

Juan ARANA: *Materia, Universo, Vida*. Madrid: Tecnos, 2001, 2.ª edición.

PIEDAD YUSTE

Juan Arana desarrolla en esta obra un ambicioso y difícil proyecto: mostrar lo que la ciencia y la filosofía han sido capaces de elaborar, durante siglos, acerca de la naturaleza y el mundo que nos rodea.

Inicia su exposición analizando los conceptos básicos sobre los que se apoyan la ciencia y la filosofía de la naturaleza. Ambas orientan su mirada al constante proceso de movimiento y cambio al que están sometidos los cuerpos materiales; a la insistencia que estos manifiestan en conseguir cierto grado de inmutabilidad y permanencia; al entorno espacial en que se ubican; al tiempo en que se hallan, y a las leyes externas que los dirigen y gobiernan.

Pero son muy diferentes las doctrinas construidas a partir de esos mismos conceptos, pues todos ellos pueden ser interpretados de distintas maneras, según la perspectiva desde la que hayan sido observados: ya sea realista o idealis-

ta; y ese realismo, unas veces es analítico y otras sintético. Juan Arana nos descubre cómo se han definido cada uno de estos conceptos a lo largo de la historia, y cómo científicos y filósofos los han agrupado para iniciar y componer los diversos programas de investigación.

Las propiedades del espacio y el tiempo se modelan en función de una cosmología diseñada con antelación: los atomistas postularon un espacio infinito porque el número ilimitado de átomos así lo requería, mientras Aristóteles comprendió que su espacio debía ser tan limitado como finita parecía la esfera de las estrellas fijas. Todos ellos concibieron un espacio físico y real. Euclides, por el contrario, imaginó un espacio geométrico único, homogéneo e ilimitado, muy en consonancia con las posteriores demandas de la ciencia moderna: El principio de inercia precisaba una extensión infinita y un tiempo indeterminado, pero Descartes y Newton les dieron a ambos significados

contrapuestos, pues el primero repudiaba el vacío y el segundo necesitaba de su existencia. Para Leibniz, sin embargo, la inercia sólo era el resultado de la actuación de las fuerzas de la naturaleza.

En opinión del autor, para mantener el postulado del espacio y el tiempo absolutos, la ciencia y la filosofía post-newtoniana acabaron relativizando todo lo demás. Justamente lo contrario que hizo Einstein cuando relativizó el tiempo y el espacio e hizo absolutas las leyes de la física. Su teoría de la relatividad desvela la identidad entre los efectos provocados por la inercia y la gravitación, hasta disipar la distinción entre masa inercial y masa gravitatoria formulada por Newton en sus *Principia* de 1687.

La nueva mecánica curva el espacio y multiplica sus dimensiones, lo hace heterogéneo. El tiempo pierde su carácter unidireccional. Ambos se complementan en lo que Einstein denominó campo unificado. Arana subraya que la humanidad siempre ha intentado encontrar explicaciones sencillas acerca del espacio y el tiempo, y muestra de ello son los modelos presentados por Aristóteles, Descartes, Newton, Kant y el mismo Einstein. No obstante, la incertidumbre e indeterminación de nuestros conocimientos confirmada por la mecánica cuántica y las recientes especulaciones acerca del caos, provocan que hoy día nos resignemos a buscar soluciones más complejas.

Una vez descritos los «marcos de referencia» entre los que se desenvuelve la ciencia y la filosofía de la naturaleza, el autor analiza el primer componente de

nuestro universo: la materia, y dedica a este asunto el capítulo III, denominándolo «Estática de la materia». Aquí revisa las distintas conjeturas propuestas hasta ahora, observando cómo, en opinión de Aristóteles, los atomistas e incluso Leibniz, la materia poseía un marcado carácter activo, mientras Descartes y Newton la consideraron el elemento pasivo de la naturaleza, sometida a la inercia y a los cambios provenientes de las fuerzas externas. Newton no definió la materia sino únicamente sus atributos, y señaló como principales su impenetrabilidad e inercia. Ambas cualidades constituyen el fundamento y origen del movimiento físico, según postulan los llamados mecanicistas. Por el contrario, desde la óptica del dinamicismo, todos los cambios surgen de la actuación de fuerzas, ajenas o no, a los cuerpos. Juan Arana examina cada uno de estos planteamientos, sus semejanzas y diferencias; y estudia con detalle el pensamiento de sus representantes más destacados.

Otra de las cuestiones que acuciaba las mentes de los científicos de todas las épocas, fue la problemática acerca de la posible continuidad de la materia. Las nuevas mecánica y química reclamaban su discontinuidad: pequeños corpúsculos sometidos a la acción de diversas fuerzas y principios activos, e inmersos en una sustancia tan sutil como elástica. El autor comenta cómo a partir del Romanticismo, la ciencia necesitaba disponer de modelos ontológicos de la materia a los que aplicar una teoría matemática que diera cuenta de los fenómenos conocidos y anticipara el

comportamiento de los venideros. Pero ninguno de ellos sirvió completamente a la totalidad de las teorías creadas. Esto provocó una crisis y el subsiguiente abandono de los modelos intuitivos de materia, dando lugar a representaciones abstractas de la realidad que, aunque lograban predicciones exactas, no aclaraban en qué consistía la materia.

Juan Arana llama al capítulo IV «Dinámica de la materia». En él presenta el panorama de la física en los siglos XVII y XVIII y compara los programas mecanicistas de Descartes y Newton, oponiéndolos al dinamicista de Leibniz. Analiza los conceptos de cantidad de movimiento y fuerza viva, y su papel en el conjunto de las teorías elaboradas por estos autores. El modelo mecánico utilizado con más frecuencia era el determinado por el choque elástico de esferas con distintas masas y durezas. Las sumas de los movimientos, antes y después de los impactos, se mantenía invariable; pero en el siglo XIX se observó que parte del movimiento provocado por los choques inelásticos se perdía en forma de energía. Así se habló de la ley de la conservación de la energía.

Laplace marca el zenit de las tendencias mecanicistas, subrayando la analogía existente entre la gravitación y las fuerzas intercorpúsculares. Sin embargo, la teoría electromagnética resultó incompatible con el proyecto de Newton, mientras la termodinámica introducía elementos desconocidos hasta entonces, como la entropía, franqueando la entrada al azar y al cálculo de probabilidades. Einstein creyó poder eliminar el antagonismo

existente entre electromagnetismo y gravitación cuando advirtió que masa y energía eran conceptos equivalentes; pero no había contado con la aparición de otros tipos de fuerzas, además de la gravitatoria, cuyo dominio se ejercía en el interior de las partículas materiales.

En pleno siglo XX se busca una teoría que englobe la totalidad de los fenómenos descritos en la naturaleza; que relacione la mecánica cuántica con la relatividad general y que explique el comportamiento tanto de los corpúsculos más pequeños como de los más grandes e inmensos. Esta sería la teoría de supercuerdas.

A continuación, el autor expone las distintas hipótesis confeccionadas para dilucidar el origen y evolución de nuestro universo, desde las primeras tesis elaboradas por los filósofos presocráticos hasta las últimas tendencias y construcciones cosmológicas. Repasa el modelo de esferas concéntricas de Eudoxo, la propuesta de Ptolomeo y la revolución copernicana. El caso de Galileo cobra especial importancia al marcar la encrucijada entre el escolasticismo y la modernidad, la apertura hacia un cosmos infinito, obediente a leyes matemáticas inmutables y la posibilidad de otros mundos distintos al nuestro. La relatividad general nos ha mostrado un universo inabarcable, lleno de incógnitas, en constante cambio y de futuro incierto. El autor profundiza en las doctrinas que descifran la génesis del universo: las teorías estacionaria y de la gran explosión, y analiza el rumbo hacia el que apunta la astrofísica actual.

La vida es otro de los temas fundamentales escrutados por Juan Arana en este libro. Se pregunta, como cualquier naturalista, acerca de «la naturaleza de la vida, las causas que la propician, los presupuestos que la diversifican, las leyes que rigen su despliegue y los principios que permiten darle sentido, teleológico o no.» Subraya las dificultades superadas por la biología hasta lograr emerger como ciencia autónoma; repasa las primeras teorías construidas de lo viviente, la influencia del mecanicismo cartesiano en la corriente iatromecánica, las aportaciones de Linneo a la taxonomía y las disputas ocasionadas en el terreno de la embriogénesis. Hacia la segunda mitad del siglo XVIII, el concepto de evolución empezó a insinuarse en el foro académico: Buffon y Maupertuis concibieron la posibilidad de que algunas especies procedieran de otras, y Lamarck, Wallace y Darwin materializaron esta idea. Arana observa con lucidez que «mientras la historia del universo fue en cierto modo un corolario de la física, la teoría de la evolución apareció más bien como el basamento de la biología teórica.» Examina, además, entre otras, la hipótesis unifor-

mista de Lyell enfrentada a la catastrofista que defendieron Whewell y Cuvier.

A punto de concluir su libro, el autor se pregunta por qué la biología, en la actualidad, parece más bien una ciencia analítica, con rasgos claramente deterministas, mientras la física actual no oculta su interés en descubrir paradigmas sintéticos, aunque ensombrecidos por la indeterminación y el caos. El concepto de evolución se diluye y confunde con estos últimos, alcanzando a las leyes y normas que rigen nuestro universo: «éstas tienen su historia —escribe Arana— han tenido un momento inicial, han surgido en una coyuntura dada y a partir de entonces han empezado a valer como si fuesen eternas.» A partir de aquí, se abre todo un mundo de especulaciones.

*Materia, Universo, Vida*, muestra una panorámica de la ciencia y la filosofía de la naturaleza, desde su origen hasta las investigaciones más recientes; aquí sólo hemos comentado una pequeña parte de su contenido. El libro está dirigido al lector inteligente no iniciado y su estudio invita a proseguir con nuevas lecturas.

*Fenomenología e historia*. Actas y congresos. Jesús M. Díaz Álvarez, M.<sup>a</sup> Carmen López Sáenz. Madrid: UNED Ediciones, 2003.

M.<sup>a</sup> JESÚS PICOT CASTRO

La esperada publicación de estas actas está ya en nuestras manos, tras un largo periodo en el que los coordinadores han tenido que superar no pocas dificultades.

«Fenomenología e Historia» es el eje que vertebra todas las aportaciones recogidas en este volumen. Organizado según el orden en que se hicieron las intervencio-

nes en el congreso que tuvo lugar en Madrid los días 24, 25 y 26 de septiembre, nos ofrece una panorámica muy amplia del peso que las reflexiones sobre la historia tienen en la tradición fenomenológica.

La conferencia con la que Guy van Kerckhoven inauguró el congreso profundizó sobre el problema de la Historia en la sexta meditación cartesiana de E. Fink. Esta ponencia nos descubrió el gran esfuerzo que late en esta meditación, orientado a articular una tensión, hasta entonces no resuelta, entre la explicación inmanente de la vida humana y una motivación nacida de la intencionalidad de la existencia misma que es de carácter trascendental y nos conduce a una auto-reflexión universal. El documento de E. Fink nos descubre el sujeto fenomenologizante en la «situación mundana», encarnado en ella. El logro de una Ciencia última, verdadera y universal a la que aspira la fenomenología trascendental arranca de una situación concreta de la vida humana y permanece ligada a ella en su constitución. E. Fink despliega ante nosotros los presupuestos para entender que Husserl concebía la Historia como ese «transfondo» de la existencia al que algún día podremos interrogar desde la ciencia.

Siguiendo los planteamientos de Husserl, Jesús M. Díaz Álvarez intentó desmontar el prejuicio generalizado de que la fenomenología de Husserl no se preocupó por la Historia. Potenciado por el cartesianismo inicial de los planteamientos de Husserl, dicho prejuicio

va siendo desarticulado a lo largo de esta ponencia. Ya en *El origen de la geometría* (1939) late el carácter intencional de la Historia y su capacidad de reactivar el sentido originario en el que se funda nuestra articulación en el mundo de la vida. Por si no fuera suficiente, Husserl también reflexionó sobre la dimensión práctica de la Historia, es decir sobre su manifestación ético-política. En este sentido, Husserl propone reorientar el *telos* de la historia de la filosofía para recuperar la racionalidad universal que emerge con el pensamiento griego y salir de la crisis de la modernidad.

En este volumen no podía faltar la presencia de Heidegger, así lo reflejan las reflexiones de las siguientes conferencias. Felipe Ledesma analizó el planteamiento radical del horizonte del tiempo que hace posible las preguntas por la historia. El gestarse histórico del «ser-ahí», su ser-siendo coincide con la historia del ser. Historia que también es olvido que hereda nuestra existencia, ligado nuestro destino.

Jesús Adrián expuso cómo el joven Heidegger irrumpe en una corriente fenomenológica que cuestiona la prioridad de la ciencia trasladándola a la experiencia histórica de la vida, ya que sitúa el valor de ésta en la Historia. Nos muestra cómo se va gestando esa transformación hermenéutica de la fenomenología de la que es un exponente el Heidegger de *Ser y Tiempo*.

La aportación de José Lasaga Medina tiende un puente entre la razón histórica de Ortega y las reflexiones fenomenológicas

lógicas sobre la historia. Partiendo de la relación entre ideas, creencias y revelación, expone cómo Ortega hace descansar la articulación entre Filosofía y Vida en la Historia. Es en una soledad «poética» en la que nos constituímos como tiempo y memoria, conciliando vida y filosofía. La vida, en tanto que sustrato en el que se nos revela la realidad histórica. La Filosofía, como intento permanente de pensar el todo y estar en la verdad, que nace en Grecia por primera vez.

M.<sup>a</sup> del Carmen Schilardi aborda el pensamiento de M. Merleau-Ponty, descubriendo en sus planteamientos fenomenológicos una racionalidad fundamentada en el ejercicio históricamente situado de la razón. Profundiza en el concepto de *institución* a través del tratamiento que M. Merleau-Ponty hace de dos temas claves en su pensamiento: el lenguaje y la ciencia. En ellos se constata una verdad entendida como devenir del sentido para un sujeto que no está dotado de palabra sino que es palabra, porque es corporeidad, intersubjetividad en una situación histórica.

Continuando con M. Merleau-Ponty, M.<sup>a</sup> Luz Pintos comienza su ponencia aclarando la relación entre fenomenología e historia, contexto en el que hay que comprender la valoración de M. Merleau-Ponty acerca los planteamientos de Husserl en sus últimos escritos como una «maduración». En ellos, se atisba una labor del historiador que es fundamental para el fenomenólogo, pues le permite estar en contacto con los

hechos. Ya en *Phénoménologie de la perception* se aprecia lo que va a ser una constante en este pensador, que la historia es el advenimiento de sentido en un mundo en el que los sujetos, proyectos vitales encarnados en él, coexisten en la ambigüedad y la contingencia.

Finalizan la ponencias sobre M. Merleau-Ponty con la contribución de M.<sup>a</sup> Jesús Picot. Insistiendo en el carácter existencial e intersubjetivo que subyace al pensamiento de M. Merleau-Ponty sobre la historia, nos introduce en una comprensión dialéctica de la misma. Necesaria para abrazar la ambigüedad del sentido, la dialéctica nos permite sintonizar necesidad y contingencia, concepto e intuición, nuestra implicación en el ser. Precisamente es en este terreno donde la historia y la filosofía se hermanan acrecentando sin límites la experiencia humana.

Una lectura profunda de la evolución de las reflexiones que J.P. Sartre dedicó a la historia en sus obras filosóficas fundamentales es lo que nos ofrece la ponencia de Amparo Ariño Verdú. En sus primeras producciones, Sartre habla de la conciencia como un absoluto de espontaneidad, al llevar hasta sus últimas consecuencias la intencionalidad husserliana. Sin embargo, en obras posteriores, descubre la temporalidad de la conciencia, su *historialidad*. Condición que hace posible el proyecto existencial comprometido con un tiempo y una situación, es decir, la autenticidad.

Edith Stein emerge con una presencia merecida de la mano de Urbano

Ferrer. La influencia inicial de Husserl, Heidegger y Max Sheler configuran este pensamiento original y valiente. El tiempo vivido en su duración por nuestro yo es la expresión de nuestra intersección tangencial con el ser. Somos unidad y potencialidad, sujetos del tiempo histórico en el que se sucede el legado cultural de generación en generación. Intentamos reconstruir una historia nunca terminada y siempre abierta desde su propio horizonte.

Tras presentarnos los momentos en los que P. Ricoeur fue madurando la cuestión de la historia, Tomás. D. Moratalla nos expone la apuesta de este pensador. Una fenomenología hermenéutica que se constituirá en una de las aportaciones más interesantes a la filosofía contemporánea. Con sus tres dimensiones, metodológica, ontológica y ética, la fenomenología del tiempo es la urdimbre que entrelaza historia y ficción, configurando la narración en la que ambas dicen el tiempo análogamente.

La reflexiones de Hanna Arendt sobre la historia nos son ofrecidas por la ponencia de Agustín Serrano de Haro. El pensamiento del poeta francés René Char que subraya la imbricación entre el devenir histórico, la tradición y el compromiso individual, sintoniza con los planteamientos de la autora. Para Arendt hay un concepto clásico y otro moderno de historia que articulan la acción humana en sus tres dimensiones: labor, trabajo y praxis. Fruto del concepto moderno de historia, hemos desarrollado al máximo nuestra condición

de Homo faber, por lo que Arendt nos pone en guardia ante las paradojas que este hecho genera.

La contribución de M.<sup>a</sup> Carmen López Sáenz se centra en exponer el valioso intento de H-G. Gadamer de articular las ciencias con la experiencia (*Erfahrung*) del mundo de la vida. Es la conciencia de la histórica efectual la que hace esto posible. La autora subraya la herencia fenomenológica de la hermenéutica, que nos invita a comprender interpretativa y críticamente los horizontes culturales fusionándolos al nuestro. En conversación con Habermas, caracteriza la narración hermenéutica como paradigma dialógico en el que, desde nuestra finitud, se nos invita a pensar de otro modo la verdad.

Proyectada en un olvido con ecos de presente. Así nos aproxima Antonio Dominguez Rey al pensamiento de E. Lévinas sobre la historia. Un libro sin escritura, lo que queda en un viaje odiseico de ida y vuelta, es decir, la historia es la constatación del límite del método fenomenológico. Es más que la consumación de los hechos humanos en acontecimientos que culminarán en un fin o destino. Es el reto permanente en el que el verbo, el rostro del Otro posibilita la memoria de un olvido y el reconocimiento de la cultura judía como aquella en la que ética, moral y religión, coincidentes, engloban esta concepción abierta de la historia.

Mostrar el alcance que el concepto de *devenir* tiene en las reflexiones de Gilles Deleuze sobre la historia fue el

objetivo de la ponencia de Francisco José Martínez. Continuando el camino abierto por Nietzsche y dejando a un lado las pretensiones hegelianas, Deleuze niega la existencia de la historia, tanto absoluta como relativa. La historia sólo es tal en tanto que condición del devenir. Éste, sin ser histórico, crea lo nuevo en el instante, nos convierte en caminantes, en nómadas. Por él valoramos el camino, lo que las minorías pueden aportar, extrañándonos a nosotros mismos y abriéndonos al Otro. El devenir, posibilitado por la historia, hace de la *diferencia* la fuente de sentido.

Derrida hace una llamada inteligente y vigilante hacia nuestros sistemas democráticos. La interpretación que nos ofrece Cristina Peretti de su pensamiento, insiste en el concepto de *por-venir* hacia el que se abre la historia como experiencia, desplazando el límite del acontecimiento. La deconstrucción implica la urgencia de re-pensar el concepto de historia, de cuestionar el triunfalismo occidental y sus sistemas democráticos. Bajo un mesianismo laico, trata de inspirar nuestra actitud crítica al reconocer que la auténtica democracia, como la justicia, están aún por-venir.

Desde una filosofía para la paz que asume la complejidad del ser humano, Vicent Martínez Guzmán interrelaciona historia y responsabilidad con el presente desde el que podemos aprender de la historia a desaprender la guerra. Ya en *La crisis* de Husserl late la autonomía

racional que como responsabilidad se realiza en la historia. La conciencia fenomenológica ha de buscar el mundo de la vida, común a cualquier ser humano, en el que la filosofía vigilará siempre para que sea posible para todos el uso autónomo de la racionalidad.

Finalmente, la «institución simbólica» es el centro del análisis que Marc Richir lleva a cabo en su ponencia. Partiendo de la fenomenología de Husserl, abre este concepto que en el hombre supera al hombre, lo constituye y lo trasciende. Su multiestratificación se hace patente en la institución simbólica que vivimos, en ella la historia despliega y desarrolla el sentido originario. Trabajar para que no degenera en un *Gestell* que ampare a todo lo inhumano de que somos capaces, no flaquear en el esfuerzo de humanizarnos realmente, ha de ser nuestro primer objetivo presente y nuestra urgencia más inmediata.

Vivimos en una época en la que los seres humanos podemos asistir a través de los medios de comunicación a acontecimientos históricos que no protagonizamos. La ventaja de poder ser testigos de nuestra historia se ensombrece con el hecho de que, inevitablemente, vivimos nuestro momento histórico ya interpretado por otros, por los responsables de los medios. Quizá estas aproximaciones fenomenológicas a la historia nos orienten y ayuden a comprender nuestro propio momento histórico en toda su complejidad y esencialidad, así como a transformarlo en ese espacio de convivencia del que estamos tan necesitados.

*Griegos antiguos y alteridad*. Pedro López Barja / Susana Reboreda Morillo (eds.). *Fronteras e identidad en el mundo griego antiguo*. Universidad de Santiago de Compostela / Universidad de Vigo, 2001, 300 pp.

JOSÉ JAVIER BENITEZ PRUDENCIO

*Fronteras e identidad en el mundo griego antiguo* fue el tema propuesto para la III Reunión de Historiadores que tuvo lugar en Santiago de Compostela y en Transalba (municipio de Amoeiro, Orense) los días 25 a 27 de septiembre de 2000. Dieciséis de las aportaciones que allí se presentaron aparecen ahora editadas por P. López Barja y S. Reboreda Morillo. El objeto de la III Reunión: «fronteras e identidad» fue deliberadamente amplio para poder dar así cabida a diversas investigaciones sobre la antigüedad griega. Las intervenciones se agrupan en cuatro grandes bloques: método y mito (i), Grecia y el bárbaro (ii), la identidad de la *pólis* (iii) y la identidad femenina (iv). Todos estos bloques presentan como vehículo conductor la identidad griega antigua y suponen un estudio de diversas manifestaciones identitarias helénicas durante el espacio de diez siglos de su historia, desde finales de la época «oscura» (siglos VIII y VII a. de n. e.) hasta el cenit de la dinastía antoniniana ya en pleno imperio romano.

El análisis de las expresiones de la identidad griega conforma una indagación acerca de sus propios límites y fronteras, tal como pone de relieve la primera de las intervenciones (*Hécate y Asteria: aspectos de la concepción del espa-*

*cio en la Teogonía hesiódica*, de J. C. Bermejo Barrera), y resulta un ejercicio evocativo de imágenes sobre lo pensado, sentido e, inclusive, imaginado por aquellos griegos a lo largo de su historia. Estos mismos griegos concibieron un «nosotros» identitario enfrentado, en negativo, a un «otro» ajeno o extraño a ellos, que fue segregado y excluido. «La identidad —escribe J. Pascual González en *Identidades y fronteras en Grecia central*, p. 241— (constituye) el sentimiento por parte de un individuo de pertenecer a un grupo social... con el que comparte determinados rasgos, valores o símbolos... (y) se caracteriza, en primer lugar, por la autopercepción y, en segundo, por la adscripción... Los miembros de una determinada colectividad social se identifican a sí mismos como parte del grupo y poseen un sentimiento autoconsciente y autodeterminado de tener en común ciertos elementos».

Desde la consolidación del etnocentrismo griego, fenómeno que tiene que ver sobremanera con el efecto que provocó la victoria panhelénica sobre los persas en las Guerras Médicas, existía en Grecia una identidad racial (*ethné*) en un sentido amplio (explica con cierto detenimiento J. Gallego *En los márgenes de la igualdad: figuras del bárbaro en la Atenas democrática*). Hay una *ethné* universal de

los griegos (frente a la miríada de hordas bárbaras), junto con la propia que servía para distinguir a los pueblos griegos (*ethné* de dorios frente a la de jonios) y a ello había que sumar cada *ethné* «política» o políada, de cada ciudad o *pólis* en particular (atenienses frente a corintios, argivos o megarenses, por ejemplo), mas la raza de mujeres —de que habla el poeta Hesíodo— que coexistía junto los hombres.

Sin duda, la forma identitaria que poseyó mayor relieve e importancia en la antigua Grecia fue la que adscribía a cada griego a una *pólis*, a pesar de que la identidad cívica era, en principio y salvando excepciones de particular concesión de la ciudadanía, beneficio exclusivo de la clase de privilegiados varones que habían de ser hijos de la ciudad, es decir, hombres autóctonos y libres, dedicados tanto a «lo privado» (*ídios*) como a la eminente actividad «pública» o comunitaria (*demósios*) —*sic.* intervención de A. Iriarte, *Fronteras intramuros en el Económico de Jenofonte*—. La pertenencia a una ciudad se erigió de esta suerte en la auténtica pantalla identitaria, como no podía ser de otro modo, dado que el mundo de la vida helénica transcurre en el marco del espacio cívico, en la *pólis* como auténtico universo o *kósmos* (de acuerdo al significado primigenio de dicha palabra). Incluso cuando este mundo no existe, en el tiempo de la ciudad helenística, portavoces de la Segunda Sofística como Plutarco, Dión Crisóstomo y Elio Arístides reivindican la tradición helénica, una tradición que condensan en torno a la *politiká* como

forma de educación o *paideta*, y como fuente de actualización a los tiempos que ellos vivían —bajo la égida de Roma— de la antigua libertad: la *autonomía* (M.<sup>a</sup> J. Hidalgo de la Vega, *Identidad griega y poder romano en el alto imperio: fronteras en los espacios culturales e ideológicos*). A mediados del siglo II de n. e., Elio Arístides es capaz de defender estos valores por encima, según decía, del superficial y vano «amor a las piedras y adicción a los baños públicos» (*Orat.* XXXIII, 25, *cit.* p.153); éste era el pobre espíritu de los ciudadanos de la provincia romana del Asia (esmirnios, efesios y pergamenses) a los que alecciona; había, si bien, una velada crítica a la pretendida heredera de la *paideta*, Roma. ¿Era este el precio que debían pagar los ciudadanos orientales del imperio, bajo garantía de paz, seguridad y prosperidad?

Heródoto había resumido en tres los rasgos definitorios del sentido helénico: raza, lengua y costumbre (*nómos*). F. J. Gómez Espelosín en *Los límites de Grecia en la Geografía griega* pone de relieve que los griegos concibieron además otro criterio definitorio de la helenidad: el territorio. Naturalmente que hubo un territorio físico que ocupó Grecia y en el que se asentaron los pueblos griegos; sin embargo, el problema de saber cuáles fueron sus fronteras se corresponde más bien a un planteamiento de la moderna investigación, puesto que en las fuentes geográficas griegas no se adivina ningún planeamiento o trazado de líneas al más puro estilo del mapa que hoy conocemos. La intervención de F. J. González García

sobre *La geografía de los reinos de Argos y Micenas en el «Catalogo de las Naves»* evidencia dicho problema de mirada: el presupuesto o punto de partida errático de los investigadores que se afanan en intentar construir una geografía de la Hélade que se corresponda a la época tardomiccénica y «oscura». Partiendo de la atenta lectura del Canto II de la *Iliada* obvian considerar la virtualidad de una geografía mítica y, por consiguiente, imaginada, más que una geografía física o real (la que se corresponde con los registros arqueológicos hallados).

El nombre *Hellas* (Grecia) resulta intercambiable con el de «Atenas» en el Libro VII de la *Historia* herodotea, es decir, desde que la ciudad ática vence a los persas en la batalla naval de Salamina. La Hélade es hipóstasis del imperio ateniense, y por ende Atenas es la escuela de Grecia según enunció Tucídides. Este protagonismo didascálico revierte en la noción de tradición helénica como *paideta* en las fuentes del siglo IV a. de n. e., como en el orador Isócrates o el historiador Éforo —imagen de Grecia que reaparece en la tornasolada interpretación de Plutarco, Dión Crisóstomo y Elio Arístides, destacada arriba—.

Tenemos que volver a la identidad «política». La *pólis* marcó la diferencia respecto a lo que resultaba extraño a ella, según se dijo, respecto al «otro» como extranjero, ya fuera el griego (*xenos*) como el no griego (*barbaros*). En la imagen ideológica del *Menéxeno* o, máxime, de la *República*, Platón sienta la política

de la amistad (*philia*) con el hermano griego; solamente respecto de un griego cabía pensar en puridad la institución de la hospitalidad (*xenia*) y solamente respecto a un bárbaro, la guerra en sentido propio. Con igual propiedad cabría establecer relaciones y pactos o acuerdos entre las *póleis* entre sí, ya fueran de naturaleza militar (*symmarchia*) o estrictamente religiosa (*anphictionia*). No significa que en realidad no hubiera intercambios entre griegos y bárbaros, ni que las relaciones entre las distintas *póleis* helénicas fueran por los cauces de lo pacífico sino que más bien sucedía lo contrario. Las intervenciones de M. V. García Quintela (*Tales de Mileto en Heródoto, en la frontera de saberes y culturas*), A. Domínguez Monedero (*Fronteras e intercambio cultural en el mundo griego colonial*), C. Fornis (*Identidad corintia e identidad argiva en la «unión» de 392-386 a. de n. e.*), A. Lozano (*Estratonicea de Caria: la pervivencia de elemento anatólicos en una pólis griega*), S. Reboreda Morillo (*Delfos: fronteras entre póleis e identidad helénica*) y F. J. Fernández Nieto (*Frontera como barrera: el valor religiosos y mágico del límite en la cultura griega*) dan buena cuenta de ello. Tales es el sabio milesio que ha bebido de la sabiduría de los bárbaros (las culturas egipcia y mesopotámica) y se erige en defensor de una política de acercamiento con el persa, postura pro médica que granjeaba a Mileto la posibilidad de ostentar una situación hegemónica a mediados del siglo VI a. de n. e. en toda la zona lidia y jonia. Mileto esgrimó una política de

alianza con el bárbaro que ulteriormente será retomada por otras ciudades que pactan y se alían con el «despotismo oriental» —Esparta es el ejemplo más conspicuo—. La hegemonía de una *pólis* condiciona la geopolítica de alianza y relaciones de las demás; C. Fornis analiza dicha situación tal y como parece desprenderse principalmente de la fuente jenofontea (pro oligárquica y filolaconia) para la supuesta unión de las ciudades de Argos y Corinto a comienzos del siglo IV a. de n. e., una derivación más del enfrentamiento entre espartanos y atenienses, en un tiempo en que Atenas ya había salido derrotada de la Guerra del Peloponeso. Hay fundadas razones para pensar que existía una «circulación de élites» que fue lo que permitiría a un ateniense, a un espartano, a un corintio, incluso, a un persa confraternizar y estar unidos, y que demuestra que las oligarquías eran fuente del primitivo cosmopolitismo: el ejemplo de Alcibíades constituye el mejor exponente, el noble ateniense que da el salto a la aristocrática Esparta y termina sus días viviendo en Persia. Esas mismas elites fueron las recipiendarias de la hospitalidad, de la protección del extranjero en tierras extrañas y las artífices de las uniones «interpolíticas» como la anficionía délfica. El santuario apolíneo de la ciudad de Delfos llegó a congregarse a todas las *póleis* y gozó de prestigio, incluso, entre los bárbaros (egipcios, persas y romanos). Como explica S. Reboreda Morillo la misión del oráculo pítico constituyó un instrumento de acercamiento hacia el «otro» griego o no griego, al menos en

el nivel de las elites; entre zonas fronterizas vecinas, desarrolla F. J. Fernández Nieto, los santuarios desempeñaron este papel integrador. Por su parte, las ciudades coloniales eran las mejor situadas para comprobar el contraste que se establece entre mundo civilizado (*pólis*) y naturaleza salvaje, bárbara, la tierra liminal o de los confines (*schatia*); A. Domínguez Monedero manifiesta que la radical diferencia a priori entre «orden» y «mundo caótico» termina por disolver dichas fronteras en un acercamiento y contacto entre griegos y nativos, lo que se verificó a todos los niveles (intercambios económicos, intelectivos y espirituales). Destaca en su intervención A. Lozano que una política civilizatoria como la llevada a cabo de forma sistemática por los seleúcidas en la zona de Caria —siglos III y II a. de n. e.— fue capaz ciertamente de «depurar» los elementos anatolios que se encontraban todavía presentes en las costumbres sociales, religiosas y el lenguaje, en la región donde lucía el fabuloso Mausoleo emplazado en las inmediaciones de Halicarnaso; aun así, el sincretismo y las reminiscencias antiguas locales consiguieron pervivir más allá de los centros carios «urbanizados».

El sofista Antifonte pudo percatarse de que la articulación de la propia constitución *poliada*, los usos y costumbres de la ciudad (*nómos*) no era más que producto del mero artificio e invención de los hombres, de modo que ser bárbaro o ser griego fue el resultado de «complicar» la igualdad de nacimiento o naturaleza (*ph\_ sis*). J. Gallego en la intervención

destacada antes (*En los márgenes de la igualdad: figuras del bárbaro en la Atenas democrática*) considera que seguramente Heródoto tuvo razón en cifrar el milagro griego en la democracia (*isonomía*) del Siglo de Pericles; frente a la proporcionada democracia ática se hallaba el desmesurado imperio persa en donde el rey y señor aparece como el único sujeto libre frente a todos sus súbditos a él sometidos. Mientras tanto, aquella ciudad que ganaba esplendor lo hacía a costa de los tributos que recaudaba a sus aliados de la Liga antibárbara de Delos. No se puede soslayar el hecho de que cultura (*paideta*), democracia y libertad (*eleuthería*) se cimentaron sobre el impe-

rio ático, y por más que Atenas hubiera logrado profundizar el sistema poliárquico hacia el gobierno de «los muchos» (*ho polloî*), la *pólis* democrática no había dejado de ser esa sociedad únicamente abierta a sus amigos. La resonancia de la sofística, en el sentido de la opinión vertida por el ateniense Antifonte, sólo encontraría eco en el período helenístico con el naturalismo cínico, la ética epicúrea y el humanismo estoico —la intervención de A. Fernández Canosa, *Transformando identidades: Jesús el cínico* trata de establecer una crítica a las aportaciones del *Jesus Seminar* de la *Pacific School of Religion* de la Universidad de Berkley, California—.

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

JOSÉ-JAVIER BENÉITEZ PRUDENCIO

Esta obra colectiva reúne íntegramente las aportaciones al Congreso que con el mismo nombre: «Vida, pasión y razón en grandes filósofos» se celebró en Ciudad Real los días 12 y 13 de diciembre de 2000. Dicho Congreso quedó circunscrito dentro del marco del Proyecto de Investigación: «Teoría de las pasiones y virtudes», subvencionado por el Ministerio de Educación y Cultura. Diversos especialistas abordan la empresa, nada desdeñable, que pretende desvelar ese fondo supuestamente oscuro de los afectos y pasiones humanas, y no sólo ello, sino también su particular conjuga-

ción en la expresión de distintos sistemas y pensamiento filosóficos. Proponer que las pasiones, no menos que las razones, se acepten abiertamente como árbitros de juicio, parecería en principio tener que devolver el propio proyecto filosófico, tradicionalmente «descarnado», al naturalismo, al psicologismo o, inclusive, al irracionalismo. Bien cierto es que quien comienza ignorándose, poco puede conocerse. Por exponerlo de forma gráfica, para el autor precartesiano Coeffeteau, el mayor bien del hombre consistía en conocerse a sí mismo, únicamente de esta manera alcanzaría poder

comprender el complejo funcionamiento de la naturaleza humana, de la que por cierto resulta imposible y en todo caso indeseable extirpar las pasiones. El presupuesto de la tradición filosófica da comienzo con la institucionalización del *gnoscere ipsum* socrático. La celebre dicotomía radical, que separa el ámbito de las pasiones (*órexis*) del intelecto (*nous*), vino a desentenderse de la concepción del ser humano como criatura de carne y hueso; ello ha desembocado históricamente en la común miopía intelectualista de concebir al hombre como descorporeizado, ya se trate, en términos generales, de la tradición platónica, la estoica o de las sucesivas reinterpretaciones por parte de la moral cristiana (de la que, por cierto, se sustrae la doctrina agustiniana). Elena Cantarino viene a presentarnos en su estudio sobre Baltasar Gracián cómo para el célebre polígrafo jesuíta el hombre debe adquirir esa segunda naturaleza (artificio o cultura) que posterga a la primera, la del pasional bruto; en el *Oráculo Manual* se contiene este aforismo: «Nunca obrar apasionado: todo lo errará». Lo que en *Vida, pasión y razón* se pretende, en definitiva, no es otra cosa más que la recuperación o reintegración humana, o —digamos— una conveniente naturalización de la razón, merced a las diversas expresiones y planteamientos de *grandes filósofos*. Y ello, con independencia de que volvamos a toparnos con el pensamiento tradicional en este tema de los sentidos y pasiones, ya sea en Gracián, como se acaba de ver, o en Kant (*i.e.*), como se verá después. Destaca Pedro Rivas que lo que interesa

al objeto de esta *Vida, pasión y razón* es el hombre que sufre y muere *in prima facie*, o expresándolo con las propias palabras de Unamuno, a quien se encarga de estudiar: «Aquel que come, bebe y juega y duerme y piensa y quiere».

La primera de las aportaciones que se presentan va dedicada a Aristóteles. En ella José Montoya aborda cómo el Estagirita se desmarca de la concepción sentada por el *Gorgias* platónico, según la cual, la pasión es una respuesta no racional (*álogon*). En la interpretación aristotélica, las pasiones o emociones, al ser intencionales, terminan siendo reconducidas por el autodomínio al conocimiento. De esta manera, Aristóteles sostiene novedosamente que las emociones son respuestas inteligentes (*lógos*), siendo sus criterios modeladores la prudencia y la justicia.

María Luisa de la Cámara indaga por su parte el papel que poseen las pasiones en la construcción de la persona humana en Tomás de Aquino. Las pasiones constituyen el ejercicio actualizado de la sensibilidad, y por medio de ella, el hombre llega a adaptar su naturaleza animal a la racional. Alberto Magno había confirmado que aunque la sensibilidad está bajo el dominio racional, se aproximaba a la razón (acto cuasi-voluntario o voluntario imperfecto). Para el Aquinate las pasiones no se pueden originar en el entendimiento —en esto se desmarca del Filósofo, Aristóteles—, no obstante, sí llegó a defender la innovadora postura, frente al canon establecido en las *Sentencias* de Pedro Lombardo,

que las pasiones pueden contribuir a la perfección moral en tanto que reguladas por la recta razón.

La aportación de Eugenio Fernández García está dedicada a la defensa que de las pasiones hicieron diversos autores precartesianos. Jean Pierre Camus, el montaigneano obispo de Belley, mantenía que la pasión es un movimiento del alma para la consecución de un bien o la huída de un mal verdadero o aparente, y rehúsa —como en su día hizo Agustín de Hipona— a confundir sin más pasión con pecado. No hay necesidad de extirpar las afecciones (*affections*) sino de cultivar su buen uso, procurando el bien y evitando el mal, a través de la acción directiva de la prudencia. El oratoriano Jean François Senault llegó a defender *in extremis*, lo que para el neoestoicismo imperante habría de ser una cruda aberración, que muchas veces las pasiones dicen lo que las palabras callan o disimulan; las pasiones expresan, así, la verdad más honda.

Para Spinoza —estudio que presenta Atilano Domínguez—, el hombre es, desde luego, un ser racional cuyas pasiones tienden a ser atemperadas por la vida reflexiva, de suerte que con ello termina remontándose por encima de la vida animal (en cuyo primitivo nivel se sitúa el pecado original). La salud del alma dependerá, por lo tanto, del estado de las pasiones, dado que son éstas las que la degradan y debilitan; la curación del alma siempre será posible, a no ser que el hombre haya caído en la abyección más absoluta (muerte del alma). El

máximo deseo que puede alcanzar albergar el hombre recto y sabio consiste en la vida como gran valor —lo que ha de quedar inextricablemente explicado desde la idea de «conato», pues conato es la participación del ser vivo en el Ser Vivo, que es Dios—. El máximo deseo del hombre ha de consistir precisamente en el conocimiento íntimo de la divinidad (Dios es Vida y Camino de libertad). Esta vida del hombre requiere específicamente según Spinoza de la necesaria cooperación o concurso del Estado, y advierte que la máxima degeneración del poder político consiste en tratar a los súbditos como simples animales. El texto espinosiano que condensa, a juicio de Atilano Domínguez, su estudio del deseo es éste, tomado del *Tratado teológico-político*: «Todo cuanto deseamos honestamente se reduce a estos tres objetos principales, a saber, entender las cosas por sus primeras causas, dominar las pasiones o adquirir el hábito de la virtud y, finalmente, vivir en seguridad y con un cuerpo sano».

El siguiente filósofo abordado es Hume. Para el pensador liberal escocés, la sociedad cumple la función de remedio de las necesidades y deseos que el individuo por sí solo es incapaz de poder satisfacer. Gerardo López Sastre analiza pormenorizadamente cómo el individuo egoísta (presocializado) llega a discernir, a través de su juicio y entendimiento, la conveniencia del *pactum societatis*; única forma de poder asegurar las leyes de la justicia, la paz y la seguridad. El liberalismo humeano se basa, entonces, en la consideración de las pasiones humanas,

siendo la inteligencia la que enseña su mejor forma de satisfacción (ya sea en la sociedad o en el mercado). Para ello Hume cuenta con la Historia, es decir, con la ingente fuente de hechos y conductas de los hombres a través de los tiempos, de cuya experiencia (al modo de los hechos experimentales de las ciencias naturales) puede hacerse comprensible el conocimiento humano y pueden deducirse, además, causas o leyes que sean principios constantes y universales, y ello a pesar de lo cual, como expresa en *Sobre la libertad civil*: «El mundo es todavía demasiado joven como para establecer un mínimo considerable de verdades generales... nuestra experiencia no alcanza a los tres mil años».

El despliegue del deseo en el hombre, según Kant —estudio a cargo de Julián Carvajal— tiene por dificultad principal su ser racional. Si fuese solamente animal, cuyo fin consistiera en el apetito o instinto, éste se indicaría como la regla entera que dirigiera su conducta. La propia historia de la libertad humana conforma un proceso que parte desde el estado inicial de obediencia bajo el dictado del instinto, imperio que provoca que la conducta humana sea desordenada y compulsiva. El entendimiento, en subsiguiente estadio, es el llamado a poner remedio u orden a dicha conducta a través de las reglas prácticas de la habilidad y la prudencia. La pasión, como fundamento de la voluntad en las reglas de habilidad, sagacidad o astucia, eleva un deseo o inclinación a principio ordenador de la conducta; con todo, para el sabio de Königsberg, la pretendi-

da racionalidad de la pasión constituye un mero barniz que lejos de contribuir al fomento de la felicidad humana resulta su mayor enemiga. Las pasiones son también apetitos de los seres humanos dirigidos hacia otros, por lo que el verdadero caldo de cultivo de las pasiones será la sociedad. Las pasiones poseen un claro sentido instrumental: la utilización de otros humanos para nuestros propósitos, es decir, como medio de satisfacción de nuestras inclinaciones. De esta forma las pasiones producen para Kant tipos de sociedad despótica.

«Vida, pasión y razón» son los términos que aparecen en el enunciado del §224 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* de Hegel. Mariano Álvarez Gómez trata de circunscribir el concepto de vida en este filósofo. Para Hegel «la idea inmediata es la vida», lo que en su sistema significa conjugación de universalidad y singularidad. La «idea» es lo verdadero en y para sí, es decir, unidad absoluta del concepto y la objetividad. La «idea inmediata» constituye la verdad tal como se halla esencialmente en el conocer y el presupuesto del conocer, inmediatez —lo que incumbe a la lógica—. La vida, que es «vida lógica» (por tanto, diferente a la vida natural y la vida del espíritu) es idea pura, ya que en la lógica, la vida es ser-en-sí simple, en forma potencial. El individuo, por consiguiente, emerge como algo mediado, que está pugnando por existir y existe, ostentando el poder de la universalidad, lo que hace singularmente (como identidad efectiva de lo singular

y lo universal). El individuo se comporta de manera negativa respecto a la universalidad y está destinado a perecer en dicha universalidad.

Diego Sánchez Meca indaga las fuerzas de la vida en Nietzsche. Para éste, el cuerpo es concebido como «vida» (*ph\_sis*) o principio interno de la actividad que va ligado al movimiento universal del mundo, que es devenir. Así, el cuerpo resulta una prodigiosa síntesis que reproduce, a nivel microcósmico, los elementos vivientes y los procesos dinámicos del macrocosmos. De acuerdo con ello, el sentimiento es quien nos permite acceder a lo que se representa en la profundidad corporal de la vida, siendo las «ideas» meros ecos debilitados de dichos sentimientos o exégesis superficiales de aquella relación fundamental entre cuerpo y mundo. Sin embargo, hay una barrera imposible de franquear entre la «cosa en sí» y su representación en el nivel del lenguaje, de suerte que sólo cabe un acercamiento mimético o metafórico, lo que se reproduce en la actividad artística. La *paideta* es la vida (*ph\_sis*) artísticamente potenciada en el proceso del devenir, y es obra de los instintos agonales, enfrentados, de lo dionisiaco y lo apolíneo, de manera que las creaciones de la cultura resultan proyecciones de sensaciones elementales relativas a la voluntad de poder. El hombre posee la facultad de sublimar sus impulsos o instintos (dionisiaco / apolíneos) y ponerlos al servicio de los «fines del espíritu». Este hombre que se eleva por encima de aquellas contradicciones termina por erigirse en amo y señor de la

tierra, y lo hace agonísticamente, o sea, enfrentándose al dolor y a la enfermedad, afrontando el destino serenamente y sin abandonarse al miedo ni a la debilidad; el superhombre se sobrepone a la adversidad y logra vencer heroica y trágicamente.

El siguiente gran filósofo tratado es William James. Ángel Manuel Faerna aborda aquí la filosofía y temperamento jamesianos, en torno a las fuentes de la creencia. Con este objeto James parte de la aseveración tradicional que afirma que el hombre, en tanto ser racional, debe esforzarse por elegir creencias verdaderas, que debe intentar, por consiguiente, conocer la verdad. No obstante, James considera que cuando la creencia carece de vivencia de suficiente pierde rigor el timorato mandato crítico —que adquiere carta de ley desde Descartes— de evitar el error. En abierta disputa con el filósofo y matemático William Clifford, James se pregunta por qué un intento incierto de evitar un error ha de ser necesariamente más racional que un intento, también incierto, de encontrar una verdad, puesto que con la estrategia cartesiana se corre el mismo peligro de perder la verdad que con el mandato noético temerario de buscar en todo caso la verdad. James se ha desvinculado previamente de toda justificación prudencial de la verdad (*i.e.* la apuesta pascaliana) y tampoco puede participar de la burda interpretación pragmatista de llamar verdad a una creencia cuando la acción humana guiada por ella produce efectos satisfactorios en la experiencia. Asimismo, argumenta la justificación de

la creencia verdadera desde el riguroso y estricto punto de vista epistemológico, pero es en el caso aquí indagado —sobre la insuficiencia en la evidencia de una creencia— en donde denuncia la respuesta tradicional defendida por Clifford, pues no deja de ser también una decisión pasional.

Manuel Suances Marcos trata de reelaborar el concepto y valor de vida en Max Scheler, cuya dificultad principal estriba, como se sabrá, en el cambio de pensamiento scheleriano (antes y después de 1921). Aunque Scheler comulga con el vitalismo reinante de su tiempo, él, sin embargo, se enfrenta a los que reducen el espíritu a «vida» (*i.e.* Nietzsche), pero también se opone a quienes niegan la importancia de la vida manifestada en la corporeidad y los impulsos (*i.e.* platonismo, cartesianismo). El hombre scheleriano es un ser vivo que está supeditado enteramente a leyes naturales, y se define por su capacidad de trascender la vida misma (espíritu), de forma que vida y espíritu constituyen dos realidades irreductibles y diferenciadas, con leyes propias, pero no distintas (por encima de cualquier dualismo). La vida posee una tendencia finalista (*teleoklina*) que preside todos los procesos vitales del organismo.

Como se acaba de enunciar, el sentido de vida scheleriano pretendía superar el vitalismo pero también, además, la propia comprensión freudiana. Pedro Fernández-Villamarzo penetra en la metapsicología de Sigmund Freud, que se resume en la comprensión de la dia-

léctica combativa, agonal, de las pulsiones de vida (*eros*) y las pulsiones de muerte (*thanatos*). Todo ser vivo tiende hacia la muerte, que en el vienés consiste en una vuelta a lo inorgánico, al estado inanimado del que originalmente partiera. Pero matiza esta apreciación desmarcándose del crudo pesimismo schopenhaueriano; escribe en *Más allá del principio del placer*: «Nosotros no afirmamos que el único fin de la vida es la muerte, no dejamos de ver junto a ella la vida». Con ello Freud no puede dejar de obviar que el pronóstico siga siendo demasiado sombrío, sobre todo si la vida se contempla como miedo y angustia conducentes al estado de neurosis auto-destructiva, degenerativa, que es preludio de la muerte.

El estudio que presenta Pedro Rojas sobre Jean Paul Sartre se concentra en la teoría de las emociones. Para Sartre lo que se nos aparece (fenoméricamente) y vivimos como emoción misma, es una cierta relación de nuestro ser psíquico con el mundo o la conciencia que tomamos de él. La realidad humana queda definida por su conciencia de aprehensión, de manera que nada de lo que acontece en dicha realidad podrá convertirse en elemento propio si antes no ha pasado por el prisma reflectante de la conciencia y el pensamiento. En esta perpetua fuga de captación de la realidad significativa, el existir se resuelve en una síntesis indisoluble entre el sujeto emocionado y el objeto (exterior) emotivo o emocionante. Sucede que para Sartre la emoción representa una actitud prerreflexiva y degradada respecto de la

norma habitual de conducta a la que usualmente sometemos nuestras acciones sensatas, de acuerdo con la actitud racional o cálculo prudencial. Aún con esto, la conciencia emocionada, volcada volitiva e intencionalmente sobre el mundo externo a la persona, da el significado a «nuestras» cosas, a la medida de las necesidades, haciéndose de ello —he aquí lo importante— conciencia libre que da sentido a la situación, a cada momento en el que nos encontramos.

El *Dasein* heideggeriano alberga en sí mismo la posibilidad interna de la dispersión fáctica de la corporalidad. Como se encarga de poner de relieve Félix Duque, centrándose en el célebre concepto de *Dasein* de Martin Heidegger, «el ahí» hace pie o toma tierra como fondo en el mundo partiendo de lo oculto, y toma forma en los diversos modos o modulaciones del ser (tonalidades). El apotegma de la ontología aristotélica expresaba: «El ser (*τὸ ὄν*) se dice de muchas maneras»; estas maneras constituyen en Heidegger las tonalidades humanas por las que el *Dasein* cataliza la diferencia ontológica entre «ser» y «ente». Desde la profundidad de lo oculto de la tierra, desde la ofuscación debida a la emoción (*Affect*), el *télos* del *Dasein* consiste en un poder-ser como un poder-esgrimirse. El *Dasein*, en definitiva, se abre partiendo de la dispersión e impropiedad originaria hasta alcanzar la facticidad (*Faktizität*), hasta alcanzar su ser-de-propio.

La larga lista de autores se cierra con Jürgen Habermas. Antonio M. López

Molina presenta una exposición en torno a la idea de «autorreflexión» e «interés» emancipatorio. Desde el célebre opúsculo de fines de los sesenta, *Ciencia y técnica como ideología*, Habermas nos presenta el cabal diagnóstico de la sociedad postindustrial que incide en la tendencia creciente de la tecnologización en nuestras sociedades, y el concomitante efecto deshumanizador que produce de invasión y eliminación de la dimensión social y moral. La nueva relación entre técnica y política ha de tener por objeto devolver a la política la racionalidad pretendidamente monopolizada por la técnica, avanzando hacia formas autorreflexivas, conscientes, críticas y emancipadoras. El camino debe ser desbrozado por la filosofía. Habermas reivindica la inserción de los procesos cognitivos que se ponen de manifiesto en los diversos contextos vitales: un retorno a la vida y a la auténtica naturaleza, y ello tras la revaloración que ha hecho del psicoanálisis, porque éste constituye, según él, la única ciencia que metódicamente recurre al procedimiento autorreflexivo. La autorreflexión habermasiana significa una disolución (crítica) del tradicional objetivismo pretendido por las ciencias naturales. Habermas opera con la identificación de la razón práctica y teórica, «conocimiento» e «interés». En su obra *Conocimiento e interés* parte del análisis fichteano en que el acto racional es producto de la autorreflexión y en el que el yo se hace transparente a sí mismo. Fichte identificaba en las realizaciones de la razón teórica el trabajo de la razón práctica, no

obstante, Habermas se ha desprendido de la interpretación idealista, dado que el punto de vista materialista hace ver que las condiciones en que se construye el género humano no sólo puedan ser reflexivas, sino que dependen también

de las condiciones contingentes de la naturaleza subjetiva y objetiva. El interés por la «autoproducción» (que es conocimiento) conducirá al sujeto a la liberación de toda dependencia dogmática (emancipación).

VV. AA. *Modernización y globalización: semblanzas de Rusia en el siglo XXI*. Academia de ciencias de Rusia, Instituto de Filosofía. Redacción general Fedótova V. S., Moscú, 2002. 208 pp.

RICARDO BURGUETE AYALA

«El movimiento de la humanidad hacia el desarrollo sostenido conducirá en última instancia a la formación de la esfera de la razón (la nooesfera predicha por Vernadsky) en la que la medida de la riqueza nacional e individual serán los valores intelectuales y el saber del hombre que vivirá en armonía con el medio que lo rodea.»

**Concepción del tránsito de la Federación Rusa al desarrollo sostenido.**

El libro que tenemos ante nosotros es un ejemplo palpable no sólo de las dificultades reales que surgen para las ciencias sociales a la hora de asimilar y valorar las consecuencias y las perspectivas de las reformas llamadas «liberales» en la Rusia post soviética, sino también un testimonio evidente de la seriedad y la profundidad que caracteriza el pensamiento científico en su análisis crítico pero también constructivo del pasado, el presente y el futuro de este País. Un análisis que se ve condicionado, primero por los cambios que desde fines del siglo

XX han tenido y están teniendo lugar en los marcos geopolíticos de la región europea y cuyos sucesos más relevantes van desde el fin de la guerra fría hasta el desmoronamiento del bloque «socialista» y de la propia Unión Soviética y más tarde por el carácter de los procesos mundiales de globalización y modernización que establecen para todos los actores de «este drama» ciertos límites o marcos generales que condicionan y caracterizan el proceso de génesis (o de tránsito) de la sociedad postindustrial.

En el caso concreto de Rusia esto se agrava por el hecho de que ha sido, precisamente, durante los años 90 del siglo pasado cuando las consecuencias de la desintegración de la URSS y la política de los gobiernos «liberales» de la Rusia post soviética de retornar al capitalismo, que algunos han calificado como «contrarrevolución», motivaron los efectos económicos y políticos que son bien conocidos por todos y que, en mayor o menor grado, han afectado a las diferen-

tes esferas de la cultura y, en primer término, al desarrollo de la ciencia, debido a lo cual, según las palabras del presidente Putin, «desde el año 1991 el número de científicos en Rusia ha disminuido 2 veces. Sólo durante los últimos 5 años, de la ciencia se han ido 800 mil personas, principalmente su parte más productiva los jóvenes. Como resultado — la edad media de la ciencia rusa es aproximadamente de 56 años»<sup>1</sup>.

Unas reformas que han provocado un amplio movimiento de rechazo y una seria polémica en la cual, como en otras etapas cruciales de la historia de este país, los científicos están cumpliendo un importante papel constructivo, sometiendo a su análisis crítico todos los ámbitos de la vida del país: desde la valoración de su historia y sus tradiciones hasta la determinación de los posibles escenarios de su desarrollo futuro; desde el papel del estado y su política económica y social hasta el papel de las diferentes ramas de la cultura en la realización de esta valoración y la elección de los posibles caminos del desarrollo futuro

El libro, que es un ejemplo palpable del aporte y papel que pueden jugar el saber científico y la filosofía en la solución de las graves cuestiones que hoy día

se plantean ante Rusia, se divide en cuatro *secciones* y nueve *capítulos* en los que la exposición se lleva a cabo siguiendo el siguiente esquema: en las dos *primeras secciones* se tratan una serie de importantes cuestiones de carácter general, que permiten ubicar el análisis de la situación de Rusia no sólo en el contexto del desarrollo de la sociedad contemporánea y sus múltiples problemas, sino que este análisis se intenta complementar con algunas incursiones en el campo de las teorías contemporáneas del desarrollo social, confrontando las soluciones que se han intentado aplicar en el caso de Rusia con aquellos esquemas y teorías que han sido elaborados y aplicados en otros países y en diferentes contextos históricos.

Sin duda estas dos primeras secciones tienen un carácter introductorio y se pueden valorar como una seria reflexión sobre el grado y la medida en que estos modelos pueden ser aplicados en el caso concreto de Rusia.

La *sección tercera* cuyo título es *Semblanzas de Rusia, los escenarios del desarrollo de Rusia y la elección de los modelos de modernización* constituye, evidentemente, el núcleo central del libro y en ella se destaca el Capítulo 6 en el que los *escenarios del desarrollo futuro del país* y los métodos de su realización se plantean y analizan con el debido detalle y suficiente rigor científico.

La *sección cuarta* no sólo resume los temas y problemas expuestos en las secciones y capítulos precedentes, sino que constituye un serio esfuerzo por trasla-

<sup>1</sup> PUTIN V. V. *Intervención en la reunión conjunta del Consejo de Seguridad de la F. R., la Presidencia del Consejo de Estado de la F. R. y el Consejo sobre la Ciencia y Altas tecnologías* (20 de marzo del 2002. M Kremlin).

dar las cuestiones planteadas en estos de un plano muy general al ámbito concreto de la sociedad rusa: la *globalización y la cultura rusa* (cap. 7); el papel del *factor cultural en la modernización de las regiones rusas* (cap. 8.) y las incidencias de la *modernización personal* en las diferentes esferas de la cultura y la política del país (cap. 9).

Siguiendo este esquema trataremos de exponer algunos de los temas y problemas que en él se plantean

*Globalización y Modernización* así se titula la primera sección en la que se tratan dos temas que hoy día están en el centro de la reflexión teórica de no pocas ciencias sociales. En esta sección los autores del libro, apoyándose en algunas de las definiciones más o menos aceptadas de estos términos, centran su análisis en las incidencias de estos fenómenos generales en las formas de manifestación y en la solución de los problemas concretos de la situación actual de Rusia. Esta intención se refleja con gran claridad en el contenido de los dos capítulos de que consta esta Sección. Capítulo. 1.º *Rusia en el mundo global y en el interno*. Capítulo. 2. *La modernización rusa un tipo de utopía social*.

Según la afirmación de los propios autores el título del *primer capítulo* responde al intento de abordar dos importantes problemas: la reacción de Rusia frente el proceso mundial de globalización y la necesidad de establecer qué tareas internas se plantean ante el país debido al carácter específico de su itinerario histórico y, en relación con esto,

qué problemas adicionales se presentan debido la necesidad de elaborar y escoger los escenarios del desarrollo futuro de la sociedad rusa.

Ante esta doble finalidad parece lógico que el capítulo se inicie con un análisis detallado en el plano conceptual de los términos «*globalización*», «*modernización*» y «*progreso*» y, lo que no es menos importante, su interrelación histórica y el papel que en la determinación de esta relación han cumplido y cumplen algunos de los factores claves que contribuyen a describir su contenido: *el económico, el informativo y el tecnológico*. Factores que, en gran medida y en última instancia, son los que determinan las posibilidades reales de los diferentes países que buscan su incorporación al «mundo globalizado». La incorporación del valor y el «peso» de estos factores y su interrelación al análisis interno del fenómeno de la globalización permite ver con cierta claridad la complejidad del fenómeno en sí y los posibles métodos que los diferentes países deben utilizar en la búsqueda de su lugar adecuado en ese mundo. Hasta ahora los acentos y las esperanzas se centraban en el factor económico-financiero, lo que al parecer, sólo era un espejismo. En el caso de Rusia la interrelación de estos factores ofrece posibilidades muy distintas. *Los cambios económicos de magnitud global se caracterizan por el dominio del mercado financiero sobre el mercantil. El dinero ha empezado a producir legalmente dinero, debido a que esto lo presuponen las disposiciones financieras legítimas. Pero un significado más importante que el dinero lo*

*tienen las tecnologías, las que al conjugarse con la información, pueden garantizar la producción de mercancías y servicios nuevos, con un coste menor que antes y creando productos nuevos y únicos para el mercado mundial»* (pp. 6-7) Esta realidad implica que al examinar la importancia de los tres factores señalados y ante el hecho de la posible incorporación de uno u otro país al grupo «privilegiado» del mundo globalizado, se llegue a la conclusión de que los factores determinantes para que este paso sea posible son: «*el carácter único y el menor precio de las nuevas mercancías producidas*», lo que confirma la idea de que la llave que abre la puerta al mundo «privilegiado» de la globalización son las innovaciones científico tecnológicas. Por eso, a pesar de que hoy día la mayoría de los países cuyos ingresos por habitante superan los 20 mil y más \$ anuales son los que ocupan un lugar privilegiado en la economía global pero no lo son por el dinero, sino porque el alto nivel de vida en ellos va acompañado por un alto nivel de su desarrollo tecnológico. Este hecho ha permitido afirmar que la globalización ha limitado las posibilidades nacionales de influir sobre la economía y esto, a su vez, «*ha cuestionado la posibilidad de la construcción de los estados sociales en los países en desarrollo.*» (p. 7) aumentando durante todo el siglo XX drásticamente las diferencias entre los países desarrollados y ricos y los pobres y subdesarrollados. Hecho que confirman las cifras del informe de la ONU del año 1999 «*La globalización con rostro humano*» en el que se señala que las diferencias entre los

5 países más desarrollados y los 5 más pobres que en el año 1960 era de 30 : 1; en 1990 de 60 : 1 y en 1997 de 74 : 1<sup>2</sup>

Similar análisis se lleva a cabo al examinar el término «modernización» y su relación con la Globalización, en el que se descubre que la «modernización» de nuestros días se caracteriza por el intento de determinados países por dar alcance e incorporarse al club privilegiado de los «modernizados», hecho que confirma que la modernización actual sólo se puede definir como un tipo de «*modernización de alcance*» en la que los países que la han practicado no han conseguido aún alcanzar a sus predecesores. Esto se refiere particularmente a Rusia donde el proceso de alcance iniciado por Pedro I. hace ya casi 300 años no pudo ser consumado en los años 80-90 del siglo XX a pesar de haber estado muy cerca de ello.

Al intentar buscar la causa de esto los autores del libro muestran que todos los procesos de este tipo de modernización que se inician en el siglo XX ha tenido un contenido y un resultado similar que se pueden resumir en estos términos:» *La esencia del proceso de «modernización de alcance» en todos los casos es la misma; independientemente del sistema político y social: la organización de las masas para la*

---

<sup>2</sup> Ver: *Globalization with a Human Face. UNDP Report 1999* || Held D., McCrew A *The Global Transformation Reader. An Introduction to Globalization Debate.* Cambridge. 2000 p. 341-347

*industrialización... y esta tendencia se manifiesta del mismo modo en Europa, en América y en Asia, en las democracias y en los estados totalitarios, en todos los lugares donde las masas se incorporan al aparato industrial. Con independencia de la forma en que este proceso se lleva a cabo, en forma de democracia política y libertad o en forma de totalitarismo siempre depende del nivel de desarrollo del país, del punto de partida, del grado de toma de conciencia de las masas de los problemas económicos planteados ante ellas, independientemente de que esto tenga lugar en los países más desarrollados y ricos los menos y más pobres.» (p.12)*

Según los autores del libro este modelo de modernización tiene ciertos límites desde la posible pérdida de los valores culturales tradicionales sin haber logrado alcanzar los nuevos, hasta la posibilidad de que este tipo de modernización pueda crear tensiones internas al conseguir tan sólo crear centros aislados o islas de vida moderna dentro de cada país (se citan Sao Paulo y Río de Janeiro, México, Estambul, Moscú, San Petersburgo etc.) centros que pueden acentuar las diferencias e incluso contradicciones internas en los distintos países. En realidad este tipo de modernización se caracteriza por intentar copiar determinados modelos que en la mayoría de los casos y en las condiciones actuales ya son de por sí obsoletos y deben ser modificados. Esta situación implica el hecho de que al realizar una «modernización de alcance» no se logre ni siquiera vislumbrar si la meta elegida será la que conduzca definitivamente a un salto hacia el futuro.

En el caso de Rusia, donde el desarrollo de las ciencias fundamentales tiene una larga y fructífera tradición histórica, el problema que se plantea en otros términos es debido a que el desarrollo científico precedente ha creado una importante base material y una reserva intelectual humana capaz de impulsar el proceso de innovaciones que abrirá el camino hacia la sociedad del futuro. Por eso, en la situación actual la tarea consiste en buscar esas metas más allá de los logros tecnológicos alcanzados por los países punteros del mundo globalizado utilizando con efectividad los recursos acumulados durante el desarrollo precedente y que hacen posible la búsqueda de nuevos caminos y nuevas características de las innovaciones tecnológicas, idea que se confirma con la toma de conciencia de que para Rusia «*la globalización ha resultado contraria a la modernización ya que el hecho de intentar alcanzar o imitar significa condenarse al progresivo retraso. Hoy día no tiene valor ser parecidos a otros. Hay que ser mejores y únicos.*» (p. 14.)

Todo esto significa que en la situación actual la crítica al tipo de modernización del que estamos hablando se debe centrar en mostrar la ineficacia de aquel tipo de modernización que se limita a intentar copiar los fines y modelos ajenos cuyos defectos y limitaciones ya son evidentes. Por esta razón el problema cardinal que se plantea ante cada país, si aspira a alcanzar un lugar aceptable en el mundo globalizado, está directamente vinculado a la búsqueda de su propia identidad a partir de la cual debe iniciar el camino hacia el mundo futuro.

El tema de la identidad nacional es uno de los temas centrales del *primer* capítulo, en el que se trata con cierto detalle y desde diferentes ángulos, pero del que sólo queremos destacar algunas importantes ideas relacionadas con las posibilidades que se abren ante Rusia debido a que la globalización conduce no sólo a una pluralización de esta identidad, sino a que en los países multiétnicos se convierte en una gran prueba para la identidad nacional, que sólo puede ser superada por medio del diálogo y la transmisión cultural. En este sentido «*Rusia tiene una gran experiencia en el pluralismo de su identidad, debido a que siempre se ha considerado como un puente entre Oriente y Occidente, como un país que integraba los principios europeos y asiáticos, que ha compaginado la unidad eslava con la formación de una superetnia de eslavos, turcos, ugrofineses y otros pueblos*» (p. 14). Un pluralismo que a se ha intentado utilizar intencionalmente como testimonio de la inexistencia de la mencionada identidad <sup>3</sup>.

En el caso específico de Rusia una de las características más importantes que condicionan negativamente el proceso

de su posible integración al «sistema de globalización» está vinculada al papel que ha jugado en las transformaciones actuales la situación creada por la desintegración del sistema del «socialismo real», que ya desde fines de los 80 se había constituido en un obstáculo real al desarrollo de los factores mencionados de la globalización y, en primer término, al desarrollo de aquellas múltiples innovaciones en la esfera social que el potencial científico de Rusia hubiera hecho posible.

La desintegración creó un ambiente intelectual perverso y confuso debido a que la «*la demonización del comunismo por el pensamiento neoliberal hizo un mal servicio a las reformas rusas tanto en el plano práctico como teórico*» (p.18) no sólo al intentar ocultar los resultados positivos del desarrollo precedente, sino por el hecho, hoy día más que evidente, de que las reformas reales que el país necesitaba para seguir avanzando no se estaban realizando, al ser sustituidas por una redistribución salvaje de la propiedad social de la que se beneficiaban los nuevos y salvajes grupos oligárquicos surgidos al amparo neoliberal del viejo régimen confabulados con ciertos sectores criminales que en realidad frenaron el incipiente movimiento democrático de masas. <sup>4</sup> En el libro este desastroso proceso de involu-

<sup>3</sup> Este tema ha sido estudiado en la literatura Occidental en una serie de interesantes trabajos que se mencionan y analizan en el presente libro: BAUMAN Z. *The Individualized Society*. Cambridge, 2001; ERIKSON E. *Identity: Youth an Crisis*. L. 1974; PRESTON P. W. *Political / Cultural Identity: Citizens and Nations in a Global Era*. L. 1997; FRIEDMAN TH. L. *The Lexus an Olive Tree. Understanding Globalization*. N. Y. 2000; WATERS M. *Globalizations*. N. Y. 1996.

<sup>4</sup> Sobre este tema en Rusia se han escrito no pocos libros y artículos, entre los publicados en Occidente, que también son muchos en el libro se menciona positivamente el artículo de GLINSKI D. And RADDAWAY P. *The Ravages of*

ción se describe así: «En Rusia la variante radical de modernización condujo a la desmodernización, el empeño por la inmediata recultivación de las masas a la reanimación de los profundos principios arcaicos, la democratización al orden anárquico, las tendencias de mercado a una economía no formal, que no era ni de mercado, ni estatal regulada.»(p. 49) <sup>5</sup>.

En Rusia esta perversión se ha criticado por aquellos que han señalado con serios argumentos que a pesar de las evidentes diferencias políticas entre capitalismo y socialismo la esencia económica de estos dos sistemas tienen mucho de común coincidiendo en su finalidad esencial la creación de una sociedad y una cultura industrial.

Esta posición se matiza en el libro, en el que se señala que desde el inicio del proceso de industrialización los cambios que se han definido con el término «progreso» se realizaron apoyándose básicamente en los logros de la ciencia y de la técnica que fueron las verdaderas creadoras e impulsoras de las tecnologías productivas y sociales que caracterizan la época industrial. Su rasgo común fue la producción masiva y la creación del sistema burocrático, cuyo papel antidemocrático ha llegado a superar al propio estado burgués. Una realidad que los autores del libro describen así: *La socie-*

*dad industrial ha dañado seriamente la doctrina liberal, debido a que las masas irrumpieron en la historia en lugar del individuo autónomo. Esto creó en los países capitalistas industrialmente desarrollados el peligro de la burocratización y la tecnocracia, mientras que en las sociedades que buscaban la modernización creó el peligro de los regímenes autoritarios. Todas estas formas de violencia se deducen de las tareas de la industrialización»* (p. 20.) De este modo se llegó a la conclusión de que en la sociedad del siglo XX los conceptos de «capitalismo» y «socialismo» se complementaban mutuamente, de tal modo que cuando examinamos el comunismo como una forma de industrialismo es necesario reconocer que como tal ya en los años 60 debido a la revolución científico —técnica había entrado en crisis y agotado sus posibilidades de desarrollo progresivo. La diferencia radica en que unos países (los de economía de mercado) supieron utilizar estos resultados para iniciar el camino hacia la sociedad post industrial mientras que otros (los llamados socialistas) perdieron esta oportunidad.

No obstante, y a pesar de esta coincidencia, el resultado alcanzado en el desarrollo industrial de la URSS consiguió serios resultados. Condujo no sólo al surgimiento de un mundo bipolar, sino a que la combinación de la «modernización de alcance» al apoyarse en una sólida tradición científica y una cultura propias produjeron en el desarrollo del modelo socialista un resultado positivo que los autores del libro resumen así: «1.º) *La realización de la industrializa-*

«Market Bolshevism // *J. Of Democracy* .April, 1999 vol. 10, N.º 2.

<sup>5</sup> Sobre este tema se puede citar el libro *La economía no formal. Rusia y el mundo* / Redactado por T. Shanin. M. 1999.

*ción y el logro de tres de los rasgos de la sociedad contemporánea — la educación de masas, el desarrollo de la ciencia y el aumento del peso de la población urbana; 2.º) a pesar de mantener su aislamiento de Occidente logró conservar sus fundamentos y una base propia para el desarrollo — el colectivismo, el enfoque antimerchantil y la ideología comunista; 3.º) supo conservar el ideal del individuo multifacético, desarrollado armónicamente, sin dudas un ideal utópico, pero que a pesar de esto impulsó el desarrollo de la educación, la ciencia y la cultura» (p. 20.) Un resultado que las reformas liberales han intentado ignorar, no sólo porque la desintegración del comunismo estuvo vinculada al agotamiento de las tareas de la industrialización, «sino porque sobre sus despojos se construyó un capitalismo antiweberiano salvaje, en nada parecido al occidental» (p. 21.)*

Todo esto, según los autores del libro, tuvo como resultado que en una situación en la que el proceso de globalización llegó a afectar directamente la misión civilizadora del capitalismo al aumentar las diferencias entre los países ricos y los pobres y renunciando de hecho a impulsar a nivel mundial la creación de un estado verdaderamente social, los promotores rusos del nuevo capitalismo se limitaron a impulsar un capitalismo autóctono en el cual, como se señala insistentemente en el libro, se impuso de hecho una desmodernización de los logros alcanzados en las etapas precedentes del desarrollo del país reanimando las capas más arcaicas de la conciencia de la sociedad, promocionando a una presunta cultura

popular trasnochada que pretendía colocar a Rusia en la periferia lejana de la globalización europea.

El capítulo 2.º se centra en el análisis histórico del camino recorrido por Rusia desde los inicios de la modernización en la época de Pedro I hace ya más de 300 años. Intentando establecer sus etapas y sus peculiaridades y con la finalidad de encontrar y estudiar las causas objetivas y subjetivas que impidieron que las metas entonces establecidas, que no parecían tan lejanas, aún no se hayan alcanzado.

En esta búsqueda se han descubierto pistas insospechadas, factores imponderables, el juego del azar y la fuerza imperiosa de la necesidad histórica. Evidentemente todo esto se debe tener presente y debe ser valorado a la hora de la verdad, es decir, no se puede ni ignorar ni pasar por alto en el momento de elaborar los criterios que nos permitan elegir los escenarios del desarrollo futuro de Rusia y los caminos por los que estos pueden ser alcanzados y transitados.

No obstante, el hecho de que hoy día se siga insistiendo en continuar por el camino iniciado en falso de las reformas, que se intente retornar a senderos e incluso a atajos ya recorridos que no se sabe a donde conducen y a quién pretenden alcanzar, es una realidad que preocupa profundamente a los autores del libro y los obliga, para no repetir los viejos errores, a recurrir al análisis científico y al concurso de la ciencia en donde ya se tenía una visión y una valoración de los acontecimientos del pasado, y

también una síntesis de los resultados de una rica experiencia ajena que también se deben tener presentes para no tropezar en el nuevo camino.

En lo que se refiere a los obstáculos internos el capítulo 2.º nos ofrece una respuesta bastante convincente de la esencia y el carácter de los infortunios del pasado: *La causa consiste en que cada vez que esto ocurría, fuera en los tiempos de Pedro I, en la época de las grandes reformas de Alejandro II, o en la etapa de la industrialización estaliniana y las «cárceles» de Beria, los procesos de modernización se realizaban siguiendo la tipología de una utopía social, lo que condicionaba el carácter y la dirección de las transformaciones, pero aún más su contexto social. Así, en la época de Stalin, sobre estas pesaba el sello del modelo utópico de la construcción del socialismo en un solo país, en el deshielo de Krushchev la idea de que la economía de mercado no se inscribía en el sistema estatal de control de la propiedad. Un papel de no poca importancia (e influencia) tenía otro hecho, también vinculado a nuestra mentalidad, se trata precisamente de que todas las reformas se llevaban a cabo bajo el signo del problema «Rusia-Europa». Un problema que el país hace ya casi treinta años ha intentado en vano resolver, enredándose de tiempo en tiempo en la búsqueda de un compromiso entre el nacionalismo extremo y el empeño por conservar la idiosincrasia rusa y la imitación racional de Occidente» (p. 33)*

El término «*utopía social*» se utiliza por los autores del libro para definir el hecho de que los programas de moder-

nización se establecían sin una idea clara sobre los métodos y procedimientos que hubieran permitido alcanzar la pretendida sociedad ideal, o como ellos mismos lo definen «*se utiliza como la característica de un tipo de pensamiento que condiciona una visión, una percepción del mundo vinculadas estrechamente con un ideal social, que es imposible de alcanzar en las condiciones existentes.*» (p.33) Una utopía que, como se especifica a continuación, no es otra cosa que la modelación de ciertas condiciones sociales que se elaboraban a partir de la situación y de los institutos de propiedad y poder existentes, a los que se les otorgaban nuevas formas y valores distintos de los reales.

Los ejemplos de cómo esta actitud utópica se ha manifestado en la historia de Rusia tienen gran interés, no obstante los vamos a omitir limitándonos a citar unas frases que resumen este capítulo:

*«Al hacer un resumen queremos una vez más señalar que los procesos que hoy tienen lugar en el país no caben «íntegramente» en la fórmula clásica de «modernización de alcance» debido a que sus tareas ya se han resuelto históricamente múltiples veces, debido a lo cual en ellas está presente el sello de su propia larga historia del tránsito de una sociedad tradicional a la sociedad industrial. Esta peculiaridad continua influyendo hoy día en la forma y la dirección de los procesos de modernización que están vinculados en gran medida a las formas de las reformas nacionales tradicionales y las manifestaciones del utopismo» (p. 33)*

La segunda sección posiblemente merecería una reseña más extensa y detallada ya que para el lector Occidental y específicamente para él de nuestro país quizás pudiera tener un interés especial. De hecho se trata de un estudio de los procesos de modernización Occidentales, de las teorías que les sirven de base y justificación y de los métodos empleados en su realización práctica. Su título *Las modernizaciones no clásicas y las alternativas a la teoría de la modernización* que por su enunciado parece tener un carácter bastante general trata en realidad sobre temas muy concretos, que se desarrollan en dos interesantes capítulos: *La evolución de la teoría de la modernización y sus alternativas* (Cap. 3) y *La tercera vía de Inglaterra, Alemania y Francia, el modelo nacional de modernización Occidental*. (Cap. 4).

Parece evidente que al abordar los problemas que la globalización y la modernización plantean ante Rusia la clave de su solución no se puede buscar limitándose al estudio de los problemas internos. Evidentemente esto no sería posible sin una visión clara y una valoración de cómo estos o similares problemas se han resuelto o intentado resolver en aquellos países occidentales que por uno u otro motivo pueden ser «elegidos» como modelos o metas a alcanzar por aquellos que en cierto momento emprenden con retraso el camino de la «modernización de alcance». Una elección ante la cual hoy se plantean una serie de interrogantes que exigen con cierta urgencia (a veces con dramatismo) respuestas precisas, que en cierta

medida contribuyan a superar las dudas y vacilaciones, siempre legítimas a la hora de emprender el camino de la modernización. Al utilizar el término «dramatismo» hemos tenido presente la observación de los autores del libro de que esto se debe al hecho de que: *La globalización ha cambiado sustancialmente el status y el lugar de los procesos de modernización y ha mostrado también que el tiempo de la modernización clásica ya ha concluido; que las representaciones sobre el carácter único de la teoría de la modernización se ha desvanecido y la discusión sobre el post modernismo se ha desplazado a la cuneta y sólo ha quedado en pie una pregunta básica: la cuestión de si el mundo contemporáneo es un proyecto consumado o no consumado.*» (p. 39)<sup>6</sup>. Pero si el

<sup>6</sup> Como sabemos esta pregunta-dilema se planteó ya en los años 60 en varios de los trabajos de J. Habermas y más tarde ha sido objeto de una amplia discusión, que ha generado una abundante y rica literatura que, por cierto, se analiza y valora en el presente libro y entre la cual queremos mencionar: GIDDENS A. *The Consequences of Modernity*. Stanford. 1990; *Beyond Left and Right*. Cambridge. 1994; *The Third Way: the Renewal of Social Democracy*. Cambridge, 1998; *Third Way and its Critics*. Cambridge, 2000; *Runaway World. How Globalization is Reshaping our Lives*. L. 2000; BECK U. *The Reinvention of Politics. Rethinking Modernity in the Global Social order*. Cambridge (UK). 1999 En Rusia últimamente se han publicado en ruso: *La sociedad de riesgo. El camino hacia otro moderno*. M. 2000; *¿Qué es la Globalización?* M. 2001; HUNTINGTON S. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* N. Y. 1996; BELLAH R. N. *The*

valor del tercer capítulo se debe al carácter teórico general de las cuestiones planteadas, como pueden ser el contenido de la Transitología, el alcance y el valor del modelo utilitarista de la «sociedad del bienestar», la concepción del «desarrollo sostenido», la idea de S. Huntington de la pluralidad de los modelos de desarrollo, etc. el capítulo cuarto con sus múltiples ejemplos concretos muestra la importancia y la necesidad de valorar las teorías y modelos existentes teniendo presente en primer término el contexto histórico que ha hecho posible o ha obstaculizado su realización práctica.

Tal es el caso del análisis concreto de la tercera vía elegido por algunos de los países punteros de Europa que se han basado en el plano teórico (tal es el caso de Inglaterra) en las ideas del sociólogo inglés E. Giddens y que en el libro se analizan con cierto detalle para mostrar las dificultades y las contradicciones que surgen en las diferentes capas sociales y en los partidos de estos países, no tanto en la interpretación de esta teoría como fundamentalmente en su aplicación concreta. Esto se refiere: a la política macro económica del país, al papel social del estado, a las reformas necesarias de su estructura y funcionamiento, a la financiación de los servicios sociales, a la seguridad de los ciudadanos y otras cuestiones. La solución de estos proble-

mas siempre está vinculada a factores internos y es, en última instancia, un recurso para resolver los problemas concretos de cada país. En el plano internacional los modelos de la tercera vía plantean muchas incógnitas y ante todo cómo resolver la contradicción entre la modernización, que busca la eliminación de las diferencias entre los países, y el fenómeno que hoy día se define como «globalización», que presupone y acentúa las diferencias entre los estados. La conclusión es evidente: «*La tercera vía es hoy día el modelo nacional de modernización de Occidente, que sólo puede ser alcanzado a partir de los resultados ya logrados con anterioridad*» (p. 83). Los países que pretendan seguir este camino, Rusia puede ser uno de estos, no solo deben alcanzar un nivel de desarrollo social, científico y tecnológico adecuado, sino que deben también, y eso es lo más importante, resolver una serie de graves problemas internos, muy distintos a veces de los que han tenido que resolver los países que se intentan tomar como modelos. Precisamente algunas de estas cuestiones se resumen en el último apartado de esta sección cuyo tema es *Las lecciones de la tercera vía para Rusia* y que establece un puente necesario con la *tercera sección*, por cierto la central del libro y que lleva como título:

*Semblanzas de Rusia, los escenarios del desarrollo de Rusia y la elección de los modelos de modernización.* La sección se inicia con una observación de los autores en la que explican que los temas que en ella se piensan tratar están condicionados por las dificultades reales que sur-

gen ante la inoperancia de los proyectos de desarrollo existentes en el país y también ante la aparente crisis de identidad nacional que se hace evidente durante los años 90 y que aún, lamentablemente, no ha sido superada. Una crisis que se manifiesta en el intento continuado de enfocar los destinos del país en los marcos ya habituales de la vieja identidad y ante la confrontación surgida con motivo a la elección de los futuros escenarios del desarrollo de Rusia.

Entre los estereotipos existentes que se utilizan en la confrontación se pueden destacar las divergencias que surgen en la interpretación de la fórmula tradicional Rusia-Oriente-Occidente. Divergencias que pierden su viejo contenido desde el momento que la globalización consigue cambiar sustancialmente el panorama mundial, en el que ahora, más que nunca, al plantearse con criterios geopolíticos *«Rusia mantiene su status de puente, de un escenario específico en gran medida modernizado, en el que se encuentran integrados los pueblos eslavos, turcos, ugro-fineses y otros, cimentados por el papel integrador del pueblo ruso, un pueblo europeo»* (p. 88). Pero además, en la situación actual creada por la globalización, el papel de Occidente también ha cambiado y ha dejado de ser un modelo universal de desarrollo. Y esto significa que un *«modelo único a pesar de haber sido tomado de occidente no puede garantizar la lógica de la renovación social, como ya ocurrió en el caso del marxismo»* (p. 89).

Todo esto, según los autores, justifica que el análisis crítico de estos problemas

plantee una vez más ante Rusia una serie de interrogantes: ¿Qué le impide convertirse en Occidente? ¿La necesidad de aceptar los criterios occidentales de libertad? ¿La obligación de incorporarse al mercado civilizado? ¿Nuestro individualismo? Se trata por lo tanto de una cuestión que pone en juego ciertos valores básicos, como el tipo de racionalidad, la actitud hacia el estado y la libertad, los valores económicos, el trabajo etc., es decir, de algo que no cambia con tanta facilidad.

El hecho de que en la situación actual de Rusia los escenarios del futuro y los pronósticos de su posible realización se multipliquen significa que responden ante todo a una necesidad objetiva, pero también es un testimonio de que en la sociedad circulan diferentes visiones de este futuro. En este sentido se recuerda que el académico V. S. Stiopin en una de sus intervenciones refiriéndose a esta incertidumbre y la diversidad de escenarios señalaba que Rusia en su intento de convertirse en un país del primer mundo se ha encontrado inesperadamente a las puertas del tercero. Una realidad peligrosa que obliga a mantener cierta objetividad y rigor en la elección de estos escenarios y exige aunar los esfuerzos de los científicos y los políticos para evitarlo. En este sentido en el libro se señala que en el país, a pesar de existir no pocos escenarios catastrofistas y hasta algunos foráneos que pronostican la inevitable desintegración de Rusia, todos ellos ampliamente divulgados durante «el régimen de B Yelzin», no obstante se mantiene la

firme opinión de que todos estos escenarios, incluidos los que pronostican el caos, son poco probables, a pesar de reconocer que a fines de los 90 el país se encontraba efectivamente ante un escenario de salvación, y que la labor de fundamentar científicamente que Rusia no pertenece al tercer mundo no sigue siendo un asunto tan fácil, a pesar de que esto se ha intentado más de una vez<sup>7</sup>. Si aceptásemos que Rusia se ha convertido en un país del tercer mundo, esto nos obligaría a reconocer que esto constituiría un serio retroceso histórico, que la colocaría al margen del desarrollo de la civilización y no sería el resultado de un proceso histórico natural, sino que habría sido motivado por el carácter radical de las reformas liberales en las que los portadores de los principios tercer mundistas serían aquellos representantes de los círculos dirigentes y la nueva oligarquía que aún intentan legitimar sus actos ocultándolos tras la retórica seudo democrática y mercantilista.

Sin duda durante estos últimos años la situación ha mejorado, pero mientras las reformas no cambien su rumbo y contenido el peligro sigue existiendo pues como se señala en el libro el progreso es contradictorio y junto con la modernización tiene un alto precio. A pesar de esto, la realidad de hoy como punto de partida y fundamento de nue-

vos escenarios es muy distinta, Esto se trata detalladamente en aquellos apartados del libro en los que se señala que Rusia se diferencia radicalmente del tercer mundo por el nivel y la calidad del sistema de investigación y educación, por haber consumado con éxito el proceso de industrialización, por la milenaria historia de su civilización, por su gran obra literaria y por los logros artísticos conocidos en todo el mundo.

Estas consideraciones, razonamientos e ideas se suelen utilizar no sólo en la elaboración de los «escenarios del futuro» y en la búsqueda de los caminos que nos puedan conducir a estos, sino también en el establecimiento de estrategias concretas y métodos de acción que permitan consolidar las divididas «fuerzas sociales» del país en un movimiento común hacia estos escenarios. Fuerzas que lamentablemente aún siguen formalmente divididas en torno a dos escenarios evidentemente rechazados por la historia y cuya confrontación ha sido la causa principal de la debacle de los años 90. Nos referimos al escenario seudo socialista de la época soviética y al escenario neoliberal de los gobiernos de B. Yelzin. En la actualidad estamos ante una situación en la que los programas de los grupos clásicos de extrema izquierda (comunista) y extrema derecha (liberal), cuyos proyectos de futuro tienen un marcado contenido ideológico son en principio rechazados por la mayoría de la población, y este rechazo está condicionado ante todo por la evidencia de los aspectos negativos de ambos proyectos y sus poco convincentes perspectivas de un futuro mejor.

---

<sup>7</sup> Sobre este tema se puede mencionar el interesante artículo DE S.YU. BARSUKOVA *¿Pertenece Rusia al tercer mundo?// Polis*, 2000, N.º 4.

Entre estos extremos se encuentran la mayoría de los modelos de escenarios del futuro que se describen en el libro y que, con ciertas reservas, nos atreveríamos a definir como no ideológicos, al haber sido elaborados por científicos y filósofos, en lo esencial con criterios científicos. Escenarios que los autores definen así «*Las semblanzas-escenarios del futuro de Rusia son, en esencia, semblanzas de lo deseado o de lo que debe ser, más cercanas a las representaciones centristas y con diferente grado de abstracción, aplicabilidad y orientación hacia sujetos diferentes, no están elaborados en detalle pero sí ofrecen sus principios básicos*». (p. 97.) Evidentemente su exposición detallada y los necesarios comentarios no caben en los marcos de este comentario. No obstante quisiéramos mencionarlos, limitando al mínimo nuestra opinión.

1. El escenario propuesto por el académico V. S. Stiopin. Se define como filosófico y se destaca que en él la clave del desarrollo futuro de Rusia está en el desarrollo de los valores positivos de la civilización tecnogénica, lo que exige un cambio simultáneo en la conciencia tanto de Oriente como Occidente en el que deben encontrar prioridad los valores humanistas de ambas culturas y lo que se logrará como resultado de un proceso objetivo. La valoración de este escenario que se ofrece en el libro nos parece además de ambigua en cierto sentido injusta y se puede resumir en estos términos: «nosotros estamos en principio de acuerdo con este escenario pero no podemos hacerlo operativo, ni decir lo que se puede hacer en Rusia en el

plano social, económico y político. Pero esto menos se puede esperar aún de un filósofo». No es una cita literal, pero refleja con bastante exactitud una opinión que, a nuestro parecer, no recoge con suficiente objetividad la posición del propio Stiopin sobre la operatividad de su escenario en las condiciones actuales de Rusia, y el modo de actuar en las diferentes esferas de la vida del país. Para ello sería suficiente revisar una vez más el libro de este autor *La época de cambios y los escenarios del futuro* ( Moscú, 1996) para descubrir que su intención está dirigida a mostrar cómo los vínculos de los valores universales de la cultura pueden y deben aplicarse a la solución de los problemas que en la época de la modernización se plantean ante Rusia en el campo de las reformas económicas, políticas y sociales y su actitud crítica hacia el dogmatismo en la filosofía y la ciencia, la valoración nihilista de las tradiciones progresistas de la cultura rusa, la teoría de la «modernización de alcance», el papel de los intelectuales en la situación actual y su relación con el poder fáctico, el desarrollo económico y el «mercado civilizado, etc.

2. El escenario del profesor V. I. Tolstij, que también se define como filosófico, y que parte de la idea de que el actual proceso de globalización está condenado al fracaso y pronto se desmoronará o adquirirá otro carácter bajo el peso de sus propias contradicciones, creando una situación a nivel mundial en la que se abrirá un vacío que creará las condiciones para la penetración y la implantación de los programas social-demócra-

tas del estado de bienestar. Si cambia de carácter esto implicaría que la globalización ha dejado de ser un obstáculo para el progreso y la modernización y se convertirá junto con estas en un nuevo *megatrend* que facilitaría la realización de los programas social-demócratas. Este escenario, que tiene puntos comunes con el precedente, se valora así: «*Aquí encontramos mayor espacio para el operacionalismo —por ejemplo para establecer el curso del partido social— demócrata, del estado etc: los EUA se atascarán, pero mientras tanto Rusia se puede desintegrar, convertirse en un Brasil, colonizada y sumergida en el caos*» (p. 98). Sin duda estamos ante una perspectiva sombría que no responde con suficiente objetividad a las ideas que V. I. Tolstij lleva defendiendo como presidente del Club «*La palabra libre*» creado en 1988 y que durante más de 14 años viene reuniendo periódicamente (ha realizado más de 100 sesiones que publicadas en el almanaque anual del mismo nombre, se pueden considerar una de las crónicas intelectuales más importantes de la nueva Rusia.

3. El escenario de dos conocidos economistas V. S. Inosemzev y V. A. Krasilshikov, que en el libro se presentan como discípulos y seguidores de D. Bell, pero que según nuestra opinión a pesar de la afinidad de ideas hubiera sido mejor presentarlos como partidarios de «*la teoría de la sociedad post económica*»<sup>8</sup>. En el libro este escenario se presenta

como una crítica a la globalización, la «modernización de alcance» y la necesidad de una rápida incorporación de Rusia al proceso del desarrollo post industrial, pero no con la finalidad de alcanzarlos o superarlos, sino para una vez alcanzado un alto nivel de desarrollo y, basándose en el progreso que proporciona la máxima sustitución del trabajo físico por el intelectual y los productos de este, crear las condiciones para el surgimiento y establecimiento de un nuevo tipo de sociedad.

4. El escenario del economista A. E. Gorodezky pone los acentos en la modernización, el desarrollo de los valores de la civilización occidental, la instalación del capitalismo que permitirá elevar el nivel socio-económico del país, desarrollando en este sentido los diferentes aspectos de la teoría de la modernización y aprovechando los modelos y la experiencia occidentales.

5. Se trata de un escenario propuesto por uno de los autores (autora) del libro y su redactora principal V: G. Fedótova que lo queremos exponer en los términos exactos que nos ofrece el

<sup>8</sup> Ver por ejemplo sus libros: INOSEMZEV V. L. *Sobre la teoría de la formación económico*

*socia post-económica*. M. 1995; *Tras los límites de la sociedad económica*. M. 1988; o sus tres últimos artículos: *La modernización global y los problemas de las economías post-socialistas*.// *Pensamiento libre*. 1997. N.º 4; *La teoría de la sociedad post-industrial como paradigma metodológica de las ciencias rusas sobre la sociedad*.//V. F., 1997. N.º 10.; *La sociología de Daniel Bell y las semblanzas de la civilización post-industrial contemporánea*.// V. F. 2002 N.º 5.

propio libro (es decir lo vamos a traducir): «Durante 500 años el megatrend ha sido el progreso, con frecuencia, y sobre todo en el siglo XX, este se reducía a la modernización. La modernización puede realizarse de diferentes formas: por medio de la colonización, de la westernización, con el modelo de alcance y como ya hemos visto con el modelo «retrasante». Pero la modernización no se puede reducir a ninguna de sus formas e incluso son posibles ciertas nuevas vía de modernización para aquellos países que aún no han pasado por ella. Hoy día la modernización no es un megatrend. Ha sido desplazada por la globalización como un nuevo megatrend. Pudiera ser que la globalización fuera otra. Pero hoy el apoyo de Occidente a la descomposición pseudo-democrática rusa después de la caída del comunismo puede ser el testimonio de que el capital ha perdido su misión civilizadora, el constante deseo de elevar el país hasta el nivel de Occidente por medio de la modernización y la multiplicación. El propio Occidente se está desmodernizando parcialmente, al liquidar la industria obsoleta y está realizando el tránsito a las tecnologías informativas y biológicas, a la economía financiera virtual, los flujos de capital prevalecen sobre el flujo de mercancías. Occidente no se preocupa por la sustancia weberiana civilizada de los capitalismos no Occidentales.

*Después de la desintegración del comunismo Rusia se encontró en el mundo global, pero no en la economía global. En el capitalismo, pero no en el civilizado. Se plantean dos tareas: introducirnos en la economía global por medio de tecnologías*

*de vanguardia y negociaciones para la obtención de mercados para Rusia.*

*La tarea interna consiste en la elección del modelo de desarrollo, adecuado al externo. Lo más probable será una modernización parcialmente de alcance, con frecuencia retardada, debido a que adelantar hoy día a occidente no parece posible. Será un estado de desarrollo pero en cierta forma nueva. Este último término se utiliza cada vez con mayor frecuencia.*

*El intento de elaborar una tercera vía para Rusia es posible y ésta se presenta en el libro en un amplio panorama»* (pp. 99-100). Este tema lo trataremos más tarde como conclusión.

6. El último escenario es el de A. I. Utkina. Se define con el nombre de «Nuevo Curso» y se trata de una adaptación del modelo americano de F. D. Roosevelt en el que el papel del estado es que juega un papel prioritario en el desarrollo económico social del país y el progreso social.

No es difícil descubrir que todos estos escenarios constituyen efectivamente una alternativa a los dos escenarios extremos que al inicio de nuestra exposición hemos calificados de obsoletos y uno de los cuales se ha intentado protagonizar por las reformas liberales. En este sentido sería posiblemente correcto considerarlos como modelos alternativos de una posible tercera vía para Rusia. Definición que como también hemos podido observar sólo reconocen explícitamente las autores del 5.º escenario que hemos expuesto con cierto detalle y cuyo amplio panorama se

expone en la parte final de la *sección tercera* en la que el panorama ofrecido se expone en los siguientes apartados: i) *La tercera vía rusa como escenario del desarrollo*; ii) *¿Era el estado soviético un estado social y qué ocurrió con él?* iii) *El estado social y la sociedad civil en la Rusia de hoy*; iv) *¿Qué alternativas existen?* v) *La verdadera alternativa es el mercado civilizado*; vi) *La consolidación social y el centrismo político*; vii) *¿Rusia hacia donde vas? Responde...* Cada uno de estos temas se puede considerar un serio intento de encontrar una solución operacional apoyada en los principios básicos que conforman ese escenario del futuro. Algo

muy similar se lleva a cabo en la *cuarta sección* que intenta hacer operativas estas ideas y principios en la cultura, la política, las diferentes regiones de Rusia y en la conducta individual de las personas. Temas que se desarrollan en los tres capítulos que componen esta cuarta sección: Capítulo 7. *La globalización y la cultura rusa*; Capítulo 8. *El papel del factor cultural en el desarrollo de la modernización de las regiones rusas*; Capítulo 9. *La modernización personal*. Capítulos que, sin ningún género de dudas, despiertan gran interés y sobre los que intentaremos retornar en otra ocasión y con más espacio.

Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* Traducción, introducción y notas de Luis M. Valdés Villanueva. Editorial Tecnos, Madrid, 2002. 304 pp., 11 euros.

JESÚS PADILLA GÁLVEZ

Evidentemente, el ejercicio de traducir es una actividad compleja. No se trata sólo de expresar en un idioma un texto escrito originariamente en otro idioma. Se requiere el conocimiento de la lengua nativa del texto a traducir, un conocimiento previo sobre el asunto y un dominio de la propia lengua a la que va a ser vertida la obra original. Cuando se trata de un texto alemán el asunto se complica. Si además se trata de un texto filosófico, como es en este caso, nos encontramos ante problemas de interpretación y estilo que sólo el que conozca el pensamiento profundamente podrá salir victorioso. En España hay que decir además que tendremos que cuidar

mucho la grafía de la editorial ya que aparecen por doquier errores no siempre involuntarios que hacen que muchas veces resulte un texto ilegible. El texto que se tiene entre manos tiene, además, una historia interpretativa ya que las múltiples traducciones que se han vertido del alemán al castellano han sido muy desiguales.

Por tercera vez consecutiva, se traduce la obra primeriza de Wittgenstein al castellano. Después de la ya legendaria traducción de Enrique Tierno Galván y la elaborada por Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, que en este mismo año ha visto la luz su cuarta impresión, se publica de nuevo en español el *Tractatus logico-phi-*

*losophicus*. Cualquiera podrá preguntarse si es necesaria una nueva traducción del texto alemán. La respuesta no es sencilla y espero que esta reseña resuelva esta incógnita en las páginas siguientes.

No resulta difícil entender la fascinación por este librito de menos de ochenta páginas. Escrito en un estilo severo y comprimido, organizado siguiendo un estricto sistema numérico, postula arrogantemente que la solución definitiva de los problemas filosóficos vienen a ser resueltos en dichas páginas. Las tesis del libro son siete, a saber: «1 Die Welt ist alles, was der Fall ist», traducido por la expresión: «El mundo es todo lo que es el caso» (p. 107). No se escribe ningún comentario ni se explica porque se prefiera traducir «Fall» por «caso» y no, como ha sido corriente por «acaecer». «2 Was der Fall ist, die Tatsache, ist das Bestehen von Sachverhalten.» Vertido al castellano por: «Lo que es el caso, un hecho, es la existencia de estados de cosas.» (p. 108). No se entiende la razón que induce a transformar el artículo determinado «die» en indeterminado. También resulta interesante indicar que se prefiera «estados de cosas» a «hechos atómicos». «3 Das logische Bild der Tatsachen ist der Gedanke.» Se transcribe por «Una figura lógica de los hechos es un pensamiento.» (p. 124) Sigue siendo incomprensible el que los artículos determinados se alteren y se traduzcan como artículos indeterminados. Esto mismo ocurre en la siguiente tesis: «4 Der Gedanke ist der sinnvolle Satz.» Interpretado mediante el enunciado: «Un pensamiento es una proposición

con sentido.» (p. 145). «5 Der Satz ist eine Wahrheitsfunktion der Elementarsätze. (Der Elementarsatz ist eine Wahrheitsfunktion seiner selbst.)» que es glosado con los mismos errores arriba aducidos del siguiente modo: «Una proposición es una función de verdad de proposiciones elementales. (Una proposición elemental es una función de verdad de sí misma). (p. 185). «6 Die allgemeine Form der Wahrheitsfunktion ist:  $[\neg p, \neg \xi, N(\neg \xi)]$ . Dies ist die allgemeine Form des Satzes.» Es dilucidado mediante: «La forma general de una función de verdad es  $[\neg p, \neg \xi, N(\neg \xi)]$ . Esta es la forma general de una proposición.» Finalmente, «7 Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.» Este enunciado es alterado del siguiente modo: «De lo que no se puede hablar, hay que callar la boca» (p. 227). Es inexplicable el uso indiscriminado de vulgarismos que está muy lejos de los refinados giros lingüísticos de nuestro autor vienés. Se opta por convertir «schweigen» en «callar la boca», es decir, prefiere la expresión sumamente vulgar alemana de «Mund halten» y no el correlato «guardar silencio» que corresponde al significado literal.

Indudablemente, este pequeño opúsculo de aforismos filosóficos conlleva para cualquier traductor una serie de dificultades entre las que merecen ser resaltadas, ante todo, el que dichas máximas conllevan una serie de críticas en las que nunca se citan las fuentes. Lo mismo habrá que decir de sus propuestas: en muchos casos no son más que paráfrasis de otros textos como el más conocido de

la escalera. Las notas críticas que ha introducido el traductor nos ayudan a aclararnos y a situarnos en la inmensa mayoría de los aforismos. Sin embargo, no ha sido acentuado el hecho que muchas sentencias del *Tractatus* no son mas que meras citas veladas. El tratado está estructurados de manera sencilla comenzando con una presentación del punto de vista del atomismo lógico en la que se debe poner especial énfasis en distinguir entre los hechos y los estados de cosas o circunstancias. En base a dicha distinción irá discuriendo acerca del mundo y su estructura lingüística. Dicha estructura lingüística es la encargada de mapear la realidad. Seguidamente, desarrolla una teoría de la figuración del lenguaje en atención a la que introduce la relación entre pensamiento y lenguaje mediante lo que denominará la figura lógica de los hechos. Dicha figura pretende describir el esqueleto lógico en el que está disfrazado el lenguaje natural. Acto seguido, se presentará una teoría del simbolismo que permitirá reflexionar acerca de la lógica y las matemáticas. Sin embargo, parte de su tratado se encarga en demostrar que las proposiciones mediante las cuales se describe dicho esqueleto formal del lenguaje carecen, a su vez, de sentido. Posteriormente, distinguirá entre lo que se puede expresar y lo que puede ser meramente mostrado por lo que dicho mundo descrito al inicio de sus cavilaciones se encuentra ante su propio confín; más allá se encuentra lo místico que engloba todo lo que el lenguaje no puede expresar. Finalmente, se pregunta por el sentido del mundo y

la vida para acabar enunciando un silencio sobre aquello que no se pueda hablar sino solo guardar silencio.

Muchos traductores desconocen la lengua nativa del texto a traducir lo que supone que surjan problemas difíciles de solucionar. La mera referencia al diccionario no nos ayuda a salvar las dificultades que surgen en la translación, teniendo en cuenta que no existe un diccionario específico del lenguaje filosófico en alemán y castellano muchas veces nos vemos obligados a crear el nuestro propio. El autor de esta traducción ha creado un glosario muy práctico al final del libro (pp. 289-300) que servirá de guía para los futuros especialistas. Desgraciadamente, los términos alemanes contienen multitud de faltas ortográficas como por ejemplo donde aparece Campo visual, aparece «Gesichtsfeld» si bien se debe escribir «Gesichtsfeld»; también aparecen una declinación incorrecta muy a menudo como en el caso de: figura lógica donde aparece «logische Bild» cuando se ha de escribir „logisches Bild«. En el caso de muchos «Nominalkomposita» falta la „s« como en el caso de «identidad, signo de» que debería escribirse correctamente por «Gleichheitszeichen»; también se denotan faltas de algunas consonantes como en el caso de «red» que es transcrita mediante «Netwerk» si bien se debe escribir por «Netzwerk»; y así, sucesivamente.

El *Tractatus logico-philosophicus* está escrito originariamente, como la mayoría de la obra de Wittgenstein, en ale-

mán. Ahora bien, valga recordar la broma muy usual de los hablantes de las regiones del Sur de Alemania que pavonean de dominar todo en este mundo excepto el «Hochdeutsch». Pues bien, la mayoría de los lectores de Wittgenstein pasan por alto la características preminentemente austríacas de este filósofo. Al tratarse de un texto filosófico ligado íntimamente a la tradición austriaca, resulta problemático la interpretación del pensamiento.

Merece la pena hacer mención de las faltas que se filtran al escribir las fórmulas ya que inducen a determinados errores. Valga la mera anotación siguiente. Indico escuetamente algunos errores menores. Así en 4.1272 afirma nuestro autor: «Es gibt x Gegenstände» que es traducido por: «Hay  $N_0$  objetos», si bien debería ser traducido por: «Hay x objetos». En 4.31, detrás de «Falso, la palabra «falso» no aparece entrecomillada en la traducción. En 4.42 los subíndices de la fórmula deben estar escritos en mayúscula, es decir:  $K=0$  y  $K$ . En 5.42 y 5.5321 aparece el símbolo « $\supset$ » en lugar de « $\subset$ ». En 6.001 la fórmula se escribe de otro modo a la expresión original y debe ser corregida mediante:  $N'(\xi)$ . En 6.02 el superíndice «v» no aparece como tal. En las fórmulas después de «de la manera siguiente» les falta la coma. En 6.1203 los argumentos veritativos expresados mediante línea están truncados en su orden. Entre las faltas ortográficas merece indicar entre las múltiples que salpican el texto: Así pues, donde dice: «Landstasse» debe escribirse: «Landstrasse» (p. 17), «Klingt» por

«Klimt» (p. 19). Algunos errores bibliográficos deberían ser corregidos. Por ejemplo, en Linz no vivió en un internado como se afirma en la p. 21 sino en casa de unos amigos de la familia.

Sin embargo, merece la pena pararse a considerar un error que aparece en toda la traducción, a saber la traducción del artículo determinado en alemán por el indeterminado en castellano como hemos apreciado arriba. El propio Wittgenstein se percató de dicho disparate en la traducción que se llevó a cabo del *Tractatus* al inglés y se lo comentó a C. K. Ogden y que, incomprensiblemente, se vuelve a repetir en esta traducción lo que presumiblemente se deba a que el autor traduce del texto inglés y no del original que es muy preciso. Así pues, valga la pena reflexionar al respecto con las palabras del propio Wittgenstein. El enunciado 5.1361 afirma: «Der Glaube an den Kausalnexus ist der *Aberglaube*.», es decir, la creencia en un nexo causal es *la* (der) superstición (*Aberglaube*). El traductor prefiere escribir, sin embargo, el artículo indeterminado («La creencia en un nexo causal es una *superstición*.» p. 191) por lo que se da a entender que dicha superstición es una entre muchas otras. Sin embargo sabemos que Wittgenstein es tajante cuando escribe que él no quería decir que la creencia en el nexo causal sea una superstición entre otras tantas, sino que de lo que se trata es subrayar que la superstición ha de ser entendida como la creencia en el nexo causal y por ende cualquier forma de superstición se asienta sobre dicha convicción.

Los comentarios se han basado principalmente en bibliografía anglosajona. Así pues cita el comentario al *Tractatus* de Anscombe de 1959 y el de Black. La bibliografía sigue al pie de la letra a Sluga y en menor medida al trabajo de 1955 de von Wright y Malcolm de 1966 así como de McGuinness de 1988 y Monk 1990, entre otros. La interpretación de los apartados sigue al pie de la letra a Hacker, Fogeli, Lewi Mounce, Ramsey y Stenius. No se cita ningún trabajo en cas-

tellano y tampoco la densa bibliografía en alemán o francés. Finalmente, valga unas consideraciones generales. Es duro habérselas con un traductor que no guarda orden ni estilo alguno, pero peor aún con aquél que produce artificiosamente desorden, para introducir subrepticamente enunciados superficiales o falsos que implicarán una falsa interpretación de la obra de Wittgenstein. Tanto las editoriales como los traductores deben cuidar más la grafía.

R. J. W. Evans: *Rudolf II and his World. A Study on Intellectual History, 1576-1612*. Thames and Hudson. Oxford, 1997, 321 pp.

LOURDES RENSOLI LALIGA

Uno de los monarcas más atractivos y enigmáticos de los orígenes de la modernidad es sin duda Rodolfo II de Praga, verdadero modelo de príncipe ilustrado y de espíritu abierto. Miembro de la casa de Habsburg, emparentado por línea materna con la corona española, ocupó el trono de Bohemia y de Hungría y el Imperio romano y trasladó la corte de Viena a Praga. Como señala Evans, su corte ocupó una posición central en la Europa de aquel tiempo, no sólo por la extensión e importancia de sus dominios, sino por la intensa y fructífera actividad cultural que tuvo lugar en ella. Nunca brilló con mayor esplendor la ciudad de Praga como centro cultural europeo, pues Rodolfo II fue capaz de interesarse por las disciplinas más diversas, de comprenderlo todo, de abarcarlo

todo, o al menos poner a prueba la eficacia de proyectos que otros hubieran rechazado de entrada por extravagantes. Junto a él encontraron refugio y sostén figuras vistas con recelo en algunos medios por su vinculación con la magia, como Dee y Kelley y prófugos de la Inquisición como Bruno y otros. Quiso también conocer la Cábala judía, y su amistad con Rabí León de Praga —figura también colosal y por desdicha más conocido por su *golem* que por sus doctrinas— adquirió tintes legendarios y de ella resultaron medidas mucho más tolerantes para los judíos.

Aunque se mantuvo dentro de la Iglesia Católica, no permitió que dicha institución impusiera sus normas en el Imperio más allá de los límites que él mismo estableciera, y supo hacerse res-

petar y estimar en una Bohemia en la que imperaba un clima fuertemente anti-papal, como consecuencia del movimiento husita. Jesuítas, protestantes, herejes, científicos, cabalistas, artistas y magos le interesaron por igual y hacia todos tuvo una actitud comprensiva y acogedora. Sólo exigía una cosa y era comprobar los resultados de la actividad de cada cual con el fin de descartar a posibles charlatanes, y su avidez intelectual lo llevó hacia la criptografía, muy relacionada con su propia labor alquímica, y a gastar una enorme suma en la adquisición del enigmático manuscrito Voynich.

Podría decirse que Evans sigue de cerca la línea de F. Yates, cuyas investigaciones sobre la época y sobre la Praga rodolfina constituyen verdaderos clásicos. En su libro, Evans distingue al menos «tres Rodolfos»: el monarca espléndido que terminó prisionero en su propio castillo y depuesto por su propio hermano; el gran Mecenas de las ciencias y de las artes, retratado por Arcimboldo y otros, que mereció un lugar destacado en los anales culturales de la época, sabio y políglota él mismo; el estudioso de las ciencias ocultas cuya pasión por ellas bordeaba peligrosamente la locura —tal vez marcado por la herencia de su bisabuela, Juana de Castilla—, y que practicaba él mismo algunas de ellas, como la alquimia y la astrología, hasta convertirse en obsesiones que perturbaron su equilibrio mental, lo hicieron vacilar y aun errar en el terreno político y fueron así la causa de su derrumbe.

Dividida en siete capítulos, la obra recorre diferentes ámbitos de la vida de la época, desde el socio-político hasta la cultura humanística y las ciencias, para concretarse en la relación del Emperador con cada uno de estos aspectos. La complementa una buena cantidad de láminas correspondientes a obras de arte generadas en la corte de Rodolfo II, muchas de ellas retratos del Emperador. Caracteriza su política como una mezcla de influencias nacionales y foráneas que tendió a controlar sin combatir a ningún grupo por su condición ni por sus ideas: «ni Maximiliano II ni Rodolfo se opusieron a los checos o a los protestantes como tales» (pp. 26-27). Muestra de ello es el hecho de que «la Praga rodolfina fue en muchos respectos la ciudad más cosmopolita en Europa. También lo es su ambivalencia hacia España, que combinaba la fascinación por sus costumbres y su cultura (hasta llegar a vestir a la moda española) con el rechazo hacia la represión de las ciencias y del pensamiento por la Inquisición y hacia las pretensiones políticas españolas, rechazo que lo llevó a declinar un matrimonio con la Infanta. Intentó sin gran éxito crear un frente unificado europeo para combatir a los turcos, que amenazaban especialmente los territorios de Rodolfo, pues el Papado y España no sintieron mucho entusiasmo en apoyar a un Príncipe que no aceptaba más términos que los suyos.

Evans caracteriza éstos y otros avatares políticos que condicionaron el contradictorio gobierno de Rodolfo II. Es de resaltar la finura en el análisis de las ideas desplegado en la obra, pues las

modalidades de pensamiento presentes en la época de Rodolfo II, especialmente en su corte, revisten gran complejidad: la deuda de muchos con la Reforma y movimientos religiosos afines, con la Escolástica tardía y el escepticismo, con la *prisca theologia*, el gnosticismo y el hermetismo en general, con la filosofía y las disciplinas menos ortodoxas, sin olvidar la influencia que las utopías —ideales de reforma social epocales— ejercieron sobre el Emperador.

Además de su brillante caracterización de Rodolfo II y su entorno, esta obra aporta muchas sugerencias. Una de ellas es lo peculiar de la fe religiosa de

Maximiliano II, que lo llevó a declararse «ni papista ni luterano, sino cristiano» (p. 84) y a rechazar los últimos sacramentos, posición seguida muy de cerca por el hijo, punto de vista que evoca inmediatamente a Leibniz. Otra es la actitud ecuménica y tolerante de Rodolfo II, capaz de admitir simultáneamente a judíos y cristianos, a científicos y ocultistas, intolerante sólo con los intolerantes, y su avidez enciclopédica, que recuerda al gran sabio y reformador social Jan Amos Comenius, que tanto debe a este ambiente cultural. En suma, un libro indispensable para los estudiosos del tema.

Stephen A. McKnight: *The Modern Age and the Recovery of Ancient Wisdom. A Reconsideration of Historical Consciousness, 1450-1650*. University of Missouri Press. Columbia and London, 1991, 162 pp.

LOURDES RENSOLI LALIGA

La abundante bibliografía sobre el pensamiento de los albores de la Modernidad constituye un reto, pero no un obstáculo, para quienes aspiren a aportar una nueva contribución al esclarecimiento de su origen, y sus presupuestos y características. Uno de los problemas que más han atraído la atención de los estudiosos ha sido el de las señas de identidad del pensamiento moderno en relación con el medieval, distinción que en ciertos casos obliga a análisis extremadamente sutiles debido a la profusión de interpretaciones que destacan como, sobre todo la etapa conocida

como *Renacimiento*, es deudora de corrientes y/o figuras de la Edad Media, en particular la tardía, y los elementos trancisionales entre ambas.

El libro de S. A. McKnight —profesor asociado de historia en la Universidad de la Florida y director de la Oficina de programas académicos de la Agencia de Información de los Estados Unidos— se dirige precisamente a dicha cuestión. Ha sido estructurado en contrapunto con la conocida tesis de Hans Blumenberg, expresada en obras como *Die Legitimität der Neuzeit* (Frankfurt: Suhrkamp, 1976) o *Die Genesis der kopernikanischen*

**Berg** (Frankfurt: Suhrkamp, 1975), según las cuales la característica fundamental del pensamiento moderno es la autoafirmación del hombre como reacción al agotamiento de la teología medieval, la que se expresa y evoluciona junto al gnosticismo, o mejor, como un dualismo gnóstico cuyo impacto el Cristianismo no logró eliminar ni superar definitivamente, pese a la labor de los Padres de la Iglesia, pues en la Edad Media renació bajo la forma del nominalismo, de modo que el *Deus absconditus* nominalista privó al mundo de su fundamento racional, que la gnosis renacentista habría recuperado desde sus perspectivas, tesis atractiva y fundamentada que ha ganado muchos partidarios.

En contraposición con Blumenberg, McKnight argumenta la idea de que el pensamiento moderno se origina, desde el punto de vista teórico, como recuperación y desarrollo de la *prisca theologia*. En pocas palabras, la tradición antigua no fue asimilada —al menos en la mayor parte de los casos, que definen sus contornos— como dualismo gnóstico, sino como inmanentismo teológico, que da lugar a una divinización del universo y establece la autonomía y libertad humanas y con ellas, «la dignidad del hombre como un co-creador con Dios» (p. 3). Disociado del pensamiento religioso ortodoxo, este nuevo enfoque del hombre y del mundo estableció una interacción muy enriquecedora con las ciencias y con programas utópicos de reforma social. El racionalismo y el empirismo modernos continuarían esta línea en su desarrollo durante largo tiempo.

A lo largo de siete capítulos, el autor critica las tesis de Blumenberg y muestra el papel desempeñado por la *prisca theologia* a partir de textos fundamentales como los atribuidos a Hermes Trimegisto y a la tradición hermética y su influencia en figuras como Pico, Ficino, Agrippa, Bruno, Campanella o F. Bacon.

Particularmente interesante es el capítulo dedicado a Ficino y su concepción del hombre como microcosmos que se impone al destino a través de la magia, idea condicionada por las doctrinas herméticas. Debe también resaltarse el proceso —para cuya caracterización el autor apela también a la iconografía de la época— de confluencia entre una corriente del Cristianismo, que ponía especial énfasis en la Encarnación, y la *prisca theologia*, fusión que en la obra artística de Miguel Angel alcanza una expresión especialmente clara. Junto a ella, la tendencia más inmanentista de Boticelli, sin faltar los filósofos más rebeldes frente a la autoridad religiosa, que contraponen el *oscurantismo teológico* con el conocimiento esencial y eterno contenido en la *prisca theologia* y la atención prestada por muchos de ellos al sistema de Copérnico como el punto de partida de una nueva era.

La primera gran síntesis resultante de todo este proceso es la *Instauratio Magna*, de F. Bacon.

Constituyen elementos muy positivos los recursos multidisciplinarios empleados en la construcción de este libro, difícil de clasificar y dirigido, según el autor, a un público interdisciplinario. Aunque

el trabajo no pretende ser exhaustivo, se echan en falta un análisis más profundo del escepticismo renacentista, sobre todo de Montaigne, de tan importantes consecuencias en la cultura epocal y en el devenir del pensamiento, y de las primeras interpretaciones europeas acerca de las culturas de otros pueblos y las discusiones generadas por ellas, algunas de las cuales se remontan al siglo XVI y principios del XVII. Pues ya avanzado éste, una figura tan singular como A. Kircher expondría sobre el pensamiento chino ideas basadas en la *prisca theologia*, línea que seguirían J. Bouvet, Ph. Couplet o

Leibniz, entre otros. Por otra parte, los proyectos de reforma social de V. Andreae y Comenius estarían, como Bacon, en deuda con la tradición hermética. Apuntar las líneas de devenir futuro de la asimilación y reinterpretación de la *prisca theologia* hubiera sido muy deseable, puesto que la universalidad de esta última encontró un poderoso argumento a su favor en los primeros estudios europeos acerca del Oriente, sobre todo de China. En todo caso, la obra de McKnight no pasará inadvertida para ningún estudioso interesado en dicha etapa y su riquísima herencia.