. Vuelve García-Baró a casa, pero no sin descubrir y mostrar la etiología de “la peculiar fenomenología antifenomenológica de los filósofos madrileños” (p. 174) discípulos de Ortega y Zubiri. Antifenomenología que ha marcado profundamente los derroteros de la filosofía española en el siglo XX, y que tiene su origen en una comprensión maciza y homogénea de Husserl. Un Husserl en el que la evolución de las Investigaciones lógicas a las Ideas no es tenida en cuenta. Respecto a Unamuno el parlamento y las diferencias surgen respecto a la caracterización del humano “anhelo integral”. Se trata de un punto nuclear porque el modo como se entienda tal ansia y deseo repercute en la comprensión de la vida y del propio ser humano.

Así pues se trata de una obra con innegable valor filosófico. Hay que añadir una nueva virtud, y es la historiográfica. No siendo propiamente una obra expositiva de la filosofía española contemporánea, sin embargo aborda dos aspectos pocos conocidos de la obra de Unamuno, Ortega y Zubiri: sus comienzos filosóficos y

su relación con la fenomenología. Y lo realiza con erudición, con conocimientos dilatados sobre las primeras obras de cada uno de estos filósofos, y de lo mejor de la tradición fenomenológica. Estas páginas pasan revista a los primeros ensayos de Ortega, las primeras obras de Unamuno, o la tesina y la tesis doctoral de Zubiri. Al bascular sobre la fenomenología el libro atiende tanto al Ortega pre-fenomenológico como a su descubrimiento de la fenomenología, y el poderoso influjo que arroja sobre Zubiri. De suyo, esta perspectiva sobre la filosofía española bastaría para hacer de *Sentir y pensar la vida* un libro inexcusable para quien quiera adentrarse en el pensamiento español contemporáneo.

Pero no es una obra cuyo valor estribe exclusiva o predominantemente en lo historiográfico. Su mayor virtud es temática. El objeto de estudio nuclear de García-Baró en este libro es la intersección entre la filosofía española de comienzos del siglo XX y la fenomenología. Pero lo que puede tomarse por un mero enfoque pronto se torna en un importante hallazgo. Efectivamente, la madurez y la voz propia de Ortega aparecen en su encuentro con la fenomenología. En ello además radica el influjo de Ortega sobre Zubiri. De aquí que no se trate meramente de un estudio especializado sobre la recepción de la fenomenología en la primerísima filosofía del siglo pasado. Se trata de una auténtica clave de arco para comprender los sistemas maduros de Ortega y de Zubiri, así como de las derivas de los mismos, y de la filosofía ulterior en España.

Mas como García-Baró atiende a los comienzos filosóficos de estos autores, y reconstruye la acogida por parte de ellos de la fenomenología, ha de perseguir un centro del filosofar en los comienzos de Ortega en el que el descubrimiento de la fenomenología traiga madurez y originalidad a su pensar. Tal centro de gravedad en el primer Ortega estriba en la relación con Unamuno. Una relación no sencilla, y no exenta de contradicciones según el momento y la obra que se examine. Los dos autores persiguen el mismo propósito regeneracionista. Pero lo hacen desde diversas perspectivas y utillaje filosófico. Unamuno desde Hegel y de su interpretación de la casta como intermedia entre el pueblo y la nación. Ortega desde Nietzsche y los ideales pedagógicos y de reforma que encuentra en el neokantismo de Cohen y Nartop. Ideales por los que concibe cierta síntesis entre liberalismo y socialismo, entre la regeneración de la universidad española, de la ciencia y la cultura, y por la que se encuentra a sí mismo en la ciencia como deber.

La conflictiva relación entre Unamuno y Ortega alcanzará su momento de mayor tensión en el descubrimiento orteguiano de la fenomenología. Descubrimiento que es inseparable de la separación entre la vida como objeto del filosofar de Unamuno, y mi vida como drama y sistema por parte de Ortega. Drama que se desarrolla en el encuentro con la circunstancia, y que exige la respuesta racional de un argumento coherente. Pero pronto aparece en Ortega la sustitución de

la fenomenología por la hermenéutica, el trueque del conocer por el pensar interpretativo de la circunstancia.

Estos son algunos de los elementos más valiosos del historiar que García-Baró lleva a cabo en este libro. Pero como es un libro en el que el filosofar se ensaya y se ejerce al hilo del exponer, me gustaría subrayar un elemento de indudable enjundia en el pensar de García-Baró, y es su rehabilitación de la intersubjetividad. Este es el tema clave en la discusión con la fraternidad Unamuniana y con la deriva hermenéutica de Ortega. A Ortega, García-Baró le critica que no es lo prioritario mi pensar respecto de la circunstancia. Son otros brazos ajenos, no el propio pensamiento el que asiste al recién nacido en su advenimiento al mundo, ejemplificado en el bosque de la Herrería del Escorial. Las reflexiones de Unamuno sobre la hermandad y el anhelo integral abren un monumental capítulo del libro. Monumental tanto por sus dimensiones como por el adentrarse de la discusión en los últimos confines de la reflexión metafísica. Allí, al Dios productor de la inmortalidad de Unamuno, García-Baró opone un Dios origen de la vida, del sentido y acompañante en la muerte. Son páginas de especial belleza y profundidad, que recomiendo vivamente al lector avezado del sentido trágico de la existencia.

Para terminar tan sólo querría llamar la atención sobre una de las virtudes formales que más he apreciado en este libro. Está escrito con rigor, casi diríase que con la severidad del historiador erudito y del fenomenólogo ortodoxo, pero este rigor no es rigidez ni inflexibilidad, ni tiesura. El estilo literario de García-Baró conjuga la precisión y el rigor como actitud intelectual con la amabilidad de un castellano pulcro y cuidado.

Resulta innegable el buen hacer de la editorial Trotta. Buen hacer que se ve recompensado por la edición de títulos como éste que reseño.

Juan J. Padial
Universidad de Málaga

G.^a GÓMEZ-HERAS, José M.^a, *Debate en bioética. Identidad del paciente y praxis médica*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2012, 331 págs. ISBN 978-84-9940-431-8

El autor de este libro, de reconocido prestigio, que ha publicado numerosos trabajos sobre las ineludibles conexiones entre los problemas ecológicos y la ética fundamental, se centra esta vez en la bioética confrontándola también con la ética. Más en concreto, se trata de sacar los problemas bioéticos de la praxis hospitalaria. Para ello considera imprescindible unir el enfoque ético al

enfoque bioético, es decir, clarificar los vínculos entre ética aplicada y ética fundamental.

El libro consta de dos partes complementarias. La primera, titulada «Cuestiones metaéticas», inicia la tarea de repensar la bioética, a la que el autor ve excesivamente refugiada en las consultas hospitalarias y ceñida en exceso a la medicina. Sin renunciar a esta especialización médica, el autor considera urgente completarla con las cuestiones básicas de la ética fundamental, a fin de recuperar el estatuto científico-metodológico de la bioética. La segunda parte, titulada «Bioética y Hermenéutica», aborda ya la complementación de la bioética y su apertura a las grandes fuentes humanísticas del conocimiento: fenomenología del mundo de la vida, narratividad de la existencia («mi yo, mi relato, mi identidad») y hermenéutica crítica.

En definitiva, se trata de completar la bioética actual, demasiado dependiente de la medicina hospitalaria, rescatando sus vínculos fundacionales con la ética fundamental y con la ética aplicada.

José Rubio Carracedo
Universidad de Málaga

JIMÉNEZ, José (ed.), *Una Teoría del Arte desde América Latina*, Museo Extremeño e Iberoamericano de Arte Contemporáneo y Editorial Turner, 2011.

Cuatrocientas cuarenta y siete páginas y veintiún autores, esas son las dimensiones del teatro. El arte y la estética vistos desde América Latina, es el argumento de la obra.

El libro habría que compararlo con una sinfonía en la que José Jiménez sería tanto el compositor de la obra como el director de la orquesta. Porque primero hay que concebir la capacidad tímbrica y decidir sobre las distintas melodías que han de ser escuchadas. Pero también hay que crear el silencio, en el que destacarán los solos de los instrumentos.

Los temas que recorre la obra son el arte, la ciudad, los públicos, la función del artista, entre otros.

Los ejecutantes de la obra son, tal vez, los mejores especialistas de América Latina: artistas, críticos, comisarios y comisarias. Catorce hombres y siete mujeres que crean un espacio sonoro en el que reconocemos sin dificultad nuestras propias posiciones estéticas, con sus carencias y todas sus posibilidades.

La idea de que el libro parte de una concepción unitaria de las distintas contribuciones se refuerza por la evidencia de que en la maquetación final se mantienen los títulos encargados o sugeridos a los distintos autores. En

general coincidentes, pero en algunos casos con notables diferencias que se han mantenido desde una actitud abierta y respetuosa.

Es, por tanto, difícil recoger en una breve reseña la complejidad de la obra y su verdadero alcance, por la cantidad de las contribuciones y por la intensidad de muchas de ellas.

Lo mejor que encontramos en el libro es la identificación de las claves que hacen del arte y su reflexión en América Latina, un camino propio. Lo peor, tal vez sean los momentos en los que, para mostrar ese camino los autores necesiten reescribir la historia de las vanguardias, cuando no la historia completa del llamado arte occidental.

El volumen comienza con un ensayo de José Jiménez, en el que se define el objetivo del trabajo como «pensar los problemas universales del arte en la actualidad desde América Latina».

Los temas abordados son las fronteras (Mario Bellatin), las culturas nativas (Ticio Escobar), las traducciones (Jaime Cerón), la identidad (Antonio Zaya), las categorías estéticas (Pablo Oyarzun), el artista (Luis Camnitzer), la obra de arte (César Martínez), la crítica de arte (Eva Grinstein), el comisariado (Justo Pastor Mellado), la exposición (María Inés Rodríguez), el museo (Ángel Kalenberg), los públicos (Elena Oliveras), el mercado del arte (Celia Sredni de Birbragher), las ciudades (Nelson Brissac), el arte público (María Elena Ramos), la performance (Guillermo Gómez-Peña), las cuestiones de género (Fabiana Barreda), los soportes electrónicos (José-Carlos Mariátegui), las culturas digitales (Diana María Gallicchhio Domínguez) y, finalmente, el arte en la red (Brian Mackern y Andrés Burbano).

Ningún aspecto fundamental de una teoría del arte para el siglo XXI queda fuera de esta propuesta. Y una breve reseña no puede dar cuenta de todas y cada una de las contribuciones. Pero hay que destacar que en muchas de las aportaciones hay una verdadera voluntad de estilo que tal vez podamos resumir con esta frase de Eva Grinstein en la que reivindica: «El placer de la escritura sobre arte como modo de escritura sobre el mundo».

Y como es lógico pensar, también encontramos un extenso catálogo de lo mejor de las contribuciones artísticas de las últimas décadas, contenidas a modo de ejemplo o comentario en muchos de los artículos.

Un catálogo imprescindible para todos aquellos que quieran conocer, con una visión amplia, la situación de la teoría del arte, contando con sus protagonistas.

Antonio Molina Flores
Universidad de Sevilla

NAVARRO REYES, Jesús, *Cómo hacer filosofía con palabras. A propósito del desencuentro entre Searle y Derrida*. Prólogo de Marcelo Dascal. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2010. 335 pp. ISBN.: 978-84-375-0640-1.

Jesús Navarro Reyes (Sevilla, 1974), profesor de Filosofía en la Universidad de Sevilla, ha realizado varias estancias en universidades como La Sorbona, Berkeley y Oxford; en dichos centros académicos se ha especializado en cuestiones acerca de identidad de las personas y de la naturaleza de lo mental. Estos periodos de investigación le han llevado a adquirir una cierta familiarización con las obras de autores tan relevantes en el siglo XX como es el caso de John Searle y Jaques Derrida. Notable colaborador en revistas internacionales de prestigio, el profesor Navarro Reyes trata de desarrollar algunas ideas pertenecientes a la tradición continental, principalmente las realizadas desde las corrientes hermenéuticas y post-estructuralistas, conectándolas con la principales preocupaciones de la filosofía analítica, ya sea en disciplinas como la Filosofía de la Mente, la Epistemología o, la materia presente en este artículo, la Filosofía del Lenguaje.

Cómo hacer filosofía con palabras: A propósito del desencuentro entre Searle y Derrida es una obra en la cual se trata de hacer palpables los prejuicios subyacentes que se tienen desde dos de los grandes paradigmas de la filosofía contemporánea: la tradición analítica y, la contraparte, continental. Esta obra nos muestra, usando como referencia la polémica filosófica entre Searle y Derrida, que se hubiera producido un debate muy productivo acerca de los actos de habla si ambos autores hubiesen hecho el esfuerzo de tomarse mutuamente en consideración. Este desencuentro se produjo a raíz de las diferentes formas de interpretar las concepciones de la obra de John Langshaw Austin. Por ello es por lo que el primer tercio del libro está dedicado a exponer los antecedentes de dicho desencuentro, iniciando un camino que nos mostrará los usos semánticos que provocaron la discusión acerca de los mismos términos. El primer capítulo, «Austin: el lenguaje, la verdad y la fuerza» (pp. 47-74), está dedicado a recorrer los antecedentes desde la llamada «concepción heredada» de la filosofía analítica hasta el giro pragmatista, que centró la atención en el lenguaje cotidiano; deteniéndose, como no podría ser de otra manera, en el *Tractatus Logico-Philosophicus*, de Ludwig Wittgenstein. En el segundo capítulo, «Searle: la intencionalidad de lo mental» (pp. 75-106), se esboza el modo en el que Searle asume el proyecto austiniano en *Actos de habla*, así como su posterior búsqueda de fundamentos en el ámbito de la Filosofía de la Mente. Para cerrar este primer tercio de este libro, el capítulo «Derrida: sospecha y deconstrucción»

(pp. 107-132), nos introduce en la vertiente continental del problema, partiendo de los denominados «filósofos de la sospecha», que son el germen de la actitud antihumanista y antimetafísica de Derrida. Repasando las raíces heideggerianas y estructuralistas de su pensamiento, se intenta comprender cómo se recibieron las ideas de Austin en el contexto de la filosofía continental. Una vez recorrida la prehistoria del problema en los tres primeros capítulos, los cuatro capítulos siguientes analizarán los textos del desencuentro propiamente dicho. El capítulo cuarto, «Deconstruyendo a Austin» (pp. 133-162), hace referencia al proceso deconstructivo llevado a cabo sobre la obra de Austin, que realizó Derrida en su artículo «Firma, acontecimiento, contexto». El quinto capítulo, «La indignación del legítimo heredero» (pp. 163-188), trata de la respuesta que le presentó Searle en «Reiterando las diferencias». El sexto, «Deconstruyendo a S.A.R.L.» (pp. 189-222), es la extensa contrarréplica de Derrida en «Limited Inc. a b c». Y el séptimo, «Un debate viciado» (pp. 223-260), muestra los textos de réplica y contrarréplica que se dirigieron el uno al otro, aunque de modo más indirecto, durante los años siguientes. El autor se reserva el capítulo octavo, «Cuando filosofar es hacer» (pp. 261-294), y la «Conclusión» (pp. 295-326) para reflexionar acerca de cómo este enfrentamiento puede servir como ejemplo privilegiado para comprender en qué consiste propiamente la filosofía, entendida aquí más como actividad que como contenido doctrinario. Además se incluye una «Bibliografía» (pp. 327-335), que es de gran utilidad, ya que repasa las obras que ayudan al lector a profundizar en dicho desencuentro e indica las fuentes utilizadas por el profesor Navarro para adentrarse en esta problemática. En lo que respecta a las notas a pie de página, el autor no se excede o abusa de la extensión de las mismas, siendo en algunos pasajes de la obra muy útiles para aclarar o precisar los conceptos que van entrando en escena. Por el contrario, echo en falta la ausencia de algunos índices: en primer lugar, un índice onomástico que permita identificar la referencia a autores y a obras en el texto; y en segundo lugar, un índice temático o de conceptos, que es muy práctico a la hora de conocer el uso de un determinado término en este libro.

La obra de Austin, sobre la que versa la discusión entre Searle y Derrida, está presente en la mayor parte del libro como referencia de ambas interpretaciones de los autores en cuestión. Austin sostuvo que los lenguajes humanos sirven para *hacer* muchas cosas, aparte de sencillamente describir la realidad con pretensiones de adecuación y verdad, opinión que contrastaba con el positivismo lógico. De ahí que el filósofo de Oxford mantuvo: «the uttering of the sentence is, or is a part of, the doing of an action, wich again would not notmally be described as, or as “just”, saying something» (Austin, 1978: 5). Además del aspecto locutivo del discurso, o lo que es lo mismo, del contenido de lo dicho, existen aspectos *ilocutivos* y *perlocutivos*, mediante los cuales los hablantes hacen cosas en el mundo, profiriendo a través de sus palabras una fuerza transformadora de la

realidad. El propio Searle, en su desarrollo del planteamiento de Austin, mostró que el sentido locutivo de los actos de habla nunca puede acontecer como una predicación acerca de la realidad, ya que necesariamente ha de aparecer como acto ilocutivo, con lo que ello conlleva. De ahí que Searle afirme: «The hypothesis then of this work is that speaking a language is engaging in a rule-governed form of behavior. To put it more briskly, talking is performing acts according to rules» (Searle, 1999: 22). Mientras Searle pretendía construir una teoría sistemática acerca del decir, Derrida apostaba por la deconstrucción, ya que intentaba demostrar que significado y significante se constituyen mutuamente, con lo cual su objetivo fue establecer una tipología diferencial de formas de iteración. Por ello sostiene Derrida: «The meaning or contents of the semantic message would thus be transmitted, communicated, by different means, by more powerful technical mediations, over a far greater distance, but still within a medium that remains fundamentally continuous and self-identical, a homogeneous element through which the unity and wholeness of meaning would not be affected in its essence. Any alteration would therefore be accidental» (Derrida, 1977a: 175). Uno de los puntos del desencuentro entre ambos filósofos hace referencia a la posibilidad de un lenguaje normal o literal. Por ello es por lo que Austin quiso analizar las reglas intuitivamente dominadas por los hablantes competentes, respecto a las cuales pueden ejercerse satisfactoriamente los actos de habla típicos. Para comenzar este análisis, Austin se centra en aquellos enunciados de la práctica comunicativa *normal*, que el hablante los profiere *en serio*, que son sumamente sencillos y que son empleados en sentido *literal*. El acto de habla estándar es resultado, pues, de ciertas abstracciones. El teórico de los actos de habla fija su atención en un conjunto de manifestaciones del lenguaje normal, del que han sido separados todos los casos complejos, derivados, parasitarios y desviantes. Con ello, se encuentra presente una idea de práctica lingüística normal u «ordinaria», la de un «ordinary language», cuya consistencia Derrida pone en entredicho. Me centraré en esta cuestión, pues creo que es la que fue origen de este interesante debate entre Searle y Derrida.

El propósito de Austin era claro: trató de analizar los fundamentos generales que constituyen el hecho de realizar una «promesa», usando los casos en que la emisión de dichas oraciones se establece de hecho como una promesa. Pero es necesario tener presente, que existen contextos en los cuales se difumina la fuerza ilocucionaria de una promesa determinada. Ejecutada por un actor en el teatro, como elemento de una obra lírica o incluso dentro de un soliloquio, la promesa se vuelve, como dice Austin, «peculiarmente hueca y nula» (Austin, 1978: 63). Y lo mismo podría aplicarse al acto de prometer que está presente en una cita o de la promesa simplemente referida o mencionada. En dichos contextos no nos encontramos situados ante un verdadero uso serio o vinculativo del correspondiente lenguaje realizativo, en ocasiones ni siquiera ante un uso

literal; en cambio, podemos afirmar que el uso que se ejerce es derivado o parasitario. Por ello, como Searle afirma continuamente, la utilización de formas ficticias o simuladas o indirectas son «parasitarias» (Searle, 1999: 30), dado que lógicamente presuponen la posibilidad del uso serio, literal y vinculante de las oraciones gramaticalmente apropiadas para una promesa. Por lo tanto, existen dos posturas claramente contrapuestas acerca de esta problemática. Searle, por su parte, sostiene que podemos distinguir el uso literal del uso parasitario gracias a que, en el caso *normal*, existe la posibilidad de que el hablante diga exactamente lo que quiere decir; a esta posibilidad Searle la denomina principio de expresabilidad, que él lo fundamenta de la siguiente manera: «We might express this principle by saying that for any meaning *X* and any speaker *S* whenever *S* means [...] *X* then it is possible that there is some expression *E* such that is an exact expression of or formulation of *X*» (Searle, 1999: 29). Derrida, en contraposición, es bruscamente escéptico con respecto a la literalidad del lenguaje, ya que considera que el hablante no llega a ser plenamente consciente del acto de habla. Por tanto, como expresa el profesor Navarro Reyes, Derrida vendría a sostener que «en última instancia es indecible si un cierto uso es literal o parasitario: incluso el caso que aparente ser *normal* puede eventualmente¹ no serlo» (Navarro, 2010: 304). Derrida discrepa con Austin y Searle, y califica como una idealización ingenua la pretensión de un lenguaje normal o literal: «I will not conclude from this that there is no relative specificity of the effects of consciousness, of the effects of speech, that there is no effect of the performative, no effect of ordinary language, no effect of presence and of speech acts. It is simply that these effects do not exclude what is generally opposed to them term by term, but on the contrary presuppose it in dissymmetrical fashion, as the general space of their possibility» (Derrida, 1977b: 194).

A raíz de esta cuestión, considero que el estudio de los actos de habla tiene que poder clarificar las condiciones principales de contexto para el éxito ilocucionario de los actos de habla reglados. Es la tarea que en especial ha acometido Searle (Navarro, 2010: 81-87). Pero, en la medida en que las expresiones lingüísticas redefinen su significado según los distintos contextos en que se profieren, dichos contextos están abiertos a ulteriores especificaciones cada vez más ricas. Una de las particularidades de nuestro lenguaje es que podemos sacar las emisiones de sus contextos originales y trasplantarlas a otros contextos, generando situaciones en las que el significado cambia por completo, como por ejemplo sucede con los *falsos amigos* (Chamizo Domínguez, 2010: 91-132) —a esto es a lo que Derrida llama «injertar» (Culler, 1984: 189). Por tanto, para un acto de habla, como puede

1 Tengo para mí que el uso que se hace del adverbio *eventualmente* está influido por el termino inglés *eventually* (*finalmente*). Se produce un falso amigo, ya que el termino *eventualmente* se refiere a un situación «incierto o casual» (D.R.A.E.).

ser en el caso de una promesa, podemos pensar en contextos siempre novedosos y cada vez más inverosímiles. Como mantiene Derrida, acertadamente a mi parecer, dicha variación del contexto, que muta el significado del mismo, no puede en principio detenerse ni se la puede controlar, ya que los contextos posibles no pueden agotarse, es decir, el contexto no es saturable (Derrida, 1977b: 214). Es cierto que, como Culler sostiene convincentemente, Austin tampoco puede deshacerse de esta dificultad acogiéndose a la intencionalidad de hablante y oyente (Culler, 1984: 121); ya que lo que determina la validez o falsedad de la promesa no son las ideas que se tengan, sino sus acciones y las circunstancias en que se ejecutan: «Lo que cuenta es la plausibilidad de la descripción: la cuestión de si los rasgos de contexto que se aducen crean un marco que altera la fuerza ilocucionaria de las emisiones» (Culler, 1984: 123). Pero también es acertado afirmar que Searle ha respondido a esta cuestión con la restricción de que el significado literal de una oración no fija por completo las condiciones de validez del acto de habla en la que dicha enunciación es empleada, ya que ese significado debe ser completado mediante un sistema de suposiciones de fondo acerca de la normalidad de estados generales del mundo (Searle, 1977). En esta cuestión, comparto con Habermas que los significados de las expresiones lingüísticas «sólo son válidos relativamente a un saber compartido que queda en el trasfondo y que es constitutivo del mundo de la vida de una comunidad de lenguaje» (Habermas, 2008: 235), por muy bien analizados que estén. Para terminar la presentación de este interesante libro del profesor Navarro Reyes, me gustaría señalar los motivos por los cuales su lectura puede ser provechosa:

1. Considero que es una digna introducción al debate existente con respecto a la interpretación de la obra de Austin.
2. Muestra esa brecha palpable entre partidarios de Searle y Derrida, y de las corrientes en las que se enmarcan.
3. Afronta el desencuentro de una forma imparcial, lo cual es digno de reconocimiento.
4. Despierta la curiosidad al lector sobre diversas cuestiones acerca de la Filosofía del Lenguaje, y de otras disciplinas anexas como pueden ser: la Filosofía de la Mente, la Crítica Literaria y la Filosofía Social.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Austin, John Langshaw. 1978. *How to do Things with Words*. Oxford: Oxford University Press.
- Chamizo Domínguez, Pedro José. 2010. *Semantics and Pragmatics of False Friends*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Culler, Johnathan. 1984. *Sobre la deconstrucción. Teoría y crítica después del estructuralismo*. Trad. Luis Cremades. Salamanca: Cátedra.

- Derrida, Jaques. 1977a. «Signature Event Context», *Glyph*, I, pp. 172-197.
- Derrida, Jaques. 1977b. «Limited Inc. a b c», *Glyph*, II, pp. 202-204.
- Habermas, Jürgen. 2008. *El discurso filosófico de la modernidad*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Buenos Aires y Madrid: Katz.
- Navarro Reyes, Jesús. 2010. *Cómo hacer filosofía con palabras. A propósito del desencuentro entre Searle y Derrida*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Searle, John Rogers. 1999. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Searle, John Roger. 1977. «Reiterating the Differences: A Reply to Derrida», *Glyph*, I, pp. 198-208.

Juan A. Ruiz Durán
Universidad de Málaga

REINALDA, B., (edit.), *The Ashgate Research Companion to Non-State Actors*, Ashgate, Surrey (UK), Burlington (USA), 2011, 566 pp. ISBN: 9780755679066.

La editorial Ashgate viene publicando una serie de *Companions* (guías o manuales) para investigadores en ciencias políticas y relaciones internacionales. Se trata de una labor encomiable al ofrecer en un solo volumen el estado de la cuestión de la investigación sobre un tema. Son volúmenes muy cuidados, tanto en su aspecto material, como en lo que se refiere al contenido, su articulación y la lista de autores. El destinatario de estos volúmenes es, evidentemente, el interesado por las ciencias sociales. Pero también el filósofo en general, pues según Hegel, la filosofía ha de comprender su propio tiempo. Por esto, creo que este volumen posee un indudable valor para el interesado en filosofía social o filosofía de la cultura.

La historia de la sociedad civil ha sido la historia de unas iniciativas sociales que han podido interactuar con la misma tecnoestructura del sistema político-económico-mediático. Es así una historia de la libertad que se ha plasmado en gremios, sindicatos, asociaciones de vecinos, cooperativas, organizaciones de consumidores, sociedades académicas y culturales, grupos de presión, organizaciones deportivas, Think tanks, clubs sociales, grupos religiosos, asociaciones caritativas, asociaciones de voluntariado, etcétera. Y además, la globalización ha afectado a la sociedad civil en el modo de hacerla transnacional o global.

El volumen que reseñamos está dedicado a los actores no estatales tales como las organizaciones no gubernamentales (ONGs), las intergubernamentales (IGOs) y las corporaciones transnacionales. Se estructura en cinco partes. La primera

es introductoria y tematiza el papel de los agentes no estatales en un mundo, heredero del moderno y del Tratado de Versalles, configurado estatalmente, pero que ha sufrido una tremenda y trascendental transformación. Las nuevas formas de sociedad civil han alcanzado unas dimensiones y un poder semejante al de los modernos estados. Piénsese al respecto en la Organización Mundial de la Salud o en el Banco Mundial. Pero no sólo la sociedad civil. También las corporaciones han alcanzado una escala que modifica sustancialmente su papel en la escena internacional. Para ejemplos, quizá los más llamativos los ofrezca el valor de mercado de Apple o de Exxon. La primera alcanzó los 339 mil millones de dólares, la segunda un poco menos. El número de acciones emitidas también se cuenta por miles de millones. A poner de relieve estas transformaciones, y lo que han supuesto de novedoso en la escena internacional está dedicado el primero de los trabajos de este volumen; trabajo que firma el editor del volumen, Bob Reinalda. El resto de los trabajos de esta primera parte están dedicados a diferentes aspectos de la investigación sobre los actores no gubernamentales. Esta investigación se ha materializado en proyectos y publicaciones sobremanera importantes, y que corresponde al investigador de estos fenómenos conocer: desde el proyecto de las Naciones Unidas sobre la Historia Intelectual hasta el Anuario de Organizaciones Internacionales. A la dificultad propia de la investigación en un contexto que no viene definido por el marco estatal, se le dedica también una contribución.

La segunda parte es analítica y está dirigida a poner orden entre los diversos agentes no estatales. La exposición combina lo sincrónico con lo diacrónico, dado la relativa novedad histórica del fenómeno de la globalización. Así se dedican capítulos a los actores religiosos transnacionales, a las corporaciones también transnacionales, y al papel de las IGOs y sus representantes.

La tercera y cuarta parte constituyen el eje vertebral del libro. En ellas se intenta comprender el fenómeno, su alcance y repercusiones. Sobre la naturaleza de estos actores trata la tercera parte titulada "Percepciones y comprensiones", sobre las repercusiones la cuarta titulada, quizá desatinadamente, "Naturaleza e impacto". Al lector interesado en los aspectos filosóficos le interesará particularmente la tercera parte. No sólo por el acercamiento a la cuestión desde la ética y la filosofía política, sino también por la dilucidación de las nociones básicas en juego: sociedad civil y ONG, y por el estudio acerca de los límites de estas esferas definitorias del mundo en que vivimos. A la constitución y dinámica de los actores no estatales se dedica la cuarta parte, mientras que la quinta y última conecta con la segunda e insiste en el análisis de los mundos de la ayuda humanitaria, de la extensión de los derechos humanos, de la seguridad global, de la ayuda al desarrollo, de la salud, del comercio y del medio ambiente a escala global.

En los actores no estatales se manifiesta una vitalidad naciente, pujante, y en muchos casos no degradada, que sabe de sí, y que frecuentemente no defiende intereses meramente privados (ONGs), sino que intenta extender la libertad, y la autoconciencia humana (ONGs e IGOs). Por ello, estos novedosos actores han tomado el protagonismo en la historia universal, tal y como la entendió Hegel, por ejemplo. Urge repensar el papel co-protagonista de la historia política que corresponde a las ONGs. Por su parte, las IGOs han modificado sustancialmente el papel de los Estados en la historia. En las ONGs, que no retroceden ante la muerte, ni ante la pobreza, ni ante los pocos recursos, aparece una alternativa a los cálculos y la racionalización como principio eficiente de las sociedades modernas. O mejor aparecen como no disociados el principio formal y el principio eficiente de la sociedad moderna: la libertad subjetiva, la dignidad, el valor moral de cada quien de un lado, y la solidaridad, la fraternidad, y no la mera racionalización de otro. Aparece una configuración de la sociedad civil que no se satisface con el consumo ni con la mera afirmación hedonista los derechos privados, sino que no está dispuesta a dejar caer en la abyección al pobre. Aparece así una conciencia absoluta, la de cada hombre, que encuentra a su alrededor lo absoluto.

Juan J. Padial
Universidad de Málaga

SÁNCHEZ MECA, Diego, *Modernidad y Romanticismo. Para una genealogía de la actualidad*, Madrid: Tecnos, 2013, 287 páginas. ISBN: 978-84-309-5736-1.

Esta obra nos presenta el contexto histórico e ideológico de la modernidad desde el cual se articula el discurso romántico y más concretamente el pensamiento de Friedrich Schlegel. Diego Sánchez Meca reconstruye aquel tejido que propició el desarrollo del romanticismo, haciendo balance de las ganancias de la razón moderna y de las consecuencias no deseadas. Si bien, la intención inicial del libro fue ofrecer una interpretación del pensamiento que contienen los escritos de juventud schlegelianos, con especial atención al trabajo colectivo de los *Fragmentos de Athenäum*, el autor destaca como dicha tarea sería confusa y caótica si no se atendieran los problemas a los que estas ideas pretendían dar respuesta. De ahí que la estructura del libro este dividida en una primera parte dedicada a la exposición de ese contexto y una segunda parte dedicada a la reflexión sobre el «proyecto poético-político de la *Frühromantik*».

La primera parte se organiza en torno a tres capítulos. En el primero de ellos analiza los grandes logros que acompañaron a la modernidad, como la

emancipación del ser humano de la naturaleza mediante el desarrollo científico y técnico, la separación de la sociedad civil y el estado en un plano político, la destrucción de la idea totalizadora del Antiguo Régimen y de la cosmovisión ideológica y religiosa. Si bien, esto también condujo una serie de efectos dolorosos, desarrollados en los capítulos dos y tres, tales como la reducción de las asociaciones humanas a mero mecanicismo, el fin de todo universal compartido, una burocracia administrativa gubernamental autónoma y coactiva, la represión de la dimensión sensible y corporal del hombre, así como la exclusión de la mujer en el proceso emancipatorio por esa identificación de la mujer con lo subjetivo y emotivo.

La segunda parte se organiza en 4 capítulos donde el autor trata de ofrecer un discurso argumentado y coherente de la propuesta romántica. Tras la emancipación del sujeto cognoscente el individuo pierde la naturalidad e identidad que le es propia y es aislado de los demás sujetos. El mundo se ha transformado en un mero compendio de relaciones de significados dentro de un sistema de signos. De este modo, y sin dejar de considerarlos como textos, Diego Sánchez Meca inicia su reflexión en el capítulo cuatro sobre esa otra idea de lo moderno atendiendo a lo poemas y mitos, ya que pueden permitirnos recuperar una objetividad, volver a apropiarnos de la naturaleza a través del arte. El sujeto moderno ya no puede aspirar a recomponer esa sociedad fragmentada, sino que asume esa situación histórica como conciencia trágica de su tiempo, tal y como vemos en el capítulo cinco, desde esa nostalgia de lo perfecto que sitúa la imaginación utópica como elemento central para la consciencia crítica y la regeneración del hombre. De ahí que en el capítulo seis se detenga en ese giro contemporáneo de la comprensión del lenguaje que anuncia la nostalgia de lo perfecto. El lenguaje ahora es creador y productivo, no remite a objetos que contienen significado, sino que el mismo los produce. En este sentido, como se desarrolla en el capítulo siete romantizar el mundo implica descubrirlo como signo y reinterpretarlo constantemente como texto. La recomposición de lo fragmentado sólo puede realizarse provisionalmente desde el nivel de las apariencias, desde el ámbito del arte poético, destacando así como solo en el dominio del arte se ejerce la libertad incondicionada de la autocreación y de la autodestrucción.

De este modo, Diego Sánchez Meca, Catedrático de Filosofía Contemporánea en la UNED, adopta un enfoque que va más allá de la mera exposición del desencantamiento del mundo y la secularización que la modernidad entretejió y presenta esa nueva autoconciencia schlegeliana del humano que permitirá «el desarrollo de la libertad, el restablecimiento de los vínculos comunitarios y la elevación de la belleza frente a lo prosaico y lo mediocre». En este sentido, Sánchez Meca no sólo introduce la reflexión fundada en el romanticismo alemán, sino que también establece una línea de continuidad hasta la actualidad, seguida

por los «reaccionarios» de la Escuela de Heidelberg, Marx, Feuerbach, Nietzsche, la escuela de Frankfurt, Heidegger y tantos otros. Asimismo, el autor ofrece una bibliografía final sobre el tema, permitiendo la ampliación del estudio y la profundización en alguno de sus aspectos. Por ello, podemos decir que estamos ante una obra en la que se presentan al lector un nuevo horizonte contextualizado y documentado desde el cual abordar la reflexión romántica. La lectura de este libro, por tanto, no sólo destaca por su gran utilidad para especialistas en la materia, sino también por la actualidad de sus páginas que invitan a la lectura a especialistas de otras áreas.

Gloria Luque Moya
Universidad de Málaga

SERANTES, Arantxa, *Objetividad, conocimiento y valores en la ciencia. Análisis del pensamiento filosófico de Ilkka Niiniluoto*, Saarbrücken: Editorial Académica Española, 2013, 229 páginas, ISBN 978-3-659-06842-3

Ilkka Niiniluoto es una de las figuras más importantes del panorama filosófico actual. Su campo de investigación es la filosofía de la ciencia y de la tecnología. Es heredero de la Escuela de Helsinki, que tanto ha hecho por el desarrollo de la lógica y de la filosofía analítica en Europa. Ha sido discípulo y colaborador de filósofos de la talla de Georg Henrik von Wright y Jaakko Hintikka. Ha sido durante varios años director del prestigioso Departamento de Filosofía de la Universidad de Helsinki. Ha sido Rector de dicha Universidad desde 2003 a 2008, y desde entonces es rector honorífico (*chancellor*). Es asimismo presidente del Consejo Finlandés de Sociedades Científicas. Pero, sobre todo, es autor de varios libros de gran influencia en la filosofía de la ciencia contemporánea, como *Truthlikeness*, publicado por la editorial Reidel en 1987 y *Critical Scientific Realism*, publicado por Oxford University Press en 1999, además de numerosos artículos en las revistas más prestigiosas. *Truthlikeness* es una obra monumental que ha sido calificada alguna vez como ‘la Biblia sobre la noción de verosimilitud’. En ella, Niiniluoto analiza las diversas propuestas habidas para dar contenido a dicho concepto, incluyendo la de Karl Popper, sin duda la más conocida, pero fracasada, como también es sabido, y desarrolla a continuación una concepción propia y bien articulada basada en la lógica inductiva de Hintikka. Pero quizás sea *Critical Scientific Realism* la obra que mejor puede servir para introducirse en su pensamiento y, en general, en el debate actual sobre el realismo científico, con todas sus múltiples facetas. En esta función, en opinión de quien esto escribe, no ha sido superada hasta ahora.

Dados estos hechos, resulta bastante inexplicable que el pensamiento de este autor haya merecido tan escasa atención en nuestro país. Ninguno de sus libros está traducido (pese a que en su día busqué –infructuosamente– editor para llevar a cabo la traducción de *Critical Scientific Realism*), y sólo pueden encontrarse algunos artículos suyos en español, repartidos por diversas publicaciones. Hay también algunos pocos artículos sobre su pensamiento publicados en español. Yo mismo le dediqué en su día un capítulo en mi libro *Realismo científico. Una introducción al debate actual en filosofía de la ciencia*: (<http://webpersonal.uma.es/~DIEGUEZ/hipervpdf/REALISMOCIENTIFICO.pdf>).

Esperemos que el libro de la autora gallega Arantxa Serantes sea el comienzo de un cambio en esta lamentable situación. Este libro es una reedición del que ya publicó en 2012 en la editorial Meubook y que, dado el formato electrónico en el que ahora se comercializa, alcanzará a buen seguro mayor difusión.

Arantxa Serantes expone en él las líneas centrales del pensamiento de Niiniluoto: su defensa de un realismo científico falibilista y compatible con la relatividad conceptual defendida por Hilary Putnam; su defensa de la distinción entre ciencia, ciencia aplicada y tecnología frente a la tendencia actual a unirlo todo bajo el término paraguas de ‘tecnociencia’; su defensa de un humanismo científicamente ilustrado comprometido con el progreso social; y su defensa de los valores (fundamentalmente los epistémicos) para explicar el progreso científico.

El libro comienza con una extensa bibliografía que recoge casi toda la producción científica relevante de Niiniluoto, al menos de la escrita en inglés. El primer capítulo está dedicado a la caracterización de la ciencia y del progreso científico sustentada por el filósofo finlandés. Niiniluoto defiende una visión no acumulativa del progreso científico (acepta, como buen falibilista, la posibilidad de pérdidas de contenido), pero centrada, al igual que la de Popper, en el logro de teorías crecientemente verosímiles, esto es, más próximas a la verdad y con mayor contenido informativo.

El capítulo segundo versa sobre las relaciones entre ciencia y tecnología, centrándose fundamentalmente en las cuestiones axiológicas. Ciencia y tecnología obedecen, según Niiniluoto, a objetivos muy diferentes y deben ser juzgadas de acuerdo a criterios también diferentes. La tendencia actual a unir las siempre en un todo indisoluble es perjudicial para la ciencia. También se discute en este capítulo la réplica de Niiniluoto a la denominada ‘Nueva sociología de la ciencia’, la cual consiste básicamente en desmontar su constructivismo social desde posiciones realistas.

Finalmente, el capítulo tercero describe las tesis centrales de la epistemología de Niiniluoto, y en particular su defensa de la teoría de la verdad como correspondencia. Defensa que Niiniluoto hace compatible con la aceptación del relativismo conceptual de Hilary Putnam, esto es, con la idea de que el mundo

no está «prefabricado». En el proceso de conocimiento nuestra mente tiene un papel activo y llega a elaborar diversos sistemas conceptuales a través de los cuales acceder cognitivamente al mundo real. En tal sentido, puede decirse que hay algo que está construido socialmente en nuestro conocimiento del mundo: las herramientas conceptuales que forjamos para aproximarnos a él. Pero ese no es el fin de esta historia. Una vez que vamos al mundo con un esquema conceptual (con un lenguaje), es el mundo en sí mismo el que determina qué es verdadero y qué no lo es en la estructura que ese esquema conceptual le impone. Podría decirse, pues, que no existe el noúmeno kantiano, puesto que, de forma falible, podemos acceder a un conocimiento del mundo tal como es en sí.

En fin, un libro recomendable y que, como suele decirse en estos casos, pero esta vez con toda razón, viene a cubrir un hueco en las publicaciones sobre filosofía de la ciencia en español. Un pequeño consejo, por si hubiera alguna reedición: la maquetación debería haber sido más cuidada, pues queda algo confusa la separación en capítulos.

Antonio Diéguez
Universidad de Málaga