

Reseñas

RUANO DE LA FUENTE, Yolanda, *La libertad como destino. El sujeto moderno en Max Weber*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.

Al hilo de su detenida y profunda lectura de la obra de Max Weber, ese segundo libro de Yolanda Ruano tiene además el gran mérito de remarcar la influencia del pensamiento weberiano en la genealogía del concepto del sujeto moderno. Nos muestra como ese concepto, clave en la que llamaríamos la “concepción moderna del mundo” incorpora la herencia de la problemática religiosa, que por diversas vías y trabajosamente, intenta enlazar la doctrina de la predestinación con la defensa de la libertad humana. La disolución de la primera en los albores de la modernidad y la imposible asunción por la segunda de las incalculables contingencias del vivir humano, abocan a una lectura trágica de la obra de Weber, análisis que cierra el libro y que configura, a mi modo de ver, una de las aportaciones más interesantes sobre el trayecto weberiano.

Desde el punto de vista de su planteamiento el libro está concebido como una lectura directa y pormenorizada del texto weberiano, con pocas referencias secundarias y escasa predisposición a entrar en debate con otras lecturas o interpretaciones. Las referencias a Foucault se entienden como un guiño a otra forma de analizar la subjetividad, y el llamado a introducir la dimensión de género, no pasa de ser mera referencia. No se interprete esto como un demérito, posiblemente la densidad y la coherencia de la lectura exigían tal proceder, a pesar de que resulte un tanto reductivo.

Ateniéndose pues muy de cerca a los textos del autor, el libro nos muestra como éste intenta conciliar la ética ascética del calvinismo puritano con los requerimientos de la subjetividad burguesa moderna. Esta combinación, que es ya un tópico desde *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, la rastrea la autora en *Los ensayos sobre sociología de la religión* y en *Economía y sociedad*, de tal modo que el componente profesional del sujeto moderno, tan importante en los efectos seculares y cotidianos de tal concepción, se engarza con las prescripciones religiosas de vida y

con viejos hábitos monásticos. El sujeto moderno se conforma en gran medida como “individuo con una profesión”, en tantas ocasiones de índole vocacional, lo que marca profundamente su vida pero, a la vez, la especificidad para hacer del ejercicio de la profesión el núcleo del vivir, le exigen una serie de habilidades de diversa índole, entre otras la capacidad para ordenar el tiempo, la habilidad para objetivar las relaciones con el mundo y el tino para controlar las pasiones, que son, todas ellas, exigencias ineludibles en la construcción de la subjetividad.

El “sujeto moderno” no es sólo un concepto más o menos teórico sino el núcleo de un modo práctico de abordar el vivir, modo que alcanza su máxima expresión en la sociedad moderna burguesa y/o capitalista. En él los motivos religiosos se combinan con la eficacia práctica del modelo.

Ésa doble línea de reflexión queda patente en la propia estructura del trabajo. La primera parte, titulada *Monje y burgués: un extraño/extrañado parentesco* muestra en detalle como la primacía de la acción en la estructura subjetiva resulta de un intento paradójico de asumir la predestinación en el vivir humano, lo que no tiene como efecto el desarrollo de una actitud “fatalista”, como sería lógico, sino que por el contrario deriva en el “activismo”: “La resignación pasiva y fatalista, ya tenida por sabia esperanza o por miedo, o la indiferencia ante el decreto oscuro del destino individual, en cuanto proyecto divino inescrutable y eterno, podrían ser consideradas las consecuencias prácticas lógicamente deducibles de la predestinación. Y sin embargo el resultado es por entero el opuesto: la orientación metódica de la conducta desde principios ascéticos hacia el dominio práctico –racional del mundo natural y social” (p. 88). Y eso debido a que la intervención práctica en el mundo así como el trabajo se convirtieron en símbolo de que aquél que los desempeñaba con el máximo de energía, mostraba con este hecho que pertenecía a los escogidos por la gracia divina.

Tal operación tiene como presupuesto haber echado las cuentas con el desencantamiento del mundo, con su falta de sentido, pues justamente porque en el mundo no hay posibilidad de salvación alguna, porque es imposible hacer casar el ser y el deber-ser, el mérito y la felicidad obtenida, la ética puritana recurre a radicalizar su separación, a “abismar” ambos mundos ampliando su diferencia. Según Weber, para distanciarse de la concepción mágica del mundo, la religión separa a éste, junto con su causalidad mecánica, de una causa/sentido trascendente, de tal modo que todo posible vínculo con esta última quede reducido a los vínculos con la trascendencia desplegados por la subjetividad humana. Dicha separación derivará posteriormente en la hipervaloración de la vida activa tomada como símbolo de pertenecer al selecto grupo de los elegidos.

Se pone pues de relieve la continuidad entre el “ascetismo monacal cristiano” y el ascetismo de la ética protestante que hace del mundo su campo de acción, pero queda tan alejada como aquélla de cualquier tentación hedonista.

La segunda parte, centrada en el concepto weberiano de ciencia, se transforma en una reflexión sobre la vinculación práctica del saber a la existencia social. Con ello la autora propicia un profundo cambio en la interpretación de la famosa sentencia weberiana sobre la libertad de valoración, pues no se trata tanto, en su interpre-

tación, de defender una teoría libre de valores en contraposición a la necesaria aceptación de “los hechos”, cuanto de insistir en la ligazón del saber con su propia historia. Su historicidad constitutiva impide a la ciencia tomar sus resultados, sean cuales fueren, por cualesquiera verdades definitivas.

¿Nos presenta entonces Yolanda Ruano un Weber escéptico? Más que de escéptico le califica de trágico, pues se mantendría fiel a una exigencia de sentido que sin embargo reconocería como históricamente caducada.

En este punto resulta a mi parecer imprescindible insertar el pensamiento de Weber en el contexto de la Alemania de la República de Weimar, al cual el libro presta poca atención. Algunos de los rasgos destacados como la pérdida de orientación práctica, la desconexión entre el mundo del saber y el del vivir, la conciencia de fragmentación y el desencanto... son temas repetidos una y mil veces en los autores de la época, desde Heidegger a Horkheimer, de Stefan George a Walter Benjamin. De haber prestado más atención a esos vínculos, sólo esbozados, quizá el libro habría ganado en amplitud por lo que se refiere a su horizonte histórico.

Aún así es en estas páginas donde la autora presenta lo más novedoso de su interpretación: ubicar a Weber, a distancia del positivismo y del neo-positivismo, entre los precursores de concepciones actuales del conocimiento, que parten de la contingencia e historicidad del proceder racional a los que consideran inevitables puntos de referencia. En virtud de este decurso Weber se nos muestra como un acerbo crítico de todo fundamentalismo científico, y como defensor de un “politeísmo” metafísico y religioso.

La defensa del “politeísmo valorativo” da paso al final del libro a la insistencia en el carácter trágico del modelo weberiano, al constatar que el vivir no se ajusta a una teoría simple de la realidad social sino que exige reflexionar sobre la complejidad de las acciones y de los agentes humanos. La noción de “sujeto”, centrado en sí, autónomo y responsable de sí mismo, capaz en su auto-referencia de dar sentido al vivir humano, resulta demasiado limitado para albergar tanta complejidad. En ella anida justamente el “error” (el azar, la casualidad, el descuido, la simple equivocación, la prepotencia,..) que hacen trágica una existencia y que nos impiden recetas simples para la aventura del vivir humano.

A partir de estas reflexiones la lectura cobra otra dimensión, pues ya no se trata solamente del texto de Weber sino de cómo en él se hace eco el malestar de la cultura contemporánea frente a la fragilidad del otrora robusto “sujeto moderno”. La lectura “trágica” que reseñamos incide aún más si cabe, en esa fragilidad. No margina el concepto ni indaga en su estructura interna, más bien lo admite como un postulado de la tradición occidental que configura los límites, casi irrebables, de nuestra conciencia contemporánea. En este sentido el libro no es sólo un trabajo sobre Weber, es, él mismo, “weberiano” en la dimensión trágica que Y. Ruano nos ha enseñado a ver y que sin duda forma parte de su propia comprensión filosófica.

Montserrat GALCERÁN

GÓMEZ DE LIAÑO, Ignacio, *Iluminaciones filosóficas*, Siruela, Madrid, 2001, 485 pp.

He aquí un libro intempestivo y ambicioso. Intempestivo, pues la actualidad filosófica, centrada en el estudio erudito y académico, parece no dejar mucho espacio para un texto como éste, que “va por libre”, que se atreve a pensar y decir lo que estima oportuno y necesario, sin buscar refrendo inmediato en la palabra canónica, reiterativa o ya consagrada. Ambicioso, porque no se centra en ningún tema concreto ni intenta esclarecer la obra de ningún maestro, sino que se propone recuperar, de algún modo, el sentido originario del filosofar, cuando éste no se había reducido, o esclerotizado, a ser una disciplina especializada y académica, sino que buscaba aclarar la totalidad de las cosas desde su matriz última, proporcionando con ello, además, un saber práctico capaz de orientar la acción y nuestro deambular por el mundo. El autor entiende que si la filosofía no *ilumina* el fondo mismo de lo que hay y de lo que sentimos y entendemos, entonces habrá traicionado su vocación original, la única que justifica su lugar en el panteón de las ciencias. La filosofía no puede circunscribirse a análisis parciales o restringidos; este quehacer bien lo cumplen las ciencias. Ella debe buscar el sentido de las cosas; y esto es algo que ninguna disciplina especializada podrá ofrecer nunca.

El libro se centra, pues, “en algunas de las cuestiones que más han interesado a la filosofía: el yo y el mundo, lo real y lo imaginario, el conocimiento y la emoción, el lenguaje y los símbolos, la poesía y las artes.” (p. 9). Impulsado por esta necesidad, el texto es, de algún modo, temáticamente, un sistema global de filosofía, incluso aunque, desde un punto de vista formal, no lo sea; pues, aunque el autor, en algún momento, pensó construir algo así como un sistema, finalmente renunció a este diseño y ofreció su obra como un conjunto de anotaciones numeradas, divididas en algunos capítulos esenciales. La exigencia sistemática, aunque reclamada por la vocación originaria y global que lo anima, se compadece mal con un pensar que reconoce, en el fondo de las cosas, un estrato de complejidad insobornable y una complicación permanente que emborrona los campos y diluye las fronteras. Como señala el autor, había que evitar “todo aquello que pudiera hacer creer que las cosas son más simples y unívocas de lo que son”. (p. 9) Así, finalmente, el libro se ofrece como un conjunto de párrafos numerados, algunos muy breves, casi aforísticos; otros más extensos y desarrollados. De todos modos, su ordenación no es fortuita, sino que pretende responder al desarrollo de la cosa misma. El autor, hasta cierto punto, retomando con ello venerables convicciones filosóficas, no quiere forzar al lector con perspectivas insólitas o con novedades inverosímiles. Pretende, más humildemente, acompañarle en una meditación que busca esclarecer “aquello que todos sabemos, sin ser tal vez conscientes de que lo sabemos.” (p. 11) Al leer este libro, no debería descuidarse esta advertencia, pues, de algún modo, el discurrir de estas iluminaciones busca siempre la complicidad del lector, su asentimiento no forzado, sino libremente inducido, al reconocer, en la continuidad del texto, episodios de su mismo sentir y pensar. No hay, en él, casi nunca, demostraciones sofisticadas ni argumentos

complejos; tan sólo una exigencia sostenida de claridad en la mirada, una llamada radical a ver las cosas tal y como se ofrecen a una vista atenta y precisa. Es un cierto ejercicio fenomenológico lo que el autor nos propone recorrer y efectuar.

Este planteamiento necesita partir de lo simple y llegar a lo complejo; sin por ello descuidar el hecho de que ya en lo aparentemente simple están, en cierto modo, entrañadas la totalidad de las cosas. ¡Hay que saber mucho para ver, como tal, el árbol de cuya sombra disfruto! Pero la exigencia pedagógica y metodológica nos impone reconocer un principio en el puro sentir algo. Esto no es nada abstracto; sentir es ya abrirse a lo concreto: tal color, tal sabor... “Todo sentir impone un contenido cualitativo, un *sensum*” (p. 21). En él, es preciso admitir este momento de pasividad: algo se me da de modo inexorable, algo indudable, que no puedo eludir ni conjurar a voluntad. De aquí es preciso partir, pues nada es más básico ni más cierto. “El contenido sensible inmediato –quale *sensum*– está más allá de la oposición verdadero/falso. Ésta se basa en aquél” (p. 23). Los *qualia* son el punto primero de la reflexión; son también el fundamento de todo saber y entender, incluidas las prestaciones de la ciencia. Es imposible soñar con reducirlos o eliminarlos de la descripción completa de la realidad. La ciencia me puede indicar que tal matiz de rojo corresponde a cierta longitud de onda electromagnética; pero lo que yo veo es rojo y no ondas electromagnéticas. Entre el sustrato físico y el *quale* manifiesto existe un hiato tan enigmático como imborrable. Nunca podrá la ciencia explicar cómo y por qué determinados procesos físico-químicos en las células de mi cuerpo generan tales y cuales impresiones sensibles. En el mundo subatómico, como decía ya Demócrito, no existen colores, sabores ni olores (p. 71); pero mi mundo fenoménico está atestado de ellos; y son las únicas vías que tengo para comunicarme (y ser comunicado) por la realidad. La ciencia presupone estos *qualia*. Y así, por ejemplo, en el refrendo cabal de la última teoría del todo, el científico, para comprobar el ajuste definitivo, deberá todavía echar mano de alguna experiencia sensible que sancione la verdad de su teoría. Con ello, se probaría que siempre quedaría un *quale* sin reducir, un extremo alejado de las vías de la ciencia.

“¿Qué razón hay para que el *sensum visivo rojo* se caracterice por una onda de tanta frecuencia, que el *sensum auditivo* re sostenido de un violín o el olfativo de un jazmín se caractericen por tales y cuales fenómenos físicos, químicos, neurobiológicos? Que hay correlaciones es indudable. Que la ciencia puede llegar a determinarlas con precisión, también. Pero *por qué son como son* es una cuestión para la que la ciencia no tiene respuesta, ni el método que podría conducir a ella” (p. 29). La ciencia puede establecer todo tipo de correlaciones entre el sustrato físico de las cosas y el universo de los *qualia*; pero no puede dar cuenta propiamente de este universo. El modo en que se me presentan las cosas es inexplicable, misterioso, es producto de un fantasear original que dispone para mí el contorno de las cosas. “Esta sensación, este *quale sensum*, al igual que todos los *sensa*, es *fantasía original*, un modo radical de hacérseme presentes las cosas”. (p.26) La ciencia no podrá, pues, nunca dar cuenta de la disposición y figura que el mundo adquiere para mis sentidos; toda su riqueza cualitativa, el modo concreto y específico de mi ser en el mundo, se le escapa. Ello

supone que será siempre un discurso dependiente y derivado, despojado de la última palabra; y, además, que jamás podrá dar razón del sentido que este universo tiene para nosotros. Allí donde la ciencia no llega, hay sitio para una filosofía, es decir, para una reflexión sobre el significado y valor de nuestro sentir y entender.

Al meditar sobre ello, pronto descubrimos dos cosas. Primero, que nunca percibimos un *quale* aislado; lo que se nos impone siempre es un conjunto de *qualia*, una relación o conglomerado de ellos, aunque siempre ordenados y jerarquizados. Hay, por ejemplo, un fondo y una figura que se destaca. De algún modo misterioso, pero esencial, los *qualia* tienden a ajustarse, una armonía final los reclama y articula. Lo sensible no se compone únicamente de *qualia* sueltos, sino también esencialmente de nexos y relaciones entre ellos. Sólo por eso puede haber para nosotros mundo, sentido y verdad. Si esta armonía preestablecida y siempre buscada no pudiera asentarse, nada adquiriría para nosotros figura y contorno. Es una suerte feliz que los *qualia* se busquen unos a otros, se correspondan y pacten firmes correlaciones, pues podrían no hacerlo; pero entonces no estaríamos aquí para contarlos. Lo cierto es que la ciencia nunca explicará estas afinidades electivas que, articulando a los *qualia* entre sí, generan para nosotros, en plena fantasía, la riqueza inagotable de las cosas. La memoria, la imaginación, el entendimiento y la razón, encuentran en esta fantasía originaria y sintética su sustrato último, la primera condición de su ejercicio.

Además, en segundo lugar, un *quale* nunca es un mero dato que se reciba en plana indiferencia. En el fondo básico de todo sentir, late una excitación. La sensación provoca, inquieta, altera, introduce un desequilibrio que busca su resolución. Los *qualia* son ya acciones incipientes, descargas motoras, principios de actividad. “Todo *sensum* genera un estado de excitación.” (p. 31) Y si no siempre los vivimos así, es porque todo un trasfondo de aprendizaje nos ha enseñado a componer con los *qualia* una resolución, una figura apaciguadora o familiar, un comportamiento de rutina. Cabría pensar, tal vez, un sensorio que viviera sus sensaciones en completa apatía, en el más absoluto desapasionamiento; de cualquier manera, éste no es nuestro caso. Ver, sentir, oler, tocar, son, para nosotros, formas de excitación. Y, como tales, reclaman una solución, un renovado equilibrio. Este se consigue mediante el ajuste, antes señalado, de los *qualia*. Como estos tienden a armonizarse, la inquietud que genera su manifestación conoce también su tregua y su estado. Así discurre la vida, entre las descargas sensibles y los ajustes que nuestra fantasía, de modo anónimo, dispone para nosotros. En el fondo de toda nuestra existencia, late un fondo impersonal, un *quehacer* que me ignora e ignoro; pero de cuyos resultados admirables gozo y disfruto.

Todo sentir es ya también principio de representación y conocimiento. Las descargas físicas que sobre mi cuerpo se ejercen se coordinan pronto en figuras, contornos y objetos. El sentir es indisoluble del conocer. Por ello, el eje excitación-resolución se ejerce en dos frentes: el cognoscitivo y el afectivo. El primero tiene a la representación como límite o protorreferente; el segundo, al placer y al dolor. La vida sensible está orientada hacia la descarga resolutive en estos dos niveles; ambos proporcionan quietud al haberse especificado el *quale* como representación determina-

da o como fuente de placer (o dolor). Ambos planos de resolución, sin embargo, nunca pueden ser definitivos; toda resolución es sólo estadio provisional, un claro en el surgir incesante de nuevas excitaciones sensibles. “La vida, considerada, globalmente, ¿no es una vasta excitación sin resolución, o con una resolución siempre aplazada porque siempre hay algo excitante? Según esto, la vida es una agonía que sólo cesa con la muerte (p. 51).

Los qualia, además, siempre incorporan un punto de cantidad; son intrínsecamente cuantificables, pues están sometidos a la relación *más-menos*. Con esto se hace posible la ordenación cuantitativa de lo sensible y el conocimiento científico y matemático de las cosas. Y también en los qualia se encierra la base de la que surgirán los principios lógicos. Un niño que juega con figuras de madera ya siente, en su capacidad de acción, que determinadas construcciones son posibles y otras no. (p. 201). En su quehacer mismo, están ya vigentes el principio de identidad, la negación, la condición necesaria y suficiente, la disyunción y otras conectivas lógicas. El acorde de los qualia, la secreta fantasía que los anima, genera el espléndido mundo de las abstracciones formales; pero también el ámbito del juego simbólico, del lenguaje, el arte y la poética. El libro nos va mostrando el surgimiento de estos nuevos mundos, de su gestación en el sentir y obrar que los anima, desde esa base impersonal que nos abre, antes de todo sujeto, el paisaje que percibimos.

Desde este punto de vista, el Yo, centro de gran parte de la filosofía moderna, es un espectro que apenas aparece en la escena y de la cual, por supuesto, jamás podría considerarse autor. El Yo está siempre fuera de sí, cabe las cosas, cabe el mundo, en el sentir y en el entender. “El Yo no es más que una coordinación de cosas, de objetos, de qualia representativos, afectivos, motores; el Yo es un sentir-entender que está *ab origine* volcado, referido –a través del cuerpo, de la carne– al mundo y al alma”. (p. 297). Los escritores, tal vez mejor que los filósofos, han entendido esto, como lo refleja el testimonio “inocente”, imparcial, no atrapado en las redes cartesiano-kantianas, de Azorín, Proust, R.L. Stevenson, Stefan Zweig, entre otros, que el autor cita con delectación y provecho. Pero el Yo tampoco es, como quería Hume, un simple flujo de percepciones inconsistentes, pues los qualia admiten síntesis privilegiadas, protorreferentes, acordes, que dotan de consistencia y solidez a la experiencia. Es preciso reconocer estos centros reguladores, estos puntos de atracción en los que se consolida el sentir-entender, y que ofrecen, así, puntos sólidos, entramados de cosas, resistencias y reclamos.

No hay, pues, ningún Yo arquitecto del mundo; éste se dispone ante mí al hilo de unas síntesis de las que malamente podría “yo” considerarme autor o centro activo. Pero, ello no obstante, lo cierto es que hay sentir y entender. Esto es innegable. Una cierta disposición de la materia, una vez alcanzado cierto grado de complejidad, es capaz de pensar las cosas y de configurar un mundo, su sentido y sus objetos. La síntesis de los qualia, su acorde, genera estas maravillas. Pero es inexplicable cómo la materia pudo devenir conciencia; es más, entre ambas instancias, hay, como vimos, hiato y heterogeneidad. Podemos imaginar que la disposición de la materia nunca engendrara qualia, ni sus acordes, ni las unidades protorreferenciales en que aquéllos

fructifican. Pero el caso es que las cosas no sucedieron así. Todo parece haber sido dispuesto para que, de un modo secreto e inexplicable, la configuración de los átomos y partículas, generara en otros átomos y partículas, no sólo procesos físicos, sino lo increíble mismo: los colores, los sabores, el sonido, todo el universo de los qualia y el orden que éstos inauguran. Este asombro, esta perplejidad intelectual, busca también su resolución, su punto de quietud. ¿Cómo pudo la materia dar lugar al quale? Este salto proverbial exige también su palabra, el entender que acierte con el acorde que la excitación reclama: “Soy consciente de que tengo consciencia, y soy consciente de que los constituyentes corporales o materiales que me permiten tener consciencia no tienen consciencia. No obstante, desde los orígenes, en esos elementos ‘ciegos’ estaba la posibilidad de la consciencia, una consciencia que en sí mismos no tenían, por lo cual ellos mismos no podían haberse dado esa posibilidad o proyecto de consciencia. Alguien supremamente consciente tiene que haberles dado esa posibilidad y proyección. A ese Alguien lo llamo Dios.” (p. 415). El acorde de los qualia no puede ser mero fruto del azar; pues si se atribuye al azar la posibilidad de la consciencia, “entonces el azar debe ser supremamente consciente, y si es supremamente consciente, ¿cómo va a ser puro azar?” (p. 419) De algún modo, el orden y conexión del sentir-pensar muestra la existencia de Dios.

El camino de la filosofía, dado que nuestra base existencial, es sentir y entender, no debe reducirse a la lógica ni al simple conocimiento de los objetos. La doble dimensión del quale, a la vez representación y afección, exige que la filosofía recupere de nuevo el saber de los sentimientos. Se llama mnemónica a la disciplina orientada hacia este conocimiento práctico. La filosofía tiene, pues, dos ramas principales: lógica y mnemónica. “La lógica se orienta al conocimiento de los nexos de la objetividad representativa, la mnemónica al de los nexos de la objetividad afectivo-representativa con vistas a una praxis que culmina en la creación de composiciones personales adecuadas”. (p. 429).

Sin embargo, el mundo moderno no favorece tales tareas. Ante todo, el proyecto mnemónico, orientado a la formación de la personalidad, parece decididamente entorpecido por unas condiciones de vida embrutecedoras y alienantes. “En el mundo desarrollado la población en su conjunto es el sujeto paciente de *dos campañas masivas y continuas*, que emplean capitales gigantescos y la actividad incesante de millones de personas encuadradas en las más variadas organizaciones. El objetivo de la *primera campaña* es entontecer a la población hasta hacer de ella una especie de papilla antrópica que se envasa en frascos fácilmente transportables y catalogables: piénsese en la maquinaria de la televisión, el cine, las revistas de difusión masiva, la prensa, etc., donde lo vulgar siempre es preferido a lo excelente. El objetivo de la *segunda campaña* es tener a todo el mundo encadenado al tajo, a la maquinaria de producción y consumo” (p. 397). Entretenimiento masivo, trabajo y objetos de consumo, son los tres fetiches de nuestras sociedades actuales, sus centros activos y coordinadores. Pero la vida que promueven está alejada de la excelencia que se le abre a un ser capaz de sentir y entender. La gran superficie comercial y el estadio deportivo son nuestras catedrales de hoy en día. (p. 382). Si la ciudad medieval se

coordinaba alrededor de la iglesia y de su misterio, hoy la urbe moderna, descascari-llada y gigantesca, se articula en torno a estos nuevos colosos de la vida social, lugares de nuevas y entontecedoras liturgias. Frente a este allanamiento de la vida, personal y colectiva, frente a estas diabluras (p. 384), a la filosofía le corresponde alzar su voz, y recuperar la amplitud global de su discurso. La liberación del cuerpo y de la carne, que experimentan actualmente nuestras sociedades, después de siglos de ocultamiento religioso, es incompleta y parcial; pues reduce lo humano al orden de la necesidad y del apetito (pp. 381-382). La filosofía, orientada mnemómicamente, debe retomar de la religión lo que ésta atesoró y, al tiempo, echó a perder. “La refundación de la filosofía debe asumir elementos que, siendo propios de las religiones, éstas han dejado caer al convertirse en instituciones legalistas. La filosofía debe recuperar los *símbolos*, en los que los sentimientos no se han borrado todavía, a diferencia de lo que ha ocurrido con los conceptos legales. Hay que devolver a la *imaginación* el fuego que le arrebató la legalidad de la abstracción conceptual. La filosofía como amor a un saber que no se olvida de la afectividad, que trata de integrarla y llevarla a objetividad” (p. 431). Este libro pretende ser una iluminación para esta futura tarea.

Pedro ROJAS PARADA

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Sämtliche Schriften und Briefe*. Erste Reihe: Allgemeiner politischer und historischer Briefwechsel. Sechzenter Band. Akademie Verlag, Berlin, 2000. 892 pgs.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Sämtliche Schriften und Briefe*. Erste Reihe: Allgemeiner politischer und historischer Briefwechsel. Siebzenter Band. Akademie Verlag, Berlin, 2001. 834 pgs.

Estos volúmenes de la correspondencia política de Leibniz sólo contienen cartas desde el 1º de octubre de 1698 hasta el 31 de diciembre de 1699. De las 905 cartas incluidas, 362 son del propio Leibniz -148 ya parcial o completamente publicadas y 214 inéditas-. Los temas son muy variados como sucede en toda la correspondencia política. En parte, trata de temas cortesanos, diplomáticos o administrativos, pero como ocurre en los tomos precedentes muestra gran interés también por abordar temas filosóficos y políticos. El nivel de la edición se mantiene en este volumen con un trabajo cuidado de introducción y establecimiento del texto con sus variantes y un conjunto de índices -temas, personas, correspondencias, obras citadas, lugar de proveniencia de las cartas, bibliotecas en que estas se encuentran, y siglas utilizadas- para ayudar al lector.

Ante todo, Leibniz aparece como una de las figuras emblemáticas de la Ilustración, es decir una de las encarnaciones más claras del ideal de intelectual ilustrado. Ciertamente se trata del comienzo de la Ilustración y queda mucho por la radicalidad que se encuentra en figuras como Rousseau o Diderot. En su caso, se man-

ponsabilidad caiga sobre mi que he creído haber acertado en todo los sentidos, y que sólo he tenido en cuenta el servicio del público sin mezclar nada del mío. Tal será siempre mi máxima y cuantas veces he querido hacer el bien, me consuelo del resultado y no me desazono como otros. Trabajando en favor del bien general y del genero humano, para que las invenciones útiles sean conservadas y cultivadas sin buscar para mi más que las ocasiones y las vías propias para contribuir a ello, estoy contento del desenlace sea el que sea, pensando que Dios tendrá en cuenta nuestra buena voluntad antes que el resto” (XVII-528).

Al mismo tiempo, Leibniz no dejó de tener presente la Metafísica y la Teoría del Conocimiento. A este respecto es interesante la carta del 4 de agosto de 1699 a la Princesa Sofía donde da una versión sucinta de varios de sus principios. Dice que va a “montar un poco sobre uno de mis grandes caballos metafísicos” y acto seguido mantiene que “toda acción y todo acontecimiento extiende su ligazón -con el resto del mundo- hasta el infinito, tanto en lo que respecta a los lugares como en lo que respecta al tiempo, de la misma forma que lo ausente está relacionado con lo presente, de la misma forma que el futuro esta relacionada con el pasado de forma que se puede decir que el tiempo presente esta preñado de todas las cosas futuras que el mundo dará a luz con el tiempo”.(XVII-53). Se encuentran otros pasajes de interés. En una carta a Thomas Burnett desarrolla algunos de las objeciones que se plantean en los Nuevos Ensayos.... (XVI-508). No tienen estas formulaciones la precisión que Leibniz logra en su correspondencia con Clarke o Arnauld, pero con todo estas cartas figuran como versiones sucintas y emblemáticas de su metafísica de madurez que, además, muestran que el interés por la filosofía se extiende a la corte donde el trabajaba principalmente. Finalmente, para comprender la orientación ética que impregna su pensamiento y práctica, se encuentran cartas que son irremplazables, por ejemplo la escrita a Morel el 29 de septiembre donde presenta con detalle su concepción del optimismo metafísico, de la importancia del bien común, de su concepción de la Trinidad y de su oposición a Boehme y Molinos (XVI-160).

Jaime DE SALAS

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Sämtliche Schriften und Briefe*. Vierte Reihe.- Politische Schriften. Vierter Band. Berlin, Akademie Verlag, 2001. LII y 940 pgs.

Este nuevo volumen de textos políticos pone de manifiesto la importancia de la creencia en la razón en Leibniz. La filosofía en general no puede desarrollarse sin apelar a la razón, pero donde se aprecia el grado del compromiso del filósofo alemán con esta se aprecia más claramente en textos políticos como los que se editan ahora. Por “políticos” se entienden aquellos textos que Leibniz redactó desde su posición como funcionario de la Corte de Hannover -o posible colaborador de otras cortes en el caso de que le hubiera llegado una oferta de trabajo satisfactoria-. En ellos predomina el punto de vista del asesor del poder establecido en temas diplomáticos, de

organización académica, jurídicos. La diligencia y capacidad de Leibniz se extienden a medidas de fomento, cuestiones fiscales como la financiación de la guerra o la pureza de la moneda, problemas militares y toda una pléyade de temas que su mente genial llegaba a abarcar. En este volumen se encuentra una amplia sección de trabajos sobre seguros, intereses y expectativas de vida que últimamente están recibiendo mucha atención por parte de los especialistas. También encontramos a Leibniz asesorando a la corte de Hannover sobre los derechos de la corona sobre el Ducado de Sachse-Luneburgo acudiendo a su experiencia nada desdeñable de genealogista. La preparación de la entrevista con el Emperador Leopoldo I da pie no solo a consideraciones generales sobre la política del momento, o a escritos de temas tan variados como la iluminación de Viena, sino a dos trabajos muy interesantes e inéditos en los que expone su autobiografía intelectual cuando ya tenía 42 años.

Pero al mismo tiempo esta definición de política no dio pie a una práctica neutral, pues su visión por muy técnica que fuera, está profundamente emparentada con sus posiciones éticas. Por una parte, la ética da peso a sus argumentos o incluso a sus panfletos. Se trata de lo que interesa hacer. Por otra, el objetivo final de toda actividad política viene fijado, no tanto por los intereses de un estado determinado sino por la mejora general del mundo, o por lo menos, la de la situación europea en general. La idea de un equilibrio de poderes en el ámbito internacional responde no sólo a la conveniencia política del momento sino a una profunda necesidad de orden entre los estados que permitiera la coexistencia y desarrollo de cada una de ellas.

Yodo esto implica la creencia en la razón que se pueden entender de varias maneras: actuar de una forma coherente, establecer evidencias que permitan fundar nuestros conocimientos, o finalmente lograr explicar la realidad en su totalidad. En este contexto hay que entender que estos principios no sólo se formulan como teoría o ética en Leibniz, sino que están dando pie a una práctica intelectual que sorprende por la variedad de sus intereses, por la amplitud de sus conocimientos que le ayudan a resolver los distintos problemas que se plantea, por la capacidad de ajustarse a las posiciones de distintos interlocutores, por la coherencia en conjunto de su proceder y en definitiva por estar regida por la intuición tan propia de una primera edad del racionalismo: de que el poder político en la medida en que se rige por un pensar técnico puede transformar la realidad logrando el bienestar de los súbditos. Es difícil encontrar en el contexto de la filosofía del siglo XVII ningún filósofo que de hecho mantenga este principio con tanta insistencia y seguridad.

Estas creencias ilustradas se encuentran precisadas en un texto conocido que aparece aquí: *Memoire pour des personnes eclairees et de bonne intention* donde expone una ética y una concepción política orientada hacia el conocimiento y la transformación del universo derivadas de dos principios metafísicos: el carácter racional del mundo en tanto que producto del entendimiento divino, es decir la armonía preestablecida aunque todavía no utilice tal fórmula; por otra parte, el correspondiente principio práctico de que el hombre debe trabajar para participar en el perfeccionamiento del mundo. Esta es uno de las exposiciones más precisas de los principios que inspiran la práctica filosófica de Leibniz.

La creencia leibniziana en la razón tiene una de sus expresiones más importantes en las prácticas irénicas del propio Leibniz. Sin desconocer la importancia de la fe en una revelación, Leibniz es uno de los grandes exponentes de una religión de la razón. Se trata de un tema crucial en la posición política de Leibniz pero de muy difícil estudio en la medida en que requiere un dominio, no sólo de la teología sino del contexto político e institucional del momento. En este volumen se incluyen trabajos que corresponden a la cartas de y a Bossuet y Pellison ya publicada en los tomos de correspondencia, sobre todo las notas que hizo Leibniz a la obra de Pellison *Reflexiones sobre las diferencias de religión* que Leibniz leía según iban apareciendo los distintos volúmenes de la misma.

En definitiva, estos textos nos transmiten a Leibniz en la madurez de su carrera como funcionario de la Corte de Hannover y filósofo de la preilustración. La edición mantiene, e incluso mejora, el alto nivel de los otros volúmenes recientemente publicados.

Jaime DE SALAS

ROJAS PARADA, Pedro: *Existencia y confianza. Claves para una interpretación de la filosofía afirmativa del siglo XX*. Universidad de Castilla-La Mancha, 2001, 450 pp.

La reflexión sobre el sentido de la existencia ha sido una constante en la filosofía del siglo XX, buena prueba de ello son las filosofías de Emmanuel Levinas, Jacques Derrida y Jean-Luc Nancy. Pedro Rojas Parada se servirá de las indicaciones de estos autores para mostrarnos que la clave de la existencia consiste en partir de una actitud confiada o de buena fe. Ahora bien, esa actitud originaria es susceptible de diversas manifestaciones. Tales manifestaciones se presentan en las relaciones supraindividuales, en la temporalidad, en la libertad, en el uso pragmático del lenguaje y en la institución de todo tipo de comunidades.

Lo más importante para que se puedan dar tales manifestaciones es la temporalidad. Que el ser humano muera, que no sea inmortal, que su tiempo sea finito; se revela como la clave de la existencia. Si el ser humano dispusiera de un tiempo infinito dejaría de ser humano. Esta afirmación, lejos de fundamentarse en presupuestos substancialistas de cualquier índole, parte del experimento mental de imaginar un individuo en el cual, el tiempo que transcurre entre su nacimiento y su defunción sea infinito. Tal sujeto, como mostró Jorge Luis Borges en *El inmortal*, abandonaría su condición humana inmediatamente, pero no porque transgreda la ley biológica de la finita duración de los seres vivos, sino porque acabaría no teniendo interés por la vida.

Otra forma de exponer dicha idea, acaso menos rebuscada pero también menos ajustada a la idea de temporalidad, es la que ve a los animales como inmortales. En este caso no es porque su tiempo vital sea inagotable, sino porque los individuos no humanos carecen de toda conciencia de él.

paulatina absorción de sus competencias por parte de las llamadas ciencias humanas. De ahí que la relación entre filosofía y ciencias humanas sea, cuando menos, tensa. Ante esta sospecha se hace necesario comprender el papel de la filosofía en la sociedad actual.

Como se ve, las vías de investigación a las que apuntan estos problemas son de una importancia suprema. Se trata, pues, de un libro que quiere llamar la atención sobre cuestiones filosóficas irresueltas en el ámbito de la existencia. Una obra que ofrece interesantes reflexiones y que abre perspectivas serias a la investigación filosófica.

Juan CANO DE PABLO

APEL, K. O., *Semiótica trascendental y Filosofía primera*. Ed. Síntesis, Madrid, 2002, 191 pp.

Parece ser que el propósito primero y fundamental de toda la extensa argumentación que se nos presenta en este compendio de artículos consiste, podríamos decir en una frase sintética, en “evitar desde el principio la crítica total de la razón” (p. 36).

Tanto el miedo a la destrucción (*Zerstörung*) de los fundamentos de la racionalidad como su uso inadecuado, será lo que recorra la colección de artículos que se presentan recogidos en un “libro” que los reúne para su traducción al castellano. Por tanto, no diremos nada original aun cuando informemos a los nuevos lectores de la obra apeliiana, que ésta se estructura siempre a modo de artículo, que se van publicando sucesivamente en revistas y tomos colectivos, para su posterior recopilación en volúmenes independientes. En este caso concreto tenemos que agradecer la prontitud de la traducción al castellano de los mismos ya que siempre se suele extender infinitamente, como en el caso de *El camino del pensamiento de Ch. S. Peirce* hasta más de quince años. De modo que tanto la presentación como la selección de estos artículos para la construcción de este volumen responden, a mi juicio, a una visión de conjunto que los agrupa más allá de su fecha de publicación y temática concreta.

Así podemos encontrar cinco ensayos que, independientes entre sí en cuanto a su contenido resultan, en cambio, similares en el planteamiento de una serie de cuestiones que he dividido en dos secciones:

Planteamiento de problemas y puntos de vista “alternativos” sobre la filosofía trascendental y la fundamentación del conocimiento.

Construcción efectiva de “estados de cosas fenomenológicos”, cuya base consiste, evidentemente, en una propuesta de *semiótica trascendental*.

Antes de que comencemos con la caracterización de cada uno de ellos, me gustaría ofrecer un repaso genérico externo sobre los conceptos que aparecen en ellos por separado.

1. *¿Es posible actualmente un paradigma postmetafísico de filosofía primera?*

En él se detalla, exhaustivamente, aquello que señalábamos en la cabecera de

este análisis; el miedo, y la precaución añadiría yo, frente a los intentos veladamente posmodernos de una crítica *total* a la razón y a sus consecuencias. Al mismo tiempo, su lectura nos aclara que frente a los problemas de la fundamentación, tan propios de la modernidad, y su realización en un *sistema* se puede transitar por una vía *mediada*, justo aquella que corresponde con el punto de vista semiótico-trascendental del cual relataremos su vigencia un poco más adelante.

2. *Wittgenstein y Heidegger. Recapitulación crítica y complemento de una comparación.* Este artículo consiste en la *segunda parte* de aquel que aparecía en *La Transformación de la Filosofía* y que completa los argumentos esgrimidos hace ya veinte años actualizando el debate, nunca concluido, entre la propuesta heideggeriana y, sobre todo, la de Wittgenstein. Este último es criticado en este estudio mucho más de lo que lo fue en el pasado, ya que Apel se instala plenamente en la posición peirceana del signo como *medio trascendental del conocimiento* y la acción, achacando a Wittgenstein una construcción quasi-ideal del punto de origen (y de retorno) que significó el *juego de lenguaje*. Posición que adolece de una cierta *autorreferencia* (p.80) a todo lo que signifique el uso de la palabra como lo más básico para la praxis de la vida.

3. *¿Es la intencionalidad más fundamental que el significado lingüístico? Argumentos pragmático-trascendentales contra el retorno de Searle al intencionalismo semántico de la filosofía de la conciencia.* Precisamente en este ensayo es en donde Apel nos presenta el gran tópico que se irá desarrollando, como elemento común, entre todos los ensayos; el *punto de vista del significado* para la determinación de una evidencia perceptiva como medio *signico*. Esto es, la superación de la intencionalidad meramente *eidética* y abstracta, asunto que lleva hasta sus últimas consecuencias la *filosofía de la mente* de Searle, por medio de una *pragmática de la realización performativa*. El uso del habla, en tanto que inserción de *mi ser ahí* (*Dasein*) en un contexto (*mundo de la vida*) y su construcción, serán los elementos fundamentales de la propuesta *fenomenológica* de Apel.

4. *¿Ideas regulativas o acontecer de la verdad?. Sobre el intento de Gadamer de responder a la pregunta por las condiciones de posibilidad del comprender válido.* La propuesta de Gadamer intentó ser una superación comprensiva y total del puesto del *ser-ahí* de Heidegger en el *horizonte de la comprensibilidad*. Y será, por tanto, el problema de la profundidad de la *precomprensión*, o lo que es lo mismo, de la construcción de las condiciones de uso y cambio de los *paradigmas*, para la orientación de normas y acciones dentro de la conducta básica y *regularizada* de los hombres frente a las propuestas *liminares* de otros grupos humanos, lo que se trata de compatibilizar con la propuesta de Apel de una *equivalencia signica* que nos transporte a un universo trascendental de entendimiento y comunicación.

5. *La función racional de la racionalidad comunicativa. Sobre la relación entre racionalidad consensual-comunicativa, racionalidad estratégica y racionalidad sistémica.* Finalmente, este ensayito representa la inserción, siempre tópica, de la propuesta apeliiana de una comunicación pública y universal en un discurso que sea mediado y adyacente a una forma de vida con pretensiones de entendimiento.

Planteamiento de problemas y puntos de vista “alternativos” sobre la filosofía trascendental y la fundamentación del conocimiento.

El ejercicio que realiza Apel en los cinco ensayos, al mismo tiempo, consiste en el planteamiento de una serie de cuestionamientos que han recorrido tópicamente los principales temas de la filosofía trascendental. Apel recoge estos planteamientos y los selecciona en cuatro grandes núcleos desde donde “atacarlos” diversificadamente. Corresponden con: a) el problema de la *reducción*, b) el *signo* y sus adyacentes, c) evitar una crítica total a la razón y d) la *abstracción*, no sólo como reduccionismo, sino como método básico de fundamentación.

a) Este apartado se refiere concretamente a lo que señala Apel en la p.27 en cuanto a la *estructura y la arquitectónica de la metafísica tradicional*, es decir, relaciona la idoneidad de una fundamentación metafísica que haga válido un *determinado estado de cosas*, o el problema añadido de lo apriori en el mundo.

El segundo momento de la reducción lo experimenta la filosofía que se dice *económica*, cuando restringe la racionalidad ética a una cuestión de medios-fines estratégicos (p.93). Lo cual ni explica el comportamiento divergente frente a la norma, ni nos llega a vislumbrar ciertos comportamientos criminales patológicos, en donde el riesgo de ser atrapado no compensa el delito cometido. Asociado a este problema, y en su base, se encuentra la interpretación de la teoría del racionamiento silogístico de Aristóteles (p.178), pero aplicado tan sólo a las operaciones del pensamiento, dejando fuera a la *teoría de la virtud* como *frónesis* en su sentido griego de equilibrio.

El tercer momento se encuentra en el uso rígido, por parte de Kuhn, de la noción de *paradigma* o ya en Heidegger con su concepción primera de *precomprensión óntico-ontológica* (p.145).

Las tres reducciones se refieren siempre a intentos sesgados de *totalizar* la experiencia ontológica (y también ética) del *ser en el mundo* en tanto que limitado a su necesidad de ser un determinado *homo oeconomicus, rationalis*, o simplemente *estar entre el ente y el ser* (la diferencia).

b) Caracterizar este apartado nos llevaría demasiado tiempo y esfuerzo como para que creciera hasta la altura de un artículo, así que diremos brevemente que en él es en donde se juega el eje crítico de la intención apeliana: la construcción de una *semiótica trascendental*. Este movimiento se hace posible desde la asunción del *signo* como elemento ontológico de primera mano y sus secundarias ramificaciones en cuanto a potencial constituidor fenomenológico. Toma al hombre como un *signo* que construye su realidad, hasta que en tercer lugar y finalmente, este signo se hace medio para la constitución de la realidad.

Esto se realiza en diferentes momentos de los que enunciaremos sólo los principales: en cuanto a la *ontología* nos propone una asunción del *ser-ahí* como apertura a la significatividad (p.63). Esto requiere también la *intención de querer decir algo* (p.95), así como la construcción de un *mundo de la vida* como resultado de una comprensión lingüística mediada.

En cuanto a la capacidad humana de constituir signos y hacerse por medio del

lenguaje, encontramos que los mismos signos convencionales se usan como (p.175) precondiciones del comprender mismo. Su ejercicio como *trascendentales*, en el sentido semiótico del término, permite no sólo que nos comuniquemos con ellos, sino que los hagamos parte de nuestro mundo real (p.170).

La compartición de un *contenido significativo* común e intercambiable, de modo que la mediación se haga posible, nos lleva a separar efectivamente, dentro del significado convencional, a la *intención significativa del estado intencional mismo*. Así podremos “jugar” con el lenguaje, lo cual constituye un importante problema de veracidad (p.98). El *ícono* saltará aquí como medio real de significación, en cuanto uso de la palabra (en un juego de lenguaje) (pp.71 y 96).

c) Pero nos quedan dos aspectos que Apel trata de solucionar con una misma receta, el primero de los cuales se refiere al tan mencionado asunto de la *crítica total a la razón*. Puesto que el miedo que tiene Apel consiste en que se mezcle el asunto de la crítica con el de la destrucción de la racionalidad, al igual que se realizaba en el caso de la *reducción*.

La modernidad, y creo que eso lo han dejado muy claro autores que van desde Hegel pasando por Nietzsche hasta Foucault, ha heredado una serie de *mitos* de los que no ha podido desprenderse pero que, al mismo tiempo, le han proporcionado muchos beneficios. Me refiero, evidentemente a los mitos de lo *uno* (p.39) en cuanto a la fundamentación. Aquél momento indeterminado desde el que la razón proviene o hacia la que se encamina como *teleología*. Otro de estos mitos se refería a la reciprocidad, o correspondencia, entre un hecho y su correlato ontológico (p.102), tan conocido como el nombre que lo ha acompañado a lo largo de su historia particular: *la teoría de la verdad como correspondencia y la teoría representacional del conocimiento*.

Estos mitos, y otros muchos más que se señalan, han proporcionado la excusa perfecta para realizar una crítica profunda a lo que ellos representaban “superficialmente”; ciertos intentos de hacer concordar lo pensado con las intenciones del que lo piensa en un contexto de construcción de la realidad que elimine los problemas de ésta. Es decir, soluciones parciales con carácter trascendental.

d) Y aquí es donde desemboca en el segundo problema; el de la abstracción referido a las mismas posibilidades de la constitución de la racionalidad. Ésta había sido un *espacio* en donde se fundamentaban las demás realidades por derivación. Me refiero evidentemente a los grandes sistemas racionalistas de Descartes o de Leibniz y, en un sentido colateral, del propio Kant. Pero que no me interesará tanto esa tendencia al sistema, cuanto que su herencia se ve explícitamente en la propia actualidad, incluso con posterioridad al giro lingüístico. A ello se refiere Apel cuando nos nombra la gran complejidad en que han caído las teorías del lenguaje con pretensiones semióticas. Obviar elementos tan importantes como la dimensión pragmática, la inserción del signo en el contexto *normativo*, y las orientaciones de la moral como un acceso meramente semántico, constituyen un peligroso momento de abstracción que, como en la modernidad, media entre soluciones temporales forzadas.

Construcción efectiva de “estados de cosas fenomenológicos”, cuya base con-

siste, evidentemente, en una propuesta de *semiótica trascendental*.

El grado de satisfacción que posee Apel con respecto a las teorías semióticas se estructura no en una propuesta alternativa, sino en la *construcción* efectiva de una realidad fenomenológica completa, es decir, que no obvie ni suponga más de lo que le es posible. Esto se consigue realizando los despliegues necesarios, y plenamente conscientes, de los límites de la realidad que se constituyen como parte sesgada de una vivencia.

Si nos refiriéramos a los *estados perceptivos*, Apel extraerá un ejemplo que me parece tan simple como adecuado al caso: el de una fotografía (pp.101 y 108). En ella la distinción *veraz* entre lo que la constituye como fenómeno (un trozo de papel impreso con colores) y la realidad que *representa*, son un ejemplo fenomenológico de primera mano. La fotografía no *constituye* la realidad completa de aquél que nos cuenta, por ejemplo, sus vacaciones en la montaña ilustrándonos y transmitiéndonos su sentido de verdad por medio de una prueba, para él irrefutable, de que ha estado allí. Más que nada porque aparece en ella como elemento pictórico.

Puesto que más allá de la fotografía comprendemos que su verdad se encuentra *sólo* asociada a ella en el momento, podríamos decir, en que se disparó la máquina y se realizó la foto. De hecho el individuo que aparece en ella, dentro de veinte años, cambiará de aspecto y recordará, si la saca de algún cajón, cómo era entonces y cuánto tiempo ha pasado. La prueba, en este caso, ha trasladado su momento de verdad a un pasado lejano del que ya no quedan elementos que lo validen, salvo la confianza de que aquel que aparece en la fotografía, notablemente envejecido, se parece ligeramente a nuestro amigo.

Este problema que separa *el momento perceptivo* de la *veracidad del hecho* de la percepción se realiza por distintos *medios*, como en una foto, pero también a través de la confianza de aquel que nos cuenta un relato. Esta confianza se extiende a casos concretos como en los museos, en donde se guardan las *pruebas* de que otras civilizaciones existieron justo en la tierra que ahora pisan nuestros zapatos y de las que sólo nos han quedado *vestigios*. En esta situación los elementos se entrecruzan en un espacio lúdico de arte, cultura y confianza. De modo que el cumplimiento y la veracidad *crean estados de cosas en el mundo*, haciendo posible sistemas de acciones y la praxis vital cotidiana. A este nivel de acción le denomina Apel: *comprensión profunda* (p.137). Ésta consta de una realización que acepta la validez de una aplicación en un *estado de cosas* con una base “sobre algo” (p.144), es decir, sobre la realización misma de ese *estado*. Pero la comprensión, en cuanto intención comunicativa, se estructura en una base que va más allá de la mera realización. Su proyección, como en el caso del museo, se lleva a cabo antes de entrar en él ya que sabemos, y sobre todo confiamos, en que los investigadores que organizan la exposición han sido veraces con los datos y no han incluido jarrones viejos de sus propias casas, sino *auténticos jarrones* de la época que estudiaban.

El hecho determinante consiste, en este caso, en el entrecruzamiento, por otro lado inevitable, entre *hechos, acciones, cuestiones de confianza y pruebas*. Todos ellos constituyen parte del universo *fenomenológico del hombre* del cual Apel da

cuenta con infinito cuidado y esmero, sobre todo, cuando hace referencia a la superación de la linealidad de la experiencia (p.148) que la aparta, dejándola de lado en el mundo, y que toma partido por una tradición preestablecida. Una vez más lo que le interesa a Apel será el momento en el que esa tradición es puesta en duda, cambiada y superada. Y en ese momento es en donde entran sus trascendentales: el *principio de autoalcance*, o cómo reconstruir pragmáticamente la racionalidad discursiva, como elemento del habla cotidiana que garantice la consistencia de mis acciones. Este es el reto semiótico.

José Manuel SÁNCHEZ FERNÁNDEZ