

ADORNO, Theodor W.: *Filosofía de la nueva música*. Obra completa, 12. Edición de Rolf Tiedemann, con la colaboración de Gretel Adorno, Susan Buck-Morss y Klaus Schutz. Traducción de Alfredo Brotons Muñoz. Madrid, Akal, 2003, 199 pp.

ADORNO, Theodor W.: *Beethoven. Filosofía de la música. Fragmentos y textos*. Edición de Rolf Tiedemann. Traducción de Antonio Gómez Schneckloth y Alfredo Brótons Muñoz. Madrid, Akal, 2003, 256 pp.

TAFALLA, Marta: *Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria*, Barcelona, Herder, 2003, 302 pp.

Entre la nómina de publicaciones aparecidas en el año del centenario del nacimiento de Theodor W. Adorno, las tres que reseñamos destacan por dos razones bien diferentes. Si *Filosofía de la nueva música* y *Beethoven. Filosofía de la música. Fragmentos y textos* son (también por diferentes razones) dos importantes pasos en la tarea de poner a disposición del lector en castellano¹ la obra de quien es, sin duda, uno de los filósofos más relevantes del s. XX, el libro de Marta Tafalla sobre Adorno constituye un brillantísimo ensayo filosófico que, en nuestra lengua, no sólo recoge y articula lo mejor de la tradición exegética del pensador alemán, sino que abre también nuevas y riquísimas vías de interpretación de su obra y su pensamiento. Pero vayamos por partes.

Filosofía de la nueva música recoge, dentro del proyecto editorial de Akal de publicar en castellano la obra completa de Adorno en formato de bolsillo, dos estudios, «Schönberg y el progreso» y «Stravinsky y la restauración» que constituyen dos piezas clave de la estética (y no sólo de la estética musical) del filósofo frankfurtiano. Porque en ellos Adorno despliega su complejo y potente aparato, de inspiración hegeliana, contra la restauración musical

neoclásica, que él ve encarnada singularmente en el neo-tonalismo de Stravinsky, y cuyo «progreso» desemboca fatalmente (siempre para Adorno) en el «regreso» a la «bestialidad» de la que el jazz y la música ligera son las más deleznable (de nuevo para Adorno) de sus síntesis y encarnaciones contemporáneas. Tan sólo el serialismo desarrollado por Webern y Schönberg (además de su maestro Berg y de ciertos precedentes expresionistas) representa una verdadera vanguardia reivindicada por Adorno. Curiosamente (*praeter* Adorno), el propio Stravinsky, en su última etapa, desarrolló también el método serial.

El texto sorprende por dos razones, cuanto menos. En primer lugar, por su virulencia. Es tan difícil encontrar un ataque así de feroz contra una obra creativa como estar de acuerdo con su juicio sumarísimo. Pero esa virulencia es inseparable de su complejidad, una complejidad que, desde luego, no es ajena a la dificultad que plantea el ensayo para un lector no especializado. A la abundancia de vocabulario técnico musical y de referencias musicales ciertamente específicas hay que sumar la inexistencia de una introducción y de un aparato crítico que facilite, en la medida de lo posible, la aproximación de un lector medio. Complejidad también, y fundamentalmente, en el modo de desplegar ese juicio sumario en el marco de una filoso-

1 Existía ya una traducción castellana de *Filosofía de la nueva música* en Buenos Aires: Sur, 1966.

fía de la historia y del pensamiento adorniano global. «El camino del medio» —dice Adorno citando el proemio de Schönberg a las *Sátiras para coro*— «es el único que no lleva a Roma» (FNM, p. 13) —lo que sirve a la vez como definición de la dialéctica adorniana y como *motto* de la estructura de este libro. A esa segunda complejidad volveré al hilo del mis comentarios al libro de Marta Tafalla.

Beethoven. Filosofía de la música. Fragmentos y textos recoge múltiples y variados materiales, unas veces en forma de artículos breves, otras en forma cuasi-aforística, que Adorno fue elaborando a lo largo de su vida con vistas a un libro eternamente aplazado sobre el maestro de Bonn. No es, pues, sino el editor Rolf Tiedemann quien ha dado cuerpo de obra póstuma a esa recopilación que, sin embargo, lejos de constituir un amasijo incoherente de notas, produce esa rara impresión de coherencia fragmentaria (de fragmentación coherente, pues) que uno puede observar en Nietzsche o en Wittgenstein y que dota de una rara e indomeñable modernidad al estilo de escritura adorniano. Más aún que en *Filosofía de la nueva música*, la traducción al castellano, debida a Antonio Gómez Schneckloth y Alfredo Brotons Muñoz, exige (y demuestra) un profundo dominio del vocabulario técnico musical, además de un profundo conocimiento del idiolecto filosófico adorniano. Con todo, a la dificultad de lectura se suma aquí la circunstancia de que se trata, a menudo, de fragmentos concebidos casi para la audición paralela de las piezas musicales citadas, por más que el propio Adorno intercale de vez en cuando fragmentos de pentagrama. De nuevo, el esfuerzo de Adorno por integrar armónicamente las interpretaciones de los fragmentos beethovenianos sorprende por su inconformismo «negativo» (como en el imposible encaje de la *Misa Solemnis*, o en el ataque a la difusión radiofónica de la música en «Lo que le pasa a las sinfonías de tipo beethoveniano por altavoz»).

El libro de Marta Tafalla *Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria*, resultado de la reelaboración de la tesis doctoral de la autora, constituye una admirable aportación a la interpretación y la comprensión de la obra y el pensamiento de Adorno, pero es admirable especialmente por la claridad, la sencillez y la profundidad de su estructura y de su escritura filosófica, algo particularmente raro (y, por ende, particularmente apreciable) en la literatura sobre Adorno. Dejemos claro que se trata de un libro que mira, al menos inicialmente, hacia la ética adorniana y no hacia la estética. Sin embargo, proporciona un «bastidor conceptual» del pensamiento de Adorno en el marco del cual la estética adorniana adquiere una claridad inusitada. La pregunta por la existencia de una filosofía moral adorniana es el detonador de una investigación (dotada de genuino *nervio* filosófico) que, más allá del menguado peso específico de los textos éticos de Adorno y de la inexistencia de un libro de ética en su producción, encuentra su propuesta moral extendida por toda su obra: «Los elementos de su ética se encuentran dispersos a lo largo de toda su obra, desde los trabajos de sociología hasta sus críticas musicales, pasando por la metafísica y la epistemología» (TWAFM, p. 45). (Una empresa que guarda una similitud estructural con la reivindicación, que algunos hemos impulsado, de una estética wittgensteiniana *desde* Wittgenstein, desde *todo* Wittgenstein, más allá de sus textos específicos sobre estética). Marta Tafalla despliega una potente tríada en la que, a los conceptos de *negatividad* y *mimesis* (propuestos por Schweppenhäuser y Wischke), ella añade el concepto de *memoria*. «Las tres son necesarias para entenderlo, pero nuestra tesis va a ser que la categoría definitiva es la de *memoria*.» (TWAFM, p. 66). Y si para Adorno son la literatura, la música y el arte «los que mejor salvaguardan la memoria» (TWAFM, p. 253), resulta evidente que algo de lo que nos ocupa aquí ha de quedar centralmente comprendido

en esta caracterización global del pensamiento de Adorno.

El arte es social por su constitutiva e irrenunciable *negatividad*, por su oposición a la sociedad, por su capacidad de enfrentarse a la colectividad afirmativa. «De hecho, en la comprensión que el público tiene de la música tradicional sólo entra lo más grosero, ocurrencias que se pueden retener: pasajes, ambientes y asociaciones ominosamente hermosos (FNM, p. 18). «[...] no es meramente que la capacidad perceptiva está tan obturada por los omnipresentes éxitos del momento que la concentración de una escucha responsable se hace imposible y está inundada de vestigios de la memez, sino que la sacrosanta música tradicional misma se ha convertido, por el carácter de su ejecución y por la vida de los oyentes, en idéntica a la producción comercial en masa, y ésta no deja de contaminar su sustancia.» (FNM, p. 19).

Pero también el arte es el único lugar donde la *mimesis* encuentra refugio, «el único lugar donde se ha mantenido en toda su riqueza» (TWAFM, p. 135). Opuestamente al pensamiento sólo conceptual (la filosofía), el arte efectúa la síntesis no coactiva de lo múltiple. Pero sólo el arte nuevo, el arte progresista (frente al tradicional), la *nueva música*, se mueven en la perspectiva de la utopía y la redención. «El arte nuevo es tan abstracto como lo han llegado a ser las relaciones entre los hombres» (*Teoría estética*, p. 49), deshaciendo el engaño de una armonía que se ha hecho insostenible en una sociedad post-Auschwitz. Y si Stravinski encarna, en música, la regresión, la restauración neoclásica y la renuncia, el *yo* que ya no opone resistencia a la totalidad colectiva, Schönberg es el *yo* que, en su gesto estéticamente resistente, se presenta como conciencia del sufrimiento. Stravinski, por el contrario, se

presenta como un sedante: «atenúa la angustia y refuerza la seducción» (FNM, p. 149).

Y aquí es donde la *nueva música*, precisamente por ser conciencia del sufrimiento, se hace *memoria*. «Cuando la realidad está dominada por la violencia y el individuo sometido no halla espacio para desarrollarse como tal, son la literatura, la música y el arte los que le ofrecen el lugar donde reconstruir su historia y donde continuar desarrollándose como un ser humano pleno y libre.» (TWAFM, p. 285). Por eso el arte tiene que ver con un despliegue de la verdad y con la libertad. La aspiración a la verdad y la libertad que alienta, de maneras diferentes, en las obras de Beethoven y Schönberg. Por todo ello, también la *nueva música* es sustancialmente un arte de la memoria (y no sólo lo son, por más evidentes, la literatura de Kafka y Beckett, el *Guernica* de Picasso o *El superviviente de Varsovia* de Schönberg). Por su vinculación irrenunciable con la individualidad (frente al totalitarismo), porque el *pathos* de la expresión constituye el único resquicio en la posibilidad de proporcionar «llanto a las lágrimas», de esquivar de algún modo la sustancial inexpresividad del mal. De ahí que «la moral adorniana desemboca en el arte» (TWAFM, p. 254).

No es fácil estar de acuerdo con los veredictos musicales y estéticos de Adorno (y tanto más cuanto más concretos resultan ser estos), pero es indiscutible la complejidad con que son formulados, lo trabado de los mismos en el *corpus* del pensamiento filosófico adorniano, su coherencia global. Y en esa tarea, el «bastidor» que propone el libro de Marta Tafalla resulta ser un apoyo de una estimable riqueza y una rara claridad.

Salvador Rubio Marco

ALBIZU, Edgardo: *Hegel, filósofo del presente*, Buenos Aires, Almagesto, 2000.

El volumen recopila doce estudios, realizados a lo largo de veinte años de investigación del autor, adaptándolos —en mayor o menor grado— en torno al problema/concepto que la obra intenta mostrar como el más importante para comprender la filosofía especulativa de Hegel: *el tiempo*. Según el autor, Hegel «piensa el tiempo en su desaparecer en lo eterno que instaura» (10), con lo que logra abolir la diferencia tiempo/eternidad. En este sentido «la clave absoluta del ente, de sus condiciones de posibilidad, de su interna operatividad racional y de sus sobrepasamientos trascendentales, se concentra en el término *tiempo*» (9). Albizu se basa en el complejo alcance de este concepto, que plantea —y deja definir— la meta-lógica hegeliana, para construir una exégesis que permita no solo visualizar la coherencia en los «momentos nucleares» del «silogismo» filosófico hegeliano (lógica, naturaleza, espíritu), sino que además ofrezca una interpretación adecuada de lo que realmente significa la «actualidad» del filósofo.

Sobre esta base, el autor explana una lectura en la que el tiempo es identificado con la operatividad del transcurso de las «dimensiones estructurales de la negatividad» (76), o, lo que es lo mismo, con el *daseiender Begriff* (72, 126, 308). Lo categoriza —a partir de la *Fenomenología del espíritu*— como una «célula dual», a saber «unidad de juego de tiempo funcional y tiempo real», de donde tiempo funcional se refiere al área de movimientos no localizables en procesos históricos, mientras que el tiempo real se refiere al área de movimientos localizables (83, 169). Del primer momento constitutivo del tiempo se ocupa la *Lógica*, en tanto proceso de autoliberación de la idea que se sienta como naturaleza, en este sentido la lógica se constituye, según el autor, sobre el tiempo funcional de la historia inmanente a los significados puros, tales como categorías, determinaciones

de reflexión, conceptos etc.; mientras que la *filosofía de la naturaleza* se ocupa del complejo juego de lo funcional y lo real (84).

Siguiendo estos parámetros, el autor abre el volumen con una completa exposición de los sistemas de Schelling y Hegel —que bien consideramos como una precisa y completa introducción al idealismo en general—, logrando un tratamiento unitario, según su exigencia y siguiendo la secuencia que bien indica su citada metáfora de una línea quebrada (23, 31), de ambos filósofos para comprender sus métodos. Para ello empieza indicando el origen común de ambos sistemas, luego expone la complementariedad que se ejecuta a través de sus críticas mutuas. Desde el punto de vista de la filosofía positiva, Albizu extrae el nexo libertad-tiempo como problema que se agudiza en la filosofía de Schelling. En lo que respecta a Hegel (y su filosofía negativa), el autor comprende el tiempo como condición necesaria de la libertad y como axioma que condensa idealidad y realidad (pensar=ser) en tanto momentos del saber absoluto, quedando el tiempo activado como clave de la transformación de la lógica en historia, «de la lógica en genea-lógica» (82); así como acusa la precariedad con que Hegel se enfrentó al problema del tiempo como extinción de la realidad de lo negativo por crecimiento de lo positivo (el concepto o espíritu). En todo caso, según el autor, el problema y «nuevo centro del filosofar» que se edifica a partir de la filosofía procedente del nexo Schelling-Hegel es el tiempo (en tanto experiencia), como clave de comprensión de la realidad y de estructuras propias de planteamientos metafísicos (88).

Como segundo ejercicio, el autor parte de los modos tradicionales de exégesis de la filosofía hegeliana: teoría de la conciencia (Hartmann, Heidegger, Gadamer), lógica formal (Günther, Rogowski, Apostel) y esclarecimiento histórico (Pöggeler, Trede, Düsing),

que resume en modelos anacrónicos, sincrónico y diacrónico respectivamente —adoptando un lenguaje y sentido saussuriano. A partir de una interpretación de la índole formal de la lógica hegeliana, Albizu intenta mostrar la deficiencia de tales modelos exegéticos, al no considerar el carácter total-procesual que designa la «estructura formal» que se constituye con «lo lógico» comprendido como tiempo (94-95). Esta estructura permite visualizar una temporalidad formal operante (creadora de significados ideales) y una temporalidad material. Tales capas de temporalidad se conjugan entre dialéctica y especulación (97); y justamente desde esta relación se comprende la *forma* (más que el devenir) como «operador de movida temporal condicionada por los operadores de apertura (ser) y sistema (nada)» (99). Esto permite comprender que la función de ser y nada al comienzo de la *Lógica* es la de *signos* indicadores de una operación: «*ser y nada* son significantes de la forma temporal a priori significativa, protosignificantes de dicha forma» (101; véase también 144, 145, 156ss). La lógica, la idea de estructura formal y el transvasamiento de metafísica a lógica constituyen, así Albizu, bases introductorias que se ejecutan y comprenden en tanto conectores de significantes temporales.

Teniendo en cuenta esto, el autor se ocupa también del problema del comienzo (artículo 4), resaltando la idea de que éste sea una proto-operación estructurante que «piensa así la operatividad de la razón identificada con la negatividad del tiempo y la objetividad de la conciencia» (140), lo cual queda asumido en el comienzo de la *Lógica* por ser esta comprendida por Hegel como «tiempo fundante de la protorazón» (144). Ingresar al principio es por tanto acceder a aquello con lo que está hecho, a saber, al *todavía* del tiempo, al tiempo *pre-tiempo* (144). De aquí que el autor encuentre, en el sentido de la estructura semiótica que ofrece la sentencia hegeliana «nada es aún, y algo debe llegar a ser» (*GW* 11, 36), el «código genético» de la exégesis del comienzo (145-146). El autor

aplica consideraciones de la teoría de los signos hegeliana para acceder al comienzo como tiempo poiético —en tanto signo que genera (desde los «*preparole*» ser y nada) significados especulativos— que atiende al «logische Instinkt der Sprache», el cual se consuma en la construcción de la *Ciencia de lógica* (164). Sobre esta base, Albizu evalúa que las críticas del comienzo de la lógica (Feuerbach, Ilchmann u.a.) no consideran el verdadero sentido del comienzo como tal perseguido por Hegel. Ser y nada operan porque son llevados por el tiempo, de aquí que el devenir no surja de «ser» y «nada» pues todo está surgido en el tiempo (169). Lo único que asegura la coherencia del comienzo en su disminuido carácter racional —según el autor— es el tiempo (167).

Otro aspecto del que se ocupa el volumen es la idea hegeliana de materia y el tránsito de lo ideal a lo real (artículo 5). El autor parte de las lecturas críticas de Schelling, Marx, Lenin, Pierce y Mure, las cuales, según Albizu, tienen en común situar el traspaso hegeliano de lo ideal a lo real en el lugar menos indicado: el final de la *Lógica*. Para Albizu este no es el pasaje decisivo al respecto, pues no hay prioridad casual alguna en el tránsito idea-realidad, por eso no hay un paso al final de la lógica (174, 182). Tal tránsito se ejecuta más exactamente en la exposición del tiempo (179). El autor se sostiene en la imposibilidad de pensar la naturaleza sin los operadores lógico-metafísicos contenidos en las nociones de espacio y tiempo, donde estos últimos son la materia misma en su realidad racional lógica (183). Es, por tanto, en la filosofía de la naturaleza donde la génesis de la dialéctica materia-fuerza se halla en los conceptos de espacio y tiempo, en tanto libertad total de la idea (187). En este sentido el paso a la materia es coherente si se la considera como fuerza operacional del sistema (184). La libertad de la idea es la clave del sistema que «transjunta» idealidad y realidad, sin embargo el fracaso de Hegel —así Albizu— al respecto fue no dominar su idea de

lo lógico desde un plano discursivo adecuado. En este sentido Hegel «se puso contra-razón (contra-tiempo...) al interpretar el tiempo como desaparición perpetua de su presente secundario en el presente sincrónico de la naturaleza y en el presente diacrónico de la libertad [...], optó por no admitir que en cada término de los silogismos de la filosofía el tiempo es todo él, desde la in-significancia inicial» (189).

También bajo el criterio del tiempo —con resultado menos afortunado— el autor desarrolla la unidad a partir de la cual se construye la experiencia y se estructura la metafísica (artículo 9), lo cual constituye la base de la reformulación hegeliana del argumento ontológico: la metafísica como historia. Albizu ubica el significado de lo temporal en Hegel en la segunda imagen del tiempo según Panofsky (Kairos), quedando superada la primera (Kronos) e implícita la tercera (Aion) (326). De aquí que el desaparecer de lo eterno en sí mismo (artículo 10) —en tanto la actividad de lo eterno es sentar, chocar y desaparecer—, constituya una clave para la comprensión del pensamiento de Hegel. El autor aplica el mismo criterio para reconocer la limitación —y virtud— de la interpretación marxiana de Hegel (artículo 11), la cual consiste en que Marx no penetró en la temporalidad del ser implícita en la especulación idealista absoluta hegeliana (352).

El argumento del tiempo, como conector de significante y significado, sirve también al autor para corregir —con bastante acierto— los malentendidos propiciados por la interpretación orteguiana y latinoamericana (Paladines y Roig) de la presunta acusación hegeliana de la ahistoricidad de América (artículo 12). El volumen expone también otros temas como «la idea hegeliana de una hermenéutica jurídica...» (artículo 6), «la idea hegeliana de libertad y el significado de los fenómenos económicos» (artículo 7), y un análisis de los conceptos de «estamentos», «policía» y «corporación» como lo lógico de la sociedad civil (artículo 8).

Considerando que la comprensión del pensamiento lógico-metafísico hegeliano (de la *Ciencia de la lógica*) es una de las asignaturas pendientes en la investigación hispanohablante de la filosofía de Hegel, es meritorio el esfuerzo del autor al tomar posición sobre la *CdL*, alcanzando exponer con precisión los problemas y tránsitos fundamentales de la filosofía especulativa hegeliana, con lo que logra salir de los tópicos historicistas y fenomenológicos a los que mayormente es referido el filósofo.

No obstante, se muestra problemática la explicación simbólico-teórica de Albizu de los elementos del comienzo de la *CdL* —que también aplica para ensayar una exposición de la *Lógica* entera—, pues de no ser por el carácter más bien *operativo* de sus momentos desde el inicio, sería casi imposible seguir su lectura.

Por otro lado, la exégesis expuesta en el volumen parece sobrepasar su alcance, en el sentido de que considera una especie de autonomización del tiempo registrada en la noción «tiempo pre-tiempo», presentada por el autor como clave de todas las transiciones fundamentales de la *Lógica* (182). En correspondencia con ello leemos en el volumen otras definiciones importantes —«espíritu» (63), «negatividad consumada» (72), condición de posibilidad de la conciencia y la libertad (73)— como sinónimos de tiempo. Pese a que el autor aclara que el concepto de tiempo solo se encuentra «implícito» en el pensamiento de Hegel —ya que, según Albizu, Hegel mismo lo limita—, algunos pasajes del volumen pretenden concluir que para Hegel «*tiempo*» y «*concepto*» son lo mismo, es decir, ambos ejecutan la misma operación (cf. 9, 127, 156, entre otros). Contra ello habría al menos que objetar que Hegel comprende el *concepto*, más bien como «motor» del tiempo (cf. *Enz* § 258 Anm), de tal manera que el concepto, en su identidad consigo existente para sí, no es temporal (id.).

BADILLO O'FARRELL, Pablo (coord.): *Pluralismo, tolerancia, multiculturalismo. Reflexiones para un mundo plural*, Madrid, Akal / Universidad Internacional de Andalucía, 2003, 262 pp.

Como es sabido, el *hecho del pluralismo* no es un descubrimiento reciente. Cada uno desde una determinada perspectiva, Locke y Montesquieu, Vico y Herder o Voltaire, por ejemplo, han dejado constancia del mismo con intuición vanguardista, en sus principales obras. Pero ni la conciencia del hecho del pluralismo —diversidad de religiones y culturales, variedad de leyes y costumbres, pluralidad de lenguas, pueblos y naciones— ni la consiguiente idea o concepto de tal hecho han tenido la resonancia social y cultural que se observa en los últimos decenios. La idea contraria del pluralismo, el monismo, así como su reflejo en las políticas de la homogeneidad social y cultural ha dominado con facilidad durante siglos. Ahora bien, varios factores recientes han desvelado, de nuevo, la relevancia no sólo de la idea de pluralismo, sino también de la de «tolerancia», que la complementa y refuerza, así como de la tercera idea que configura la tríada del título del libro. Entre otros factores, creo que cabe señalar los siguientes: la consolidación de la democracia plural y su defensa contra el autoritarismo y el fundamentalismo, el fenómeno de las migraciones y el despertar de actitudes racistas, xenóforas o étnicamente nacionalistas, y el imparable acontecer de la globalización con la cadena de resistencias locales y culturales. ¿Pluralismo político y social o monismo global y cultural, como pretenden los partidarios del pensamiento único? ¿Por qué tenemos que ser tolerantes? ¿Tolerancia sin límite alguno? ¿Tolerar o integrar al inmigrante? ¿Qué problemas se propone resolver la tesis del multiculturalismo? ¿Diseña, acaso, la respuesta adecuada?

El libro coordinado por P. Badillo, catedrático de Filosofía Moral y Política de la Universidad de Sevilla, constituye una reflexión seria y profunda sobre éstos y otros interrogantes.

Toma como hilo conductor, convicción inequívoca, la tesis del *pluralismo*. Desde ella somete a una crítica sin tregua a las ideas contrarias. Contrasta con ella ideas afines como la de multiculturalismo. Busca con ella los nexos teórico-prácticos de la idea de tolerancia. Aunque la voluntad de estructura sistemática no es tan fácil de conseguir en un libro colectivo como en el de un solo autor, se observa en éste el propósito de articular diferentes perspectivas, como señala Badillo O'Farrell en la «Presentación».

Así, la idea de *tolerancia* es estudiada desde un punto de vista histórico por M. González Jiménez y por J. M. Sevilla: el primero evoca el hecho de la convivencia tolerante de las tres culturas en la España medieval; el segundo, analiza la idea de tolerancia en el pensamiento ilustrado, si bien en el marco de la búsqueda de raíces filosóficas del pluralismo en la modernidad. En ambos casos, el interés por las huellas del pasado —históricas y teóricas— como puntos de referencia y anclaje, tanto de ideas como de actitudes ante los problemas del presente, es de una importancia innegable. Pero la mayor parte de los trabajos se centran en el estudio de las ideas de *pluralismo* y *multiculturalismo* desde la perspectiva de los problemas y debates actuales. Unos analizan afinidades y diferencias de las dos ideas, como Pablo Badillo, «¿Pluralismo versus multiculturalismo?»; o como J. Rubio Carracedo en «Pluralismo, multiculturalismo y ciudadanía compleja». Otros adoptan como hilo conductor una de estas dos ideas: así, Joaquín Abellán al analizar «Los retos del multiculturalismo para el Estado moderno», Enrique Crespo al ocuparse de «Los asaltos al pluralismo», y E. García Guitián al estudiar «La repercusión política del pluralismo valorativo». Finalmente, el lector encuentra

en este libro, tan actual, además de trabajos de especialistas desde el punto de vista académico, ensayos de profesionales cuya actividad tiene lugar fuera de las aulas universitarias. Su razón de ser, aquí, es la de contar (reflexionar sobre) su experiencia bien de las sociedades multiétnicas en las que ha vivido, bien narrar su experiencia perceptiva de lo que observa, o bien proponer soluciones viables sobre un acontecimiento reciente. Como diplomático de carrera, A. López Perona reflexiona sobre «Tres experiencias pluriculturales: India, EE UU, Perú». Como periodista reconocido, Hermann Tertsch tira del hilo enredado de una pregunta difícil de responder: «¿Hacia un nuevo orden mundial?» El libro finaliza con el ensayo de Ramón Vargas-Machuca, a la vez universitario y buen analista del acontecer palpitante, cuyo expresivo título es: «Orden político y justicia frente al terrorismo global. A propósito del 11-S». Este ensayo tiene la particularidad de ser un reflexión viva, hecha apenas un mes después del trágico atentado, ya que el Curso que ha dado origen a los trabajos publicados en este libro tuvo lugar entre el 15 y el 19 de octubre de 2001, en el marco de la Universidad Internacional de Andalucía con sede en Sevilla.

La actualidad de estas *reflexiones para un mundo plural*, como se dice en el subtítulo, salta a la vista. Frente a las esencias eternas e inmutables, J. M. Sevilla, conector de Vico, Herder, Ortega, pone énfasis en el concepto de «historicidad» de las diferentes culturas, incluso del mismo ser humano que es a la vez producto de una o más culturas y a la vez creador de cultura. P. Badiillo, apoyándose sobre todo en el gran defensor del pluralismo que fue Berlin, se esfuerza en poner orden semántico acerca de los múltiples usos y características de la idea de multiculturalismo, en una sociedad plural. Pero la sociedad diversa y plural, ¿es la sociedad del

mestizaje, dado el fenómeno de la inmigración? J. Rubio Carracedo estudia los desplazamientos semánticos en torno a uno de los conceptos que más lo han experimentado en la actualidad, a saber: el de ciudadanía. ¿Ciudadanía «integrada», «diferenciada», «compleja»? Dado el hecho del pluralismo, con la nueva sociedad abierta, plural, pero compleja, tiene que habérselas el Estado. Ese es el nuevo reto, como señala con lucidez J. Abellán. Por eso alerta E. Bocardo contra dos riesgos que tiene que afrontar la sociedad plural: el del Estado corporativista y el de la alianza entre el poder y los medios, como en la Italia de Berlusconi. Ese es el gran problema si se quiere articular dos de las dimensiones básicas de la sociedad abierta: el pluralismo axiológico y el pluralismo político, como sostiene E. García Guitián. Esa es la razón por la cual R. Vargas-Machuca se hace eco del clamor general, después del 11-S, que reclama el primado de la política.

La actualidad de estas reflexiones se ha visto confirmada tanto por el nuevo trágico atentado del 11-M, como por el debate de la nueva etapa en torno a la España unitaria ‘esencial’ o la España plural, así como por el debate a nivel global entre la sociedad autoritaria y cerrada o la sociedad abierta y democrática, entre la acción unilateral o el acuerdo multilateral del complejo y problemático orden mundial. Si, como observa Elena García Guitián, el término *pluralismo* se ha convertido en el término estrella del análisis en las Ciencias Sociales en los últimos años, no cabe duda de que los trabajos reunidos en este libro constituyen otros tantos puntos de luz para filósofos y teóricos de la política, sociólogos y diplomáticos, pedagogos y periodistas, psicólogos e historiadores y, en fin, para políticos responsables y teóricos —de alto vuelo o de a pie— de la cultura.

Eduardo Bello

BENTHAM, Jeremy: *Un Fragmento sobre el Gobierno*. Estudio preliminar, traducción y notas de Enrique Bocado Crespo. Madrid, Editorial Tecnos, 2003, LXXXVI + 279 págs.

Se echaba en falta sin duda contar en castellano con la traducción del primer libro de Jeremy Bentham: *Un Fragmento sobre el Gobierno*. La primera traducción que editó la Editorial Aguilar de Julián Larios en 1973 hace mucho tiempo que está agotada y la presente que ahora nos ocupa se basa en el texto que fijaron Burns y Hart en 1977. Un texto mucho más actualizado que la edición de Bowring que dispuso Julián Larios para su edición. El libro de Bentham apareció en 1776, el mismo año que Adam Smith publicó su *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, las trece colonias norteamericanas firmaron la Declaración de la Independencia, y murió David Hume. El *Fragmento* es hijo de la Ilustración: la teoría de los modos mixtos de Locke, Montesquieu, la crítica de Hume al contrato original, la obra de Beccaria y su precursora formulación del principio de utilidad, las reformas de Helvétius, la psicología de David Hartley tal y como la recogió Joseph Priestley, quien también anticipa la formulación del principio de utilidad en su *Essay on the First Principles of Government* y la vieja concepción de Hobbes de convertir la política en una disciplina científica tienen eco en el *Fragmento*. Como acertadamente afirma el profesor Bocado en su estudio preliminar, el *Fragmento*, es en realidad un fragmento de otro fragmento. La intención de original de Bentham era haber escrito una obra más extensa sobre los famosos *Comentarios a las Leyes de Inglaterra* (1765-9) de Sir William Blackstone, lo que después se convertiría en *Un Comentario sobre los Comentarios*, pero abandonó el proyecto para centrarse en el fragmento que comprendía tan sólo las páginas 47 y 53 de la obra de Blackstone.

Por una parte, su intención es el fruto de la filosofía ilustrada, liberar la mente de los hombres de la pesada carga que suponía la concepción del derecho y de la Constitución

inglesa que Sir William Blackstone proponía en su obra; como él mismo Bentham escribió en su propia copia del *Fragmento*: «era la primera publicación en la que se invitaba en general a los hombres a romper las ataduras de la autoridad y de la vieja sabiduría en el campo del derecho». Y por otra, pretende nada menos que convertirse para la moral y la legislación en lo que Newton significó para la filosofía natural, enunciando el principio de utilidad como el fundamento científico del arte de la legislación y de la moral. Para llevar a cabo la primera tarea proponer la eliminación de las entidades ficticias y de los misterios que rodean a la legislación basándose en la necesidad de definir todos los términos y en el uso de la teoría de las nociones de Locke como el medio más eficaz para eludir los engaños a los tan fácilmente se ve sumida la mente cuando se deja llevar por la verborrea de los políticos y de los abogados profesionales. En cuanto al principio de utilidad, lo presenta como un criterio racional y monista que, basado en hechos comunes relativos a la psicología humana, es capaz de ofrecer a la humanidad un medio eficaz para evaluar tanto las leyes como las decisiones morales particulares. Es el comienzo de la aritmética del placer que después desarrollará más detalladamente en *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* de 1789.

La edición que nos ha ofrecido el profesor Bocado del *Fragmento* nos parece espléndida y muy rigurosa desde el punto de vista histórico, por una variedad de razones. La primera es por el extenso y soberbio estudio preliminar que la precede. Contrariamente a lo que suele ocurrir con la mayoría de los estudios preliminares, que poco a ayudan al lector que está a punto de abrir la obra a entender lo que va a leer, o lo que es aún peor, en el que editor hace un despliegue prodigioso de su envidia filosófica y literaria

sin que uno sepa a cuento de qué viene todo lo que dice; nos parece que en este caso el trabajo hecho por el profesor Bocardo constituye una lectura inexcusable y hasta necesaria para todo aquél que quiera comprender el alcance y las intenciones que tuvo Bentham al escribir el *Fragmento*. Nos atreveríamos incluso a decir que si hay algo que justamente se le debiera reprochar al trabajo del profesor Bocardo es que le ahorra al lector una buena parte del esfuerzo que tendría que hacer para comprender el texto de Bentham. Quienquiera que lea su estudio preliminar se encuentra una posición más que privilegiada para seguir paso a paso cada uno de los argumentos de Bentham. Todas las asperezas han sido limadas, todas las dificultades han sido disipadas; después de seguir la ruta que traza el profesor Bocardo el texto del *Fragmento* nos habla con claridad y uno llega a comprender las ambiciosas y revolucionarias propuestas de aquel vivaz y lúcido jovencuelo que apenas contaba veintiocho años. Se diría que es de aquella clase de estudios preliminares que hacen al lector perezoso por el esfuerzo mental que le ahorra, pero al final agradecidos.

La segunda es la minuciosidad tan característicamente anglosajona con la que el profesor Bocardo ha elaborado la primera parte de su estudio preliminar en donde trata del origen y gestación del *Fragmento*. No hay detalle que no haya sido cubierto o afirmación que no se haya contrastado fielmente con la evidencia histórica apropiada. Las relaciones con Polly Dunkley, que con tanto celo mantuvo en secreto John Bowring, el primer editor de las obras completas de Bentham, su colaboración con John Lind, las confesiones a su hermano Samuel y los enfrentamientos con su padre que después le llevaron a romper con el que, al parecer, fue el único amor femenino que del que se tiene noticias que tuvo Bentham aparecen admirablemente descritas como el telón de fondo en el que poco a poco se deja entrever los primeros pasos del *Fragmento*. Según la tesis

que sostiene el profesor Bocardo (p. xviii) el *Fragmento* es sobre todo «el resultado de una extraordinaria sublimación intelectual ante la frustración que debió de sentir» Bentham por no haberse casado con su prometida.

La tercera razón es la investigación tan exhaustiva que el profesor Bocardo ha llevado a cabo en la correspondencia de Bentham así como en algunos manuscritos que todavía no han sido publicados. En ese sentido su aportación es novedosa y sin duda su contribución se hará sentir en la no siempre agradecida bibliografía castellana que se dispone sobre Bentham. Uno de los puntos que a nuestro juicio es más significativo es la tesis que maneja para explicar las fechas de composición del texto y el momento en que la obra deja de ser un Comentario sobre los Comentarios para pasar a ser propiamente el *Fragmento*.

Finalmente, la contribución más valiosa que, a nuestro juicio, aporta el estudio preliminar del profesor Bocardo se encuentra entre las páginas xxxvii y lxxvi, la titulada «Derribar antes que levantar». Primero empieza describiendo la relación entre Bentham y Sir William Blackstone, después aventura una verosímil hipótesis para explicar por qué Bentham eligió precisamente la obra de Blackstone. Según el profesor Bocardo (p. xl) se pueden aducir dos clases de evidencia: «La primera tiene algo que ver con lo que podríamos considerar una cuestión de sensibilidad intelectual. Y la segunda nos la proporciona el propio Bentham cuarenta y siete años después de haber escrito el *Fragmento*, en un Prefacio que redactó para la segunda edición». La primera clase de evidencia sugiere, como argumenta el profesor Bocardo, que el *Fragmento* fuera escrito probablemente como un purgante gástrico para liberarse y liberar al lector del efecto que sobre su digestión intelectual habían tenido todos los opiatos que Bentham se vio obligado a ingerir en Oxford y en la obra de Sir William: la teoría de los atributos reales, la ficción del contrato original, la demostración matemática de la perfección

de la Constitución inglesa, la absurda teoría sobre el fundamento natural de la soberanía o el desprecio que Blackstone sentía por el gobierno democrático. En cuanto a la segunda clase de evidencia, la obra de Blackstone resulta ser un «claro exponente del tipo de mentiras políticas, que la clase dirigente suministra a los que gobiernan, para mantenerlos explotados, sin que se den además cuenta de que lo están siendo» (p. xlvii). A nuestro entender es ésta una de las sugerencias más innovadoras que introduce el profesor Bocardo, porque le permite conectar el análisis político de Bentham con la noción de ideología, presentando así a Bentham, por lo que el análisis social se refiere, como un claro precursor de Marx.

Todos los que nos dedicamos a la filosofía política y a la enseñanza de la ética nos deberíamos de felicitar por contar con un estudio preliminar tan sobresaliente y riguroso. Se nota que ha sido el trabajo de un largo proceso de investigación en el que ha sabido integrar magistralmente el análisis del texto y los estudios históricos con una rara facilidad expositiva que hace de su lectura un deber ineludible para aquellos que estén interesados en conocer y profundizar en la obra de Bentham.

José Manuel Panea Márquez
Universidad de Sevilla

CAMPILLO MESEGUER, Antonio: *Contra la economía. Ensayos sobre Bataille*, Granada, Comares, 2001, 106 pp.

¿Qué y quién es George Bataille?, ¿es un pensador?, ¿es un literato?, ¿es un libertino, un filósofo, un bibliotecario, un esteta, un economista o un político? Bataille es todo eso y no es nada a la vez. Bataille va más allá de todo rótulo oficial, va más allá de todo convencionalismo es, en definitiva, un *intempestivo* del siglo XX, un *heterodoxo*. Y, «heterodoxos son todos aquellos que consiguen construir, por medio de su vida y de su obra, una patria intempestiva, una morada utópica y ucrónica, sin territorio ni calendario, un espacio a la libertad creativa y a la comunicación con los otros, más allá de los límites violentamente establecidos como infranqueables» (p. 43). El profesor Campillo, teniendo como presupuesto todas estas premisas, nos propone con su libro una mirada particular sobre los distintos caminos que el autor recorrió a lo largo de su vida.

Para ello se sirve de cuatro breves ensayos en los que aborda la filosofía política de Bataille, su concepción de la economía y del arte en un sentido amplio y, por último, su innovadora mística exenta del dios salvador y que está encarnada en la *experiencia interior*. Estos ensayos habían sido ya, en cierta medida, esbozados en jornadas y artículos especializados, pero el interés de Campillo por el autor no procede de estos artículos sino que es posible rastrearlo, aproximadamente diez años atrás, en sus estudios fundamentales realizados para la publicación de dos textos magníficos de Bataille como son *El Estado y el problema del fascismo* (Pre-textos, 1993) y *Lo que entiendo por soberanía* (Paidós, 1996).

En estos últimos textos nos encontramos con el Bataille más político o, si se quiere, con el más *impolítico* porque el autor no elaboró

propriadamente ninguna filosofía política. «Más bien, trató de pensar la crisis de la política, sus límites, sus aporías, su irresoluble tragedia. Trató de mostrar las insuficiencias y contradicciones de las categorías políticas modernas, en sus tres grandes versiones o vertientes ideológicas: el liberalismo, el fascismo, el comunismo» (p. 3). Las dos últimas vertientes se han apropiado de la noción de *Revolución*. Tanto la Revolución Francesa como la Americana pretendían ser democráticas, sin embargo, tanto fascistas como comunistas apostaron por una revolución totalitaria con una cabeza carismática que ostentara todo el poder. Según ello, ¿es posible seguir hablando de *Revolución*? A pesar de todo, Bataille creará en una revolución comunista antitotalitaria, esto es, antiburguesa y antifascista. Con el paso del tiempo, dado el contexto de la *guerra fría* y al igual que Camus, rechazará la idea de *Revolución*. Entonces, si los grandes experimentos políticos del siglo XX han fracasado qué nos queda, ¿certificamos el triunfo del liberalismo y *el fin de la historia* tal como defendía Fukuyama? El liberalismo propio del capitalismo moderno tampoco soluciona nada porque reduce todas las relaciones de la sociedad a meros contactos económicos en los que nos guiamos por una razón calculadora basada en el interés y en la ganancia. El liberalismo deja de lado lo verdaderamente importante, deja de lado los elementos *heterogéneos* o *sagrados*: los espectáculos, las guerras, las fiestas, los duelos, los sacrificios, los pronunciamientos, etc. Ante sus comprensibles desavenencias con el liberalismo, el fascismo y el comunismo, «Bataille defiende la necesidad de una comunidad *acéfala*, sin Dios y sin rey, sin Führer y sin pueblo, sin padre y sin patria, es decir, una comunidad no nacional, no política, no susceptible de ser producida o proyectada racionalmente por el propio hombre y no cerrada en los confines de un Estado» (p. 11), defiende una *comunidad de los corazones* en la que ya es impensable la guerra y el totalitarismo. Esa comunidad no es

otra cosa que la fusión teórica entre Nietzsche y el comunismo.

La tesis central del libro está en la concepción económica desarrollada por Bataille. Campillo empieza señalando las principales patologías de la *ideología economicista*. Reduce los *dogmas* de la economía moderna a cinco: a) Todas las relaciones sociales derivan y dependen de las relaciones económicas de colaboración y de intercambio. b) Lo que mueve a la historia humana es el afán por dominar la naturaleza y acumular el mayor capital. c) «El tercer axioma de la ideología economicista postula que las reglas sociales básicas, las reglas que rigen tanto la organización económica de la sociedad como el movimiento general de la historia humana, deben ser consideradas como leyes naturales» (p. 51). d) El progreso moral y el bienestar humano son asociados a la cantidad de bienes que uno es capaz de acumular y consumir. e) Por último, el hombre es concebido como un *homo economicus*, o sea, como un ser egoísta, calculador que utiliza a los demás como medio para alcanzar sus propósitos. Afortunadamente, la ideología economicista no ha sido aceptada por todos. Las críticas se dirigen básicamente hacia la reivindicación del papel de la vida política frente al liberalismo económico, tampoco se acepta que la economía sea la primera forma de sociabilidad humana, ni que la razón instrumental dirija nuestras vidas porque es la familia la primera forma de sociabilidad y porque es la pasión la que, en última instancia, nos domina. La ideología economicista, además, no es eficiente ni cumple con su finalidad «que consiste en asegurar el sustento de los seres humanos de forma generalizada y duradera» (p. 57). De igual modo, Bataille rechaza el primado de lo económico frente a otro tipo de relaciones sociales más importantes (economía doméstica, parentesco y política) y niega la concepción de una historia lineal, acumulativa y destructora de la naturaleza. El autor propone una *Economía General* en la que la

Economía Política actual estuviese restringida y se diera más importancia a las actividades improductivas dirigidas al gasto y regidas por el *principio de pérdida*. «Así ocurre, por ejemplo, con las joyas y otros objetos de lujo, los cultos y sacrificios religiosos, las ceremonias fúnebres, los monumentos suntuarios, las guerras, los deportes, los espectáculos, los juegos, las fiestas, las creaciones artísticas y literarias, las actividades sexuales no destinadas a la reproducción» (p. 61), es decir, todo aquello que tiene que ver con el *trabajo*, el *erotismo* y la *guerra*.

Debemos colocar en primer plano la actividad improductiva, esto es, debemos colocar la actividad como fin en sí misma. A esto es lo que llama Bataille la *experiencia interior*. El autor se sitúa en el mismo terreno que Nietzsche, Sartre y Heidegger: Dios ha muerto, el mundo no tiene sentido ni finalidad, tampoco la existencia humana. La única guía posible es nuestra propia experiencia y «hacerse cargo de la propia experiencia significa no reconocer autoridad alguna,

ni divina ni humana; no aceptar ninguna tutela intelectual o moral; no refugiarse en ningún reducto inexpugnable de prejuicios o de certezas; no buscar ninguna clase de sabiduría o de salvación; no seguir, en fin, otro camino que el de la propia experiencia nos vaya ofreciendo. En una palabra, no aceptar otra autoridad que la de la propia experiencia» (p. 87).

Pese a la disparidad intelectual de Bataille, Campillo detecta un hilo dialéctico que conecta todo su pensamiento y que llamará *el doble vínculo social* (p. 18). Ese vínculo no es otro que la lucha de fuerzas entre el placer y el dolor, entre la vida y la muerte, entre el principio de utilidad y el principio de pérdida, entre la moral del *homo economicus* y la del *homo soberanus*, entre el ocaso y la cumbre. Lucha que, por otro lado, cada cual debe sentir en lo más profundo de su ser a través de la callada y a la vez dialogada *experiencia interior*.

Pedro García Guirao

CRUZ, Manuel: *Filosofía contemporánea*, Madrid, Taurus, 2002, 429 pp.

Escribir un libro de Filosofía contemporánea supone tratar de arrojar un haz de luz sobre la opacidad del presente. El presente es en este caso especialmente opaco no sólo por su proximidad, que impide una valoración adecuada de lo que el futuro considerará su herencia, sino también porque lo que aquí se trata de determinar es un tipo de discurso, el filosófico, caído hoy en descrédito y del que no se puede asegurar su supervivencia. Hacer un historia de la filosofía contemporánea es por tanto contribuir a la supervivencia de este discurso, rescatar lo que de valioso hay en él para que el futuro pueda apreciar lo que una vez fue pensado.

Tal vez se deba a esta opacidad y a esta dificultad añadida el que esta obra sólo pueda llegar tras años de reflexión y de enseñanza de la filosofía. Se diría que en ella Manuel Cruz pone en práctica lo que había sido trabajado a un nivel más teórico en un texto muy anterior: *Del pensar y sus objetos: sobre filosofía y filosofía contemporánea* (Madrid, Tecnos, 1988), en la que se planteaba el lugar, el método y la necesidad de una historia de la filosofía contemporánea. Es probablemente por esta razón que las decisiones metodológicas aquí tomadas para tratar de poner orden al presente, para «orientar en el pensamiento» como diría Kant, apenas son explícitamente cuestionadas,

a lo sumo bosquejadas en la introducción al texto que versa precisamente sobre la idea de «contemporaneidad». En su lugar hallamos la puesta en obra de una metodología previa y pacientemente meditada que ofrece sus frutos en la práctica historiográfica. Estas decisiones metodológicas aparecen a vueltas en el texto, en su misma estructura pero también, a menudo, en frases que se refieren a uno u otro autor, al modo legítimo de abordarlo. En realidad es este carácter metodológico previo el que sustenta y legitima la composición de la obra y del que cabe destacar la idea de tradición sobre la que se organiza el pensamiento contemporáneo, el rechazo de todo historicismo presentista y el trabajo crítico que libera al texto de toda voluntad enciclopédica para darle vida sin menoscabo de su objetividad.

En lo referente a la estructura, el autor ordena la gran amalgama de filosofías que pueblan el pensamiento contemporáneo en función de su pertenencia a una u otra tradición. La tradición es entendida aquí como un campo de fuerzas («líneas de fuerza» o «rutas», dirá M. Cruz) en el que se debate una problemática común, un conjunto de preguntas y respuestas en torno a un mismo problema que cada autor aborda desde su específica perspectiva. En función de esta noción de tradición que subyace al texto, la obra se organiza en cuatro partes fundamentales que abordan: la tradición analítica (que ofrece una visión muy clarificadora de las filosofías de Frege, Russell, Moore, Carnap, Wittgenstein y Popper, además de los llamados filósofos de Oxford, tales como Ryle, Austin y Strawson); la tradición marxista, que comprende la obra de Gramsci, Althusser y la Escuela de Frankfurt); y la tradición hermético-fenomenológica, en la que se recoge el pensamiento de Husserl, Heidegger, Sartre y Gadamer además de un capítulo que hay que agradecer sobre Ortega y Gasset. La cuarta parte tiene el significativo título de: «El siglo XX, un texto borroso. Últimas tendencias (o materiales para la incertidumbre)». Esto significa que las últimas tendencias filosóficas

no tienen la consistencia suficiente como para poder ser conceptualizadas en términos de tradición. Aún así, el autor encuentra el modo de agrupar esta diversidad en distintas corrientes: la del pragmatismo (en la que se expone el pensamiento de Davidson, Putnam, Searle y Rorty); la crítica a la ciencia que representan las obras de Feyerabend, Khun o Lakatos; el estructuralismo y el post-estructuralismo francés (capítulo que contiene una esclarecedora visión del pensamiento de Lévi-Strauss, Foucault, Lacan, Deleuze y Derrida); y finalmente la postmodernidad, en la que se expone el pensamiento de Lyotard y Vattimo.

Esta reconstrucción del pensamiento filosófico contemporáneo es llevada a cabo desde una mirada crítica que rehuye todo presentismo, es decir que se rechaza explícitamente toda reconstrucción del pasado a la luz del presente. La voluntad de valorar un pensamiento por lo que hay en él de valioso en lugar de juzgarlo en función de sus consecuencias prácticas se muestra especialmente relevante cuando el autor trata la tradición marxista demasiadas veces menospreciada por ser considerada obsoleta, cuando no equivocada. Como afirma Manuel Cruz: «no hay pensamiento que resista si lo juzgamos desde la perspectiva de lo que se ha hecho con él» (p. 101). Este tipo de reflexiones que aparecen intermitentemente en el texto son las que en realidad dirigen la mirada crítica de este cuaderno de ruta del pensamiento contemporáneo. Es por ello que en él no hallamos simplemente una reproducción fidedigna de lo pensado sino una valoración crítica que trata de mostrar aquello que en un pensamiento da que pensar, más allá de los propósitos expresos de cada filósofo o de su recepción. En este sentido se constata un verdadero trabajo historiográfico que de un lado disuelve tópicos, tanto por lo que respecta a la ubicación de una filosofía como a las etapas en las que se suele dividir el pensamiento de un autor, y que además promueve la discusión entre tradiciones diversas, así por ejemplo cuando reconstruye la polémica entre

Searle y Derrida, o cuando promueve un diálogo posible entre Habermas y Vattimo.

Es de agradecer además, por lo que se refiere al estilo, la claridad de la exposición de obras especialmente crípticas de la filosofía contemporánea. El autor ha tenido cuidado en dar a ver no sólo la filosofía de los autores de los que trata sino su misma concepción de la filosofía, la tarea que cada uno de ellos atribuye al pensar. De este modo es posible extraer de la lectura de esta obra un recorrido transversal que va desde el quehacer que Wittgenstein asignaba a la filosofía, el «poner a la vista perplejidades» que oculta nuestro uso del lenguaje común, hasta la necesidad de repetir lo posible que quedó irrealizado en el pasado, tal y como Heidegger plantea, hasta la pretensión más modesta que Rorty otorga al filosofar como herramienta para construir narraciones que permitan el diálogo con otras disciplinas, o la

definitiva acta de defunción de este discurso que levanta Lyotard. Al final de este recorrido hallamos pues la crisis del discurso que lo ha hecho posible, la fragmentación que no permite ya un discurso sistemático que diga la verdad de lo real. Sin embargo, que la sociedad no necesite ya de teorías universales como afirmaba Rorty no significa que el hombre del presente no necesite rutas, marcos de inteligibilidad, para transitar por él. *Filosofía Contemporánea* contribuye a esta tarea, la de hacer inteligible el presente, la de ofrecer algunos trayectos para ubicarse y transitar por él. «Mantener abierto el libro del mundo» era, como se recuerda en esta obra, la propuesta de Derrida. Mantener abierto el libro del presente es la aportación de esta historia de la filosofía contemporánea a nuestra opaca realidad.

Laura Llevadot

DE PERETTI, C. (ed.): *Espectrografías (desde Marx y Derrida)*. Madrid, Trotta, 2003, 196 pp.

Señala Derrida en su segundo texto que cierra *Espectrografías* que, desde la publicación de *Espectros de Marx* en 1993, fue de todos sus libros el más «difundido, comprado y traducido» (p. 189). Este interés habría cristalizado en dos obras colectivas de reciente aparición: *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx de Jacques Derrida y Espectrografías (desde Marx a Derrida)*.

Espectrografías es una lectura pausada de *Espectros de Marx*, por momentos línea a línea, atenta a cada coma y a los repentinos cambios de ritmo, imperceptibles para el ojo presuroso, característicos de la escritura derridiana. Pero los firmantes no se limitan a explicar el original. Junto a una labor exegética, vierten jugosas reflexiones, fruto de sus inquietudes literarias,

científicas, filosóficas o políticas, «pues cada cual lee, piensa, actúa, escribe con sus fantasmas» (p. 138).

El protagonista de *Espectrografías* es el espectro —desde Marx y Derrida, reza el subtítulo, a los que se añaden otros convocados como Javier Marías, Blanchot o Freud. En *Espectros de Marx* Derrida jugaba con la ambigüedad del genitivo. En primer lugar, hace referencia a la herencia plural de Marx, a los modos como ha sido y sigue siendo recibido, incluido el rechazo —en torno al concepto de herencia gira una buena parte del capítulo tercero.

Derrida se propone pues «llevar a cabo una relectura de Marx con el fin de recuperar un ‘cierto espíritu’ de Marx» (p. 41). El hecho de que dedicara un texto a este filósofo, lo con-

vertía en un libro desconcertante e inesperado, «irritante» y «odioso» (p. 11) para los fervientes defensores del marxismo clásico, como para los voceros del liberalismo político-económico que lo declaraban superado, tipo Fukuyama & *company*, cuyo best seller *El final de la historia y el último hombre* Derrida somete a un severo examen para descubrir sus deficiencias argumentativas (cap. quinto). No obstante, Marx ya denunciaba en el *Manifiesto comunista* cómo las potencias de la vieja Europa se coaligaban en una santa alianza para conjurar/exorcizar —la riqueza semántica de este vocablo se explora en el capítulo cuarto— el fantasma del comunismo.

La satanización de Marx de la tradición liberal es el paso previo para proclamar las excelencias de las democracias actuales, a lo que Derrida responde esbozando un cuadro de nuestro tiempo, una «pintura negra» nada reconfortante (cap. sexto) que desmentiría ese supuesto reino arcádico que no vacilan en presentarnos.

Ahora bien, Derrida tampoco se alinea en las filas del bando contrario y se opone, con no menos contundencia, a la interpretación monolítica, teleológica y tranquilizadora del Marx momificado por la ortodoxia comunista.

Frente a unos y otros, Derrida recupera el Marx de la promesa emancipatoria, la promesa que no garantiza un desenlace feliz y que se abre, desde la urgencia de un «aquí y ahora» inaplazable, a la venida de lo otro, el aconte-

cimiento, que puede ser, quién sabe, lo peor. A esta estructura desértica, liberada de todo componente soteriológico, la denomina Ripalda, retomando la fórmula de Derrida, «mesianidad sin mesianismo» (p. 22).

En segundo lugar, la preposición «de» nombra los espectros de Marx, aquellos que lo asestaron y contra los que mantuvo una lucha sin cuartel en su polémica con Stirner (cap. octavo). La diferencia entre la deconstrucción de Marx y Stirner, y la que lleva la firma de Derrida, radica en que si la primera busca desembarazarse de los espectros, la segunda, en cambio, asume la «imposibilidad de acabar con los fantasmas y por lo tanto en que dice sí a que los fantasmas vuelvan inevitablemente» (p. 144). Ontología vs fantología (*hantologie*).

En este deambular de espectros, el último capítulo se reserva al análisis de la mercancía, categoría central en el análisis marxiano del capitalismo decimonónico, que es un ejemplo de espectralidad; y cuando va a echarse el telón, (re)aparece un viejo amigo, reconocible en su extrañeza, como un miembro más de la familia: Marx- *das Unheimliche*, quien, a pesar de los denodados esfuerzos por mantener apartado de la escena, como todo lo que está reprimido, logra salir a la luz camuflado en aquellas figuras que hoy en día desafían la tranquilidad de nuestro hogar.

Luis Aragón González

DIÉGUEZ, A. – ATENCIA, J. M. (eds.): *Historia sencilla de la filosofía reciente*, Archidona, Ediciones Aljibe, 2003.

Si hacemos caso de la indicación de los editores en la introducción, diremos que nos encontramos ante un libro de «divulgación filosófica», destinado a lectores no especializados, pero también a estudiantes de filosofía

que necesitan «orientarse en algunos de los dominios de la filosofía más reciente». Considerando éste como el objetivo principal de la obra, indicaremos desde el principio que queda suficientemente alcanzado.

En los once capítulos que la componen se presentan otras tantas corrientes o movimientos filosóficos cuyo desarrollo se ha producido principalmente en el siglo XX. La filosofía de la vida, la hermenéutica, el (post) estructuralismo, la filosofía analítica y la de la ciencia, así como la filosofía política y la filosofía de la mente son tratadas como corrientes de reciente desarrollo. Junto a ellas encontramos otros capítulos con una orientación más temática, como el dedicado a «Modernidad y crítica de la razón», aquél otro en el que se plantea la problemática de la universalidad de los Derechos Humanos o, finalmente, el que analiza la situación de la antropología.

En cada capítulo se realiza una introducción a los principales temas y problemas que (se) plantean, así como al análisis de los interrogantes más básicos y característicos de cada corriente. También se refieren las diferencias internas a cada movimiento filosófico, procurando huir de homogeneizaciones simplistas aunque sin discusiones excesivamente tecnicistas o de detalle (que entrarían en colisión con el objetivo iniciador mencionado). Finalmente, cada capítulo incorpora una serie de sugerencias de lectura para profundizar en la corriente, los temas y los autores tratados en él.

Según se anuncia en el título, queda claro que se trata de una obra «histórica». Sin embargo es preciso advertir de la peculiaridad del enfoque que se nos ofrece. No encontraremos una secuenciación histórica rigurosa, sino más bien una articulación de temas, corrientes, autores y tiempos. Es posible que la elaboración de una «historia de la filosofía reciente» sea una empresa aún difícilmente realizable, entre otras razones por la falta de distancia o perspectiva histórica; o precisamente por la tensión — acaso insoluble— entre la noción usual de «historia» y la característica de que sea «reciente». Por ello, no estamos propiamente hablando ante una «historia», ya que se entiende como la plasmación de las más básicas y fundamentales líneas de desarrollo de la filosofía reciente.

Nos encontramos, más bien, ante una suerte de mapa o radiografía donde se entrecruzan temas, autores y corrientes, generando la imagen —no siempre del todo coherente y armónica— de una central telefónica en la que, a veces, se produce el solapamiento de conversaciones y comunicaciones.

La selección y articulación de las corrientes, autores y temas no es azarosa ni tampoco aspira a ser completa (entre las ausencias destaca la de un capítulo dedicado a los desarrollos de la ética). Aparentemente se pretende dar cuenta de una forma asistemática de hacer filosofía que se entiende como característica del pensamiento reciente. Es decir, la «renuncia al sistema» y la multiplicidad de intereses y sensibilidades por parte de la filosofía contemporánea, puede ser una buena razón para justificar las dificultades de articulación de esta fase de la historia del pensamiento, así como los atolladeros en los que se encuentra quien pretende clasificar o encuadrar a los autores. Sin embargo, esta circunstancia no impide que se siga echando en falta un hilo conductor expuesto de forma clara, aunque fuera con todas las reservas y precauciones necesarias. Esta carencia se hace más apremiante por contraste con la pretensión de sencillez invocada en el título y por la aspiración a servir de orientación en la filosofía del presente. En este mismo sentido, al tiempo que se agradecen las referencias bibliográficas, cabría esperar una amplitud un poco mayor que diera cabida a un escalonamiento más estudiado de las lecturas, pensando sobre todo en el público no especializado al que se dirige.

En resumen: estas reflexiones no pretenden sino señalar la complejidad de la empresa que se proponen los autores, marcando además la utilidad de este trabajo para iniciarse en la dura tarea de seguir pensando el presente teniendo en cuenta el instrumental conceptual que nos ha legado el pasado.

Norberto Smilg Vidal

DOMÍNGUEZ BASALO, Atilano (coord.): *Vida, pasión y razón en grandes filósofos*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2002, 387 pp.

¿Se han ocupado los filósofos de las pasiones? La obra que coordina el profesor Atilano Domínguez, y que se inscribe dentro del Proyecto de investigación «teoría de las pasiones y las virtudes», trata de responder a esta pregunta. En ella se recogen las ponencias presentadas en el Congreso sobre «Vida, pasión y razón en grandes filósofos» celebrado en la Facultad de Letras de la Universidad de Castilla-La Mancha (Ciudad Real) en diciembre de 2000. En el Congreso participaron miembros del equipo de investigación que estudia los afectos en dicha universidad, y por otra parte especialistas invitados.

Remo Bodei, en su monumental *Geometría de las pasiones*, señalaba que: «Durante mucho tiempo las pasiones han sido condenadas como un factor de perturbación o de pérdida temporal de la razón. En tanto que signo manifiesto de un poder extraño a la parte mejor del hombre, dominarían a éste, distorsionando su clara visión de las cosas y desviando su propensión espontánea al bien». De ahí, la necesidad de domesticar o extirpar las pasiones. Es ésta la concepción de la tradición filosófica, que opone las pasiones a la razón, y cuyas raíces pueden encontrarse en Platón, los estoicos, algunos textos racionalistas y la imperante mentalidad cristiana. Un pensador como Nietzsche denunciaba que rechazar las pasiones significa renunciar a lo más propio humano, a nuestra naturaleza, por ello debió emprenderla a martillazos con aquéllos que, como Sócrates, Platón o el cristianismo, habían forjado la cultura occidental sobre la base de una metafísica dualista, legitimando una «moral contranatural».

Existe la necesidad de volver a revisar los textos filosóficos del pasado para recuperar un pensamiento sobre las pasiones que las dignifique frente a los prejuicios de la tradición; que acepte el carácter alegre, y también trágico,

de la existencia, que afirme la vida. De ahí, lo oportuno de estos trabajos recogidos en este volumen.

Grande e importante es el número de ensayos recogido aquí, y responden a una evidente especialización de los autores. Aristóteles fue el primer filósofo en ofrecer un estudio de las pasiones, en el libro II de la *Retórica*, rompiendo con la concepción jerárquica del alma de su maestro Platón. El modelo aristotélico de la *polis* se fundaría sobre la «justicia» y la educación de nuestras pasiones, esto es, en la «prudencia» (José Montoya). El cristianismo también forjó su modo de entender las pasiones. Santo Tomás de Aquino, desde una «ética de la bienaventuranza», dará una especial importancia a las mismas clasificándolas en irascibles y concupiscibles (María Luisa de La Cámara). Santo Tomás sigue aquí esquemas platónicos y estoicos, que más tarde serán duramente criticados, por su imprecisión, por Luis Vives y la tradición filosófica posterior.

Una cuestión difícil de resolver es la de si existe un discurso moderno de las pasiones y cuando se forma. El Barroco las tuvo muy presentes, si bien, desde un punto de vista estoico y escéptico, como en Montaigne, Charron, J. Lipsio, F. Bacon e incluso Descartes, cuya obra *Las pasiones del alma* tiene su origen en la correspondencia con la princesa Isabel de Bohemia, asiduos lectores ambos de Séneca. E. Fernández García muestra también la importancia de autores precartesianos como J.P. Camus, Coeffeteau y Senault, aunque sus obras tengan carácter retórico. Importante también es el estudio de las alegorías en *El Criticón* de Baltasar Gracián (Elena Cantarino Suñer).

Pero, a pesar de la influencia clásica, cabe hablar de un «giro moderno», pues Descartes las considera desde un punto de vista físico, esto es fisiológico. Por otro lado, como bien se muestra

en el ensayo de Atilano Domínguez, Spinoza concibe su filosofía como una meditación sobre la vida y no sobre la muerte (contrariamente a la tradición estoica o cristiana). Las pasiones deben de aceptarse y comprenderse, no eliminarse. Que el hombre sabio haya superado el estado imaginativo o pasional no significa que haya rechazado los placeres, sino que ha optado por un estilo de vida feliz, que le procura mayor alegría y jovialidad. Así mismo, Hume presenta un conjunto de pasiones en el ser humano que son propias del orden burgués. Del estudio de la naturaleza humana deriva su concepción de la justicia y la propiedad privada, que posibilita y mantiene la vida social (Gerardo López Sastre). La modernidad creó, pues, un discurso de las pasiones a medida del mundo que estaba en construcción.

Tras estos filósofos han existido otras interpretaciones sobre las pasiones, que en el presente volumen pasan a estudiarse bien de forma directa, o al hilo de otra problemática sobre la

vida o la razón, siempre de forma detallada y brillante. Desde una perspectiva moral, Kant (Julián Carvajal Cordón) y Nietzsche (Diego Sánchez Meca); en la *lógica* hegeliana (Mariano Álvarez Gómez); desde un punto de vista psicológico, William James (Ángel Manuel Faerna) y Freud (Pedro Fernández-Villamarzo); desde una postura teológica, Miguel de Unamuno (Pedro Ribas); en la tradición fenomenológica, Max Scheler (Manuel Suances Marcos), Martin Heidegger (Félix Duque) y Jean-Paul Sartre (Pedro Rojas), y la lectura política, de la mano de J. Habermas (Antonio M. López Molina).

Una obra, pues, pertinente, importante y bien coordinada por Atilano Domínguez, pues ofrece una visión que en modo alguno puede acusársele de atomizada, sino, que al contrario, posee una perspectiva global. Un análisis atento a los afectos, una guía para descubrir el mapa pasional del ser humano.

Antonio José Cano López

DUQUE, Félix: *Contra el Humanismo*, Madrid, Abada Editores, 2003.

En un mundo que gira alrededor de un supuesto orden «correcto» que prima sobre otros «secundarios», y donde todo es información, la sobreabundancia de referencias y de datos nos lleva a un caos de «obscuridad» informativa en la que no se sabe muy bien qué es lo que se dice. Lo que está claro es que, a falta de etiquetas, la de «humanista» siempre sale al paso. Todos somos «humanistas», aunque muchos no tengan muy claro qué quiere decir eso y otros lo sean sin saberlo. En todo caso, en nuestro tiempo se ha impuesto este nuevo «humanismo», como señala Duque, al que estamos expuestos en un bombardeo constante. Ser humanista es ya, como todo, una moda. Félix

Duque se sitúa precisamente en nuestro ahora presentando un libro que, si bien no se plantea sólo como una crítica a nuestra sociedad, sí lo hace como una respuesta, eso sí, filosófica, a ese humanismo cuyos hilos parecen manejarlo todo en nuestra sociedad. Es cierto: sólo hace falta echar un rápido vistazo a la televisión (cómo no, haciendo uso del *zapping*) para caer en la cuenta: todos somos humanistas o, al menos, deberíamos serlo. En las noticias nos dicen que no existen guerras, tan sólo intervenciones humanitarias. Y en general tampoco existen divergencias importantes en la gran maquinaria democrática-liberal, tan sólo pequeños fallos que pueden ser corregidos en pro del Hombre

(a través de las llamadas, ahora, guerras preventivas). En la publicidad oímos anuncios como: «Ahora que sabemos que el hombre es lo más importante para el hombre...», cuya finalidad es la de vender coches, y no la del «cuidado» del otro. La cosa no mejora en el ámbito académico: mientras que las carreras de Letras van desapareciendo en la negrura de la ignorancia en virtud de la imposición de un nuevo canon más «adecuado», se levanta un monstruo hecho de restos de disciplinas, un cajón de sastre al que se ha denominado Humanidades; las universidades de la Iglesia dicen servir al «Humanismo cristiano», etc. Y sin embargo, nunca hasta ahora el hombre y lo humano habían sido tan olvidados, tan humillados, sepultados bajo la maquinaria de un nuevo orden mundial que elimina lo que no le interesa. ¿Qué es *ese* Humanismo que abanderará el «Mundo libre» y que nos bombardea por doquier?, ¿hasta qué punto manipula planteamientos filosóficos a su antojo?, ¿qué hubieran dicho Kant y Nietzsche al respecto?

El libro de Félix Duque, *Contra el Humanismo*, suscita una primera reflexión no desde la primera página, sino desde la misma portada: la cornamenta de un rinoceronte arremete contra ese «Humanismo» omnipresente. Es una imagen curiosa, sobre todo si tenemos en cuenta que el cuerno en cuestión pertenece al conocido rinoceronte de Durero. Así, ya desde la misma portada tenemos una imagen interesante y seductora: Humanismo renacentista versus Humanismo del siglo XX (perdón, del XXI). Pero no debemos confundirnos, la fina argumentación de Duque no pretende arremeter sin más contra el Humanismo rompiendo y desgarrando su acartonada costra, sino que de una manera precisa, como si de un bisturí se tratase, procede a analizar con una inteligente argumentación qué es lo que se esconde detrás de un término tan común como falseado: el Humanismo. Según vamos avanzando en la lectura, nos percatamos de que el libro responde a la sensación de hartazgo que produce

ese bombardeo constante de un Humanismo cuyas tesis son en muchos casos no sólo contradictorias, sino también absurdas. Anuncios de televisión, programas de universidades... son desmontados (o siguiendo la terminología del pensamiento de Duque: «*desmantelados*» en calidad de texto) para mostrar qué esconden realmente y qué es lo que se puede llegar a afirmar desde la ignorancia. En cierta manera, si seguimos tirando del hilo lo que encontramos detrás de este texto es la crítica a una forma de pensamiento que se ha extendido por todo el planeta desde el 11-S: ese Humanismo abanderado como ideología del «Mundo libre» capitaneado por Estados Unidos y que, pese a sus epítetos propagandísticos, está caracterizado por la falta de libertad y tolerancia hacia lo diferente. La resurgencia de este llamado «nuevo» humanismo lleva a Duque a hundir las manos en la tierra para tratar de agarrar las raíces metafísicas del Humanismo y llegar a atisbar el fondo de lo humano.

Tenemos aquí pues una crítica al nuevo humanismo omnipresente, un análisis del trasfondo metafísico del humanismo y una última reflexión sobre el fondo de lo humano, donde aparecen unos interesantes planteamientos sobre el arte, la técnica y la *carne*, formando un libro que solventa muchos interrogantes, pero en el que sin embargo se echa en falta una más cuidada transición entre los temas. Así, nos encontramos ante dos partes bien diferenciadas: la que Duque titula como «Humanismo pedagógico», en donde se desarticulan las tesis del nuevo humanismo y en la que emprende una crítica irónica; y otra, más rica filosóficamente, que abarca el «Humanismo metafísico» y «El fondo de lo humano», en donde se desarrollan una serie de planteamientos de gran interés sobre lo que hay tras el Humanismo. No obstante, aunque sin nexo evidente, en ambos textos se van hilando conceptos y la crítica al nuevo humanismo lleva a la afirmación, por ejemplo, de que éste surge como respuesta al fundamentalismo religioso y a la era de la

máquina. Quedan, pues, unidas la puntualización del «humanismo nuestro de cada día» con la filosofía, a la que se le pide que se critique a sí misma para analizar y distinguir las proclamas «humanistas» ideológicamente engañosas.

Pero lo mejor del libro no estriba tanto en los planteamientos que Duque nos presenta, sino en ese espacio con puntos suspensivos, ese «después» que nos empuja a seguir reflexionando sobre algo tan próximo, tan cotidiano, y por lo mismo, tan lejano. Y es, al mismo tiempo, una invitación a salir de la *minoría de edad*. El

propio Félix Duque nos abre la puerta: «*Permanezcan atentos a la Pantalla*». Habrá que seguir pensando, pues, qué es lo que se nos cuele en nuestra vida camuflado de cotidianidad, pero con dudosas intenciones a través de los cauces más insospechados. Que no nos cuele gato por liebre (a menos que se trate de *El gato con botas* de Perrault y Tieck, de cuya edición ha cuidado igualmente Duque para la recién nacida Abada: una palabra que, por cierto, significa «rinoceronte»).

Ana C. Conde

Ezcurdia, M. y Hansberg, O. (eds.): *La naturaleza de la experiencia. Volumen I: Sensaciones*. México, UNAM, 2003.

Desde los años ochenta, una rama importante de la filosofía de la mente ha tratado de lidiar con las propiedades de la experiencia, esto es, ha indagado en el estudio de las experiencias relacionadas con sucesos o estados mentales, en particular con los estados mentales perceptuales. A lo largo de los últimos veinticinco años, autores de la talla de Ned Block, Thomas Nagel, Jerry Fodor, Daniel Dennett o David Lewis, entre otros muchos, han tratado de dar respuesta a preguntas como las siguientes: ¿qué distingue a los estados mentales de experiencias perceptuales de otros estados mentales como las actitudes proposicionales? ¿qué relación hay entre las percepciones y las sensaciones? o ¿qué son los *qualia* y qué propiedades tienen?

La Naturaleza de la Experiencia quiere ser una recolección en dos volúmenes de los ensayos fundamentales de la disciplina que responde a estos problemas, traducidos, algunos de ellos por vez primera, a la lengua castellana. El primer volumen que estamos comentando se

ocupa de las sensaciones y, por ello, de aquella fenomenología común que comparte toda sensación, los *qualia*. Se pueden distinguir dos grandes bloques de ensayos dentro de este volumen, pero siempre teniendo presente que las problemáticas que se debaten en los artículos están tan entrelazadas que, a la postre, clasificarlas nos deja un sabor de artificialidad.

El primer punto de discusión trata de la explicación constitutiva que deberíamos esperar acerca de las sensaciones. Dicho de otra forma, acerca de qué constituyentes fundamentales podemos encontrar en toda sensación. Por un lado, las editoras han seleccionado los artículos de Nagel, «Cómo es ser como un murciélago», de MacGuinn, «¿Podemos resolver el problema mente-cuerpo?», y de Jackson, «*Qualia* epifenoménicos» y «Lo que María no sabía». Estos ensayos constituyen un conjunto de propuestas que coinciden en indicar que hay un elemento subjetivo ineliminable en cualquier explicación objetiva que se proponga del fenómeno de los

qualia. Y que por esa razón un programa fisicalista nunca podrá bregar con el problema de los *qualia*. Cada autor ofrece sus propios argumentos, clásicos a estas alturas del nuevo siglo, en el que algunos de los cuales nos fuerzan a imaginar los más ingeniosos y variados experimentos mentales. La otra cara de la moneda la presenta el artículo de Lewis «Lo que enseña la experiencia», en el que defiende que el aspecto subjetivo de la experiencia fenoménica de un *quale* no es una traba insuperable a la hora de entender objetivamente este fenómeno.

Por otro lado tenemos una discusión análoga en el paradigma funcionalista. Para ello los autores han seleccionado los artículos de Block y Fodor, «Lo que no son los estados psicológicos», y de Shoemaker, «Funcionalismo y *qualia*». En este artículo de Block y Fodor se plantean por vez primera los populares experimentos mentales de los *qualia* ausentes y del espectro invertido, escollos ambos difíciles de sortear para el funcionalismo y la teoría de la identidad entre tipos. El artículo de Shoemaker completa este bloque defendiendo al funcionalismo de los experimentos ideados por Block y Fodor.

El segundo bloque está más centrado en la discusión del estatuto ontológico de los *qualia*, acerca de si son extrínsecos a nuestra experiencia, o intrínsecos a ella y, por tanto, no caracterizables funcionalmente. La postura que toma Dennett, en su «Quineando los *qualia*», consiste en defender que no son caracterizables funcionalmente, pero no porque sus rasgos sean intrínsecos a nuestra experiencia, pues Dennett defiende cierto tipo de funcionalismo, sino simplemente porque los *qualia* no existen. De esta

forma corta de raíz el problema que tanto el fisicalismo como el funcionalismo parecen incapaces de resolver. Al funcionalismo también se adhiere Harman con su artículo «La cualidad intrínseca de la experiencia», intentando desmontar los argumentos clásicos contra su postura, algunos de los cuales se pueden rastrear en los primeros artículos del volumen. A este debate se suma Block, cuyo artículo «La Tierra Invertida» es una defensa de la pertenencia de los *qualia* a la experiencia. Y por último, cierra este bloque y con ello el volumen, el artículo de Michael Tye, «Una teoría representacional del dolor y de su carácter fenoménico», que establece una continuación del proyecto de Harman aplicado a las sensaciones que al instanciarse no constituyen percepciones. Con esta última propuesta intencionalista termina este primer volumen. *La Naturaleza de la Experiencia* incorpora once artículos en total, una introducción de las editoras que sitúa al lector frente a cada uno de los artículos del libro, y un pequeño apéndice en el que se proporciona la procedencia original de los textos.

Maite Ezcurdia y Olbeth Hansberg nos ofrecen, sin duda, una herramienta muy útil para cualquier curso de filosofía y psicología que quiera explicar el debate en esta temática de la filosofía de la mente. Prometen además la edición de un segundo volumen que abarcará toda la discusión en torno a la problemática de la percepción. Una obra muy bienvenida para el estudioso de habla hispana.

Francesc Camós Abril
Departamento de Filosofía,
Universidad de Granada.

FOUCAULT, Michel: *Sobre la Ilustración. Estudio preliminar de Javier de la Higuera, traducción de J. de la Higuera. E. Bello y A. Campillo, Madrid, Tecnos, 2003, LXVII + 97 pp.*

Cuando en Junio de 1984, a la edad de 57 años, enfermo de sida, Michel Foucault nos dejó, el también malogrado escritor Severo Sarduy lo despedía con estas palabras: «Con Michel Foucault desaparece no sólo el pensamiento, sino más bien el arte de descomponer el pensamiento, la demostración de que en él nada, absolutamente nada, es natural ni eterno. Ni siquiera la idea de verdad».

Y Habermas, considerando este suceso intempestivo, recordaba lo que le había impresionado de su personalidad: «Era aquella tensión que se produce fuera de los esquemas habituales entre una actitud científica reservada, casi alegre, del científico serio, esforzado por conseguir objetividad, por un lado, y la vitalidad política del vulnerable intelectual subjetivamente irritable y moralmente sensible, por otro».

Lo anterior es simplemente una muestra reconocida de su excepcionalidad como filósofo y su mérito de indicar el camino para pensar de otra manera, de abrir múltiples posibilidades en la tarea de acercarnos a la historia, al pensamiento y a la realidad.

En sus últimos años, Foucault mostró un especial interés por volver a pensar la «modernidad». El presente volumen recoge precisamente tres textos fundamentales al respecto: la conferencia de 1978 «¿Qué es la crítica?»; el «Seminario sobre el texto de Kant *Was ist Aufklärung?*», impartido en el Collège de France en 1983, y la conferencia, ese mismo año, en Berkeley, titulada «¿Qué es la Ilustración?». Ambos textos se habían publicado ya en diferentes números de esta Revista, en traducciones correctas de los profesores Javier de la Higuera (*Daímon. Revista de Filosofía*, nº 11), Eduardo Bello (*La crisis de la Razón*, Univ. de Murcia, editado por F. Jarauta) y Antonio Campillo (*Daímon. Revista de Filosofía*, nº 7,

monográfico sobre *La Ilustración: recepción y crítica*, editado por Eduardo Bello), respectivamente. Presentados ahora de forma conjunta, y con una excelente introducción de Javier de la Higuera, nos dan una perspectiva global de la reflexión de Foucault sobre la Ilustración.

Si bien desde las primeras obras de Foucault existen referencias a la Ilustración, y al pensador que la culmina, Immanuel Kant, será en estos ensayos donde nos muestre la meditación más madura sobre los logros de este movimiento. Efectivamente, ya en 1964, Foucault publicó una introducción a la edición francesa de la obra de Kant, la *Antropología desde un punto de vista pragmático*. Y en su obra *Las palabras y las cosas* (1966), Kant aparece ligado, con su crítica al conocimiento, a la *episteme clásica*. Kant, con su análisis de la finitud, abre un ámbito de pensamiento en el que se desarrollará el discurso antropológico y la constitución de las Ciencias Humanas.

Pero es a partir de los años 80, cuando Foucault cambia la perspectiva respecto a Kant, la Ilustración, y, por tanto, con relación a la modernidad. Este «giro» toma como referencia la lectura del opúsculo kantiano «*Was ist Aufklärung?*», en la que descubre un autor y una tradición crítica afín, en la que el mismo Foucault se incluye. Si la modernidad produjo una «explosión del arte de gobernar a los hombres», un arte de las disciplinas, que abarcaba desde el Estado al propio cuerpo, a su vez introdujo un discurso sobre la resistencia, sobre el arte de no ser gobernado de acuerdo a lo establecido. Esta actitud crítica es descrita por Kant en su famoso opúsculo como intento de los humanos de salir de su minoría de edad, sirviéndose de su propio entendimiento, sin la dirección o guía de otro. La «crítica» se mueve entre los intersticios del sujeto, la verdad y el poder. Afirma Foucault: «La crítica es el movimiento

por el cual el sujeto se atribuye el derecho a interrogar la verdad acerca de sus efectos de poder y al poder acerca de sus discursos de verdad: la crítica sería el arte de la inservidumbre voluntaria, de la indocilidad reflexiva. La crítica tendría esencialmente como función la desujeción en el juego de lo que se podría denominar, con una palabra, la política de la verdad».

La «crítica» cobra sentido cuando se pregunta por la propia actualidad, cuando reflexiona sobre el momento histórico. Kant inaugura lo que Foucault llama la «ontología del presente», la referencia inexcusable a la época histórica vivida, la necesidad de pensar nuestro tiempo. Aquí se vertebra la verdadera actitud o *ethos* de la modernidad, como impulso liberador.

En Kant es posible descubrir, junto a una «analítica de la verdad», que pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento

verdadero, otra tradición filosófica, que continuarían pensadores como Hegel, Nietzsche, Weber, la Escuela de Francfort, la «ontología del presente», que propicia un uso emancipador de la razón, de la que el propio Foucault se sentía legítimo heredero.

La iniciativa de Javier de la Higuera cumple al menos dos funciones: por una parte, reúne los textos, hasta ahora dispersos (ni siquiera el tomo IV de *Dits et écrits*, 1994, los publica en páginas seguidas), en los que Foucault retoma de forma original la pregunta de Kant acerca de la Ilustración; por otra, nos remite a conceptos —Crítica, Ilustración, Modernidad— cuyo alcance significativo aun no ha podido ser deconstruido, pese al uso que en tal sentido se ha hecho de Foucault.

Antonio José Cano López

LORITE MENA, José: *Jenófanes y la crisis de la objetividad griega*, Murcia, Servicio de Publicaciones Universidad de Murcia, 2003 (2ª edición), 191 págs.

El libro que aquí reseñamos, apareció publicado, por primera vez, en 1986 en Bogotá por la Universidad de los Andes. Ahora aparece una segunda edición publicada en España por la Universidad de Murcia, donde el profesor Lorite Mena es Catedrático en la actualidad. Este libro es, como el propio José Lorite la denomina, una obra de juventud, fruto de la producción filosófica de su primera etapa, lo cual no le resta calidad, rigor o seriedad a la obra. Esta primera etapa de su investigación, en la que casi totalidad de sus obras responden a preocupaciones sobre el mundo griego, marcará definitivamente su trayectoria y sus posteriores trabajos. Son de obligada referencia para cualquiera que se adentre en el pensamiento griego, algunas de esas obras como: *Pourquoi*

la Métaphysique? La voie de la sagesse selon Aristote (Paris 1976), *Du mythe à l'ontologie. Glissement des espaces humains* (Paris 1979), *El joven Aristóteles. Jalones de una inquietud realista* (Bogotá 1980), *El Parménides de Platón. Un diálogo de lo indecible* (México 1985), y tantos otros trabajos que han permitido al lector pensar, parafraseando otro de sus títulos, ...a partir de los griegos.

Respecto del libro que nos ocupa, podemos afirmar sin temor a equivocarnos que es otra de esas obras de obligada referencia, especialmente en el ámbito académico hispanohablante, no sólo por su valía intelectual, sino también porque es el primer libro que se publica sobre el tema en castellano, y el único que, según nuestro conocimiento, existe en la actualidad.

Hecho que nos parece sorprendente tras la lectura de esta obra en la que se nos permite conocer los rasgos más fascinantes de un autor tan original como actual. Aunque no resulta tan sorprendente bajo la luz de lo que hasta ahora se nos ha presentado de Jenófanes, que no ha sido más que un inventario de fragmentos desde los que no se puede percibir la grandeza y originalidad de su pensamiento. Ese es precisamente el logro de la obra de Lorite: el nuevo modo desde el que se presenta no sólo el pensamiento de Jenófanes sino todo el pensamiento presocrático. Gracias a su riqueza de conocimiento sobre la historia y la filosofía griegas, el profesor Lorite consigue dar forma y unidad al pensamiento y palabra de Jenófanes. Lo sitúa y nos presenta las posibilidades del pensamiento del autor, las problemáticas que dan lugar a su filosofar. Frente a la «genealogía unívoca del pensamiento», nos presenta el ámbito de pensamiento del autor, la crisis de la objetividad griega.

Lorite divide su obra en tres partes y una breve conclusión: I. De la filosofía al mito, II. La crisis de la identidad griega y el ethos de Jenófanes, III. La preocupación del pensamiento. A lo largo de estos tres apartados analiza el, así llamado, paso del mito al logos, con un prisma distinto del que nos tienen acostumbrados los filósofos. Entiende Lorite que esa frontera que parece infranqueable entre mito y filosofía se desdibuja. Para explicar esto analiza el mito griego y sus transformaciones, así como las circunstancias políticas y sociales que propician y hacen posible la aparición de un nuevo modo de pensar: la filosofía. Analiza de modo magistral los comienzos de esa nueva forma de enfrentarse al mundo, las nuevas posibilidades de pensamiento, dibujando el nuevo espacio epistémico y ético donde se habla a través de las formas neutras del lenguaje, así como rastreando los cambios técnicos, sociales, jurídicos, políticos e incluso religiosos. Expone y sintetiza, con una riqueza extraordinaria de referencias, las reflexiones de los primeros

filósofos: Tales, Anaximandro o Pitágoras. Pero, sobre todo plantea un problema que hará ver que filosofía y mito no son discursos tan distintos como se nos ha hecho pensar, sino que sus estructuras son semejantes, aunque sus lenguajes sean distintos. Mito y filosofía no son más que modos distintos de abarcar la totalidad. El hombre, en la Grecia del s.VI a.C., se da cuenta de aquello que será el lastre de la modernidad. El hombre se da cuenta de que es finito, y precisamente la filosofía nace porque el hombre se exigió la aceptación de sus propios límites. Frente al deseo humano de conocer la verdad total las divinidades dejan de ser la solución. La nueva solución será confiar en lo más humano, la razón, pero ésta es sobreestimada y llevará al mismo engaño del que pretende salir el hombre al confiar en sí mismo y no ya en instancias superiores a él. La filosofía pretende ser omniabarcante, pretende sobrepasar sus propios límites. También la filosofía tiene la esperanza de ser total.

Como afirma el propio José Lorite «la tensión entre condicionamiento y esperanza está en la raíz tanto del mito como de la filosofía». Ésa es la encrucijada en la que se sitúa Jenófanes, ése es su espacio de pensamiento. Pero, frente al deseo de comprensión de la totalidad, Jenófanes no aspira más que «a ser simplemente humano». Una propuesta que ha parecido poco seductora o poco ambiciosa al mundo filosófico.

Jenófanes y la crisis de la objetividad griega nos muestra que reducir el pensamiento de Jenófanes a esto significa ocultar la grandeza de su pensamiento. Precisamente a esclarecer y a hacer justicia al pensamiento de Jenófanes se dedica el cuerpo principal de la obra. En ella se expone magistralmente y de modo riguroso su pensamiento, como demuestra la continua referencia a los fragmentos del autor. Se apunta ante todo a aquello que resulta novedoso para el pensamiento de la Grecia en la que desarrolla su vida y reflexiones, así como las aportaciones que serán decisivas para la filosofía posterior.

Se señala la profundidad de la posición de Jenófanes en su verdadera contribución: el giro del pensamiento ante la realidad, ya que señala que los conceptos no pueden significar la totalidad. Su aceptar la totalidad como diferencia inagotable implica que el pensamiento se desprende de su «inercia de autosuficiencia», eso es lo que Lorite denominará el verdadero paso del mito a la filosofía. Esa será la crisis de la objetividad griega, el aceptar la finitud humana, el que ningún sujeto pueda saltar sobre sus condicionamientos, y por lo tanto no pueda llegar a la verdad. Lo cual no significa negar la existencia de la verdad, sino la posibilidad de conocerla. Un problema que será postulado por Jenófanes y recogido por Platón y Aristóteles, que no nos abandonará en toda la historia de la filosofía. La aspiración de verdad total va a ser cambiada por la aspiración de progreso.

Otra de las grandes aportaciones de Jenófanes a la historia de la filosofía, será su teoría de la divinidad. Una teoría que en palabras de Lorite es: «una novedad desconcertante», «una concepción epistemológica original» e incluso «una explicación del origen del movimiento de la *physis* que condicionará las reflexiones posteriores». Jenófanes afirma, por primera vez en la historia de la filosofía, el monoteísmo. No lo afirma de un modo social o simbólico como lo afirmarían su contemporáneo Moisés, sino desde los problemas intrínsecos a

la *physis*. Afirma un Dios como motor inmóvil, que es sólo pensamiento, un Dios totalmente distinto de los hombres y de cualquier representación que estos puedan ni tan siquiera pensar. Un Dios que epistemológicamente se le hace verosímil a Jenófanes al igual que se le hizo verosímil a Aristóteles o incluso, muchos siglos más tarde, a Newton al hacerse preguntas similares sobre si la materia puede crear su propio movimiento.

Así que como señala Lorite podemos afirmar que desde Jenófanes son algunos los problemas y preguntas que nos acompañan: el límite del conocimiento, la existencia de una realidad distinta que pone el orden en el universo, y que conoce la totalidad, o la sospecha de que la filosofía obra como el mito, pensando que puede llegar a la verdad absoluta.

Podemos afirmar que esta es una magnífica obra que nos permite acercarnos a un precursor de los maestros de la sospecha, a un hombre que como Nietzsche o Freud rompe con la lógica del pensamiento que le precede. Permite que nos acerquemos a un autor injustamente infravalorado. Por lo que sin duda el libro del profesor Lorite constituye una innegable aportación para conocer y valorar a este autor de tanta significación en la historia del pensamiento.

Esther Godoy
Universidad de Murcia

LYRE, Holger: *Informationstheorie. Eine philosophisch-naturwissenschaftliche Einführung*, München, Wilhelm Fink, 2002, 279 pp.

Supongamos un conjunto $X = \{x_1 \dots x_n\}$ cuyos elementos admiten una distribución de probabilidades que verifica $p(x_1) + \dots + p(x_n) = 1$. Bajo estas condiciones puede ya definirse la noción de información de Shannon. Primero se calcula la cantidad de información de cada elemento x_i mediante una función que es proporcional a la inversa de su probabilidad; es decir, a menor probabilidad mayor información (y viceversa). Después hay que tomar la media ponderada de estas últimas cantidades. Al resultado obtenido lo llamamos cantidad de información de X . Es el punto de partida de una teoría probabilística que estudia interdependencias entre conjuntos $X, Y, Z \dots$ de eventos así interpretados.

Como es bien sabido, Shannon formula en 1948 aquel concepto métrico de información. Menos célebre es el hecho de que once años después reinterpretara el físico y filósofo Carl Friedrich von Weizsäcker dicha noción como una medida de la «cantidad de forma» de las configuraciones bajo estudio. Pero decir cantidad de forma no es decir mucho. A fin de cuentas, no todas las configuraciones se dejan tratar en términos de probabilidad; y aunque así fuera, ¿no resulta la conexión de forma y probabilidad tan poco evidente como la de probabilidad e información? Recordemos sin embargo que la filosofía natural anterior a la física de Newton entendía todo cuerpo natural como un compuesto de materia y forma, dualidad que se desvanece cuando comienza a trabajarse con la noción de masa en tanto que «cantidad de materia». Desde esta perspectiva histórica, que nos recuerda cómo la física moderna se desentendió bruscamente de la categoría de forma, se comprende bien que la declaración de Weizsäcker es mucho más que

una mera ocurrencia; que, muy al contrario, se orienta hacia las categorías últimas de la física y reivindica desde allí la importancia de fenómenos estructurales donde las magnitudes de masa y energía siguen siendo necesarias, pues no existe información si no hay sustrato físico que informe, pero se vuelven de pronto irrelevante su determinación exacta porque la capacidad de producir efectos del fenómeno en cuestión reside en su estructura y no en su composición.

Holger Lyre ha desarrollado en los últimos diez años algunas de las consecuencias científicas y filosóficas que se siguen de las observaciones de Weizsäcker sobre el estatuto ontológico de la información. La página <http://www.lyre.de> contiene buena parte de sus aportaciones. Y el libro que reseñamos puede presentarse como una introducción general al fenómeno de la información en las «ciencias duras» desde esta perspectiva filosófica.

La obra se divide en cinco partes. La primera de ellas anuncia ya el paso del tiempo respecto a las primeras reflexiones de Weizsäcker, pues si éste solamente atendía a la teoría estadística de Shannon, Lyre analiza con igual cuidado la teoría algorítmica de Kolmogorov, que data de 1965. En aquella un suceso es tanto más informativo cuanto menos probable; Kolmogorov, por su parte, considera que un objeto es tanto más informativo cuanto mayor es el algoritmo que lo genera. ¿Pero informativo acerca de qué? Acerca de nada, en realidad, ya que ambas teorías toman por objeto de estudio la cantidad de información que determinadas estructuras contienen «en sí», con independencia de su posible referencia al entorno. Otra forma de decirlo: sendas teorías estudian la cantidad de cosas diferentes que un objeto podría significar

si estuviera conectado causalmente con partes de su entorno. Se trata por tanto de dos teorías en las cuales la información es un fenómeno sintáctico y potencial.

Las partes dos, tres y cuatro del libro están dedicadas respectivamente a la presencia de fenómenos informativos en la física, la biología y las ciencias cognitivas. Se deja de lado el concepto de información que utilizan periodistas, documentalistas, sociólogos o economistas. La información de los informáticos, que básicamente puede explicarse desde el punto de vista de cadenas de símbolos que o bien son datos o bien instrucciones, se presenta y estudia como ingrediente fundamental del paradigma simbolista, que a su vez se contrapone de forma lúcida al paradigma conexionista (todo ello dentro del capítulo cuarto).

La última parte del libro encierra un buen número de pensamientos originales. Se remontan al menos hasta una ponencia que el autor dictó durante la XVIII edición del *Deutscher Kongress für Philosophie*, celebrado en la Universidad de Constanza en 1999 (aquella ponencia se publicó inicialmente en las actas de la correspondiente editorial universitaria, pero fue suprimida más tarde en la edición de Akademie Verlag de 2000). En aquel capítulo Lyre propone y estudia las que, dicho a la manera kantiana, son condiciones de posibilidad relati-

vas a la adquisición de información: una de esas condiciones es la diferenciación (*Unterscheidbarkeit*), otra la temporalidad (*Zeitlichkeit*).

La capacidad de distinguir entre los miembros de un conjunto es algo que se presupone sin más, algo que no merece el rango de problema. Pues bien: la información es entendida en este libro como una medida de la diferenciación que mantienen entre sí los miembros de un conjunto (el hecho de que tales miembros tengan asignada una probabilidad no supone inconveniente alguno, pues el conjunto de probabilidades forma también un todo cuyas partes están bien diferenciadas). Y en el caso más simple, aquél donde el conjunto consta de dos elementos que además son equiprobables, puede definirse el *bit* como unidad mínima de diferenciación. El hecho de que los sucesos del conjunto puedan acaecer uno detrás de otro, formando de este modo secuencias de sucesos, obliga a Lyre a introducir la temporalidad como segunda condición de posibilidad para la adquisición de información. Pero ni ésta ni aquella son propiedades empíricas que una teoría de la información pueda cuantificar y medir; su estatus es el de condiciones de posibilidad, y el discurso referido a ellas es un discurso filosófico.

Julio Ostalé García
Universidad de Salamanca

PRECIADO, Beatriz: *Manifiesto contra-sexual, Prácticas subversivas de identidad sexual*. Traducción de Julio Díaz y Carolina Meloni. Madrid, Ópera Prima, 2002, 175 pp.

Post-feminismo y teoría *queer* son dos referencias inevitables a la hora de hablar de esta obra de Beatriz Preciado, recientemente traducida (o re-producida, contando con la

revisión y ampliación de manos de la propia autora) del francés (París, 2000). No debemos caer en el reduccionismo de pensar que tales etiquetas puedan bastarnos para prever el tipo

de ideas desarrolladas en este libro, máxime cuando la propia autora, como tantos otros usualmente vinculados al omnipresente prefijo de lo *post*, ya sean postmodernos, postmetafísicos o postfeministas, no ha dejado de denunciar los peligros de una tranquilizadora e inocua concepción evolutiva del pensamiento que se ha instalado en el uso indiscriminado de los binarismos pre/post.

Queer, quizá, no plantea este género de dudas, siempre que comprendamos que, antes que de un conjunto de tesis, postulados o líneas de pensamiento bien definidas, se trata de una disposición crítica implacable frente a las estructuras que articulan nuestras formas de pensar las relaciones entre los géneros, los sexos y los cuerpos, frente a los innumerables modos en que la *naturaleza* se presenta como excusa de las ontologías normativas que rigen los procesos de subjetualización.

Este libro pretende superar las aporías del debate entre esencialismo y constructivismo, en dirección a un cierto meta-constructivismo que reconduzca la atención desde la problemática de la producción lingüística y performativa de los sujetos, habitual objetivo de la última década de investigación «postfeminista», hacia los aspectos materiales del sistema de producción de cuerpos-sujetos, a los componentes orgánicos y manipulables de las estructuras identitarias.

De esta manera, la estrategia clásicamente *queer* de oposición al poder mediante los mismos recursos que le permiten a este reproducirse, a través de la repetición subversiva de la norma, alcanza en esta obra de Preciado un nuevo significado.

Así, si bien es claro el distanciamiento frente a una teoría de la performatividad que en manos de Butler fue adquiriendo una cada vez más clara determinación lingüística, se produce un simultáneo acercamiento a estrategias derrideanas propias del contexto originario de dicha teoría, como lo muestra la violenta labor

deconstructiva desarrollada a partir del objeto responsable de algunos de los más controvertidos debates de la tradición feminista, el dildo, cuyo potencial subversivo se explora aquí mediante una brillante explotación de los recursos del *supplement*.

De este modo se vinculan elementos propios de la crítica textual derrideana con la preocupación de feministas como Dona Haraway por la influencia de la tecnología en el sistema de producción del género. Se actualiza el *cyborg* de Haraway al comprender sexo y género en clave bio-tecnológica, abriendo posibilidades de resignificación y resistencia más allá de las limitaciones de una teoría constructivista en su opinión limitada por la necesidad de aceptar al cuerpo como el lugar de *lo dado*.

Aunque esta acusación no parece hacer justicia a las críticas de Judith Butler sobre la historicidad de nuestros modos de entender y vivir nuestros cuerpos, no es menos cierto que aquí se toman en consideración zonas de producción de género prácticamente inexploradas con anterioridad.

Esta sobredeterminación tecnológica de la subjetividad se inspira además en la noción foucaultiana de *técnica*, fundamental en los análisis de la *microfísica del poder*. Esta, como dispositivo de *poder-saber*, comprendía originariamente tanto dimensiones estrictamente materiales, del orden de la producción y manipulación de objetos, como otras eminentemente lingüísticas, textuales o meramente sígnicas. Sin embargo, la vocación de Beatriz Preciado por conceder la primacía a las prácticas sobre el orden discursivo no parece dispuesta a conceder siquiera la reconsideración de la discursividad en un contexto tecnológico más amplio.

Sí pondrá en *práctica*, sin embargo, un crítico *Ejercicio de lectura contra-sexual*, donde ciertas regiones generalmente poco atendidas del pensamiento deleuziano, especialmente su peculiar noción de *homosexualidad molecular*,

introducida en el *Anti-Edipo*, serán criticadas a la luz de las consideraciones antimetafísicas de *Proust y los signos*.

El *Manifiesto contra-sexual* es una obra ciertamente singular, donde conviven registros discursivos y temáticos muy diversos en un inestable equilibrio. Lejos de ser una limitación, tal inestabilidad constituye el medio propio de un discurso que busca precisamente ofrecerse como revulsivo para precipitar la caída de viejas formas de pensamiento. El prefacio de

Marie Hélène Bourcier enfatiza así lo inquietantemente novedosos que resultan estos textos:

«*Preciado se hace notar por su forma, para nosotros aún inédita, de tratar los textos filosóficos (...) No hay un autor clásico o moderno que Preciado no caliente al fuego lento del feminismo o la teoría queer hasta hacerlo saltar en pedazos*».

Pablo Pérez Navarro