

Reseñas

Review

Pour une pensée africaine émancipatrice. Points de vue du Sud. N° de la revista Alternatives Sud, vol. X (2003), 4. Recopilación de artículos de pensadores africanos, a cargo de Albert Kasanda Lumumbu. Paris, l'Harmattan, 2004.

Lo más usual entre nosotros/as, especialistas en filosofía, es que desconozcamos enteramente la filosofía africana. Hasta tal punto llega nuestro desconocimiento que ni nos planteamos si existe filosofía en África, qué enseñan allí los profesores de filosofía, qué relación pueda tener la filosofía con la realidad africana. Es por esta razón que el libro que me propongo reseñar –*Pour une pensée africaine émancipatrice*, n° especial de la revista Alternatives Sud– me pareció digno de dedicarle unas pocas líneas.

El libro recoge algunos artículos de pensadores africanos de renombre, precedidos de una Introducción a cargo del Profesor Albert Kasanda Lumumbu, filósofo y sociólogo, nacido en la República democrática del Congo y actual profesor en Bruselas. Además del introductor escriben en el texto, Alexandre Mbandi (República democrática del Congo), Elie Henri Ngoma Binda (idem), Kwasi Wiredu (Ghana), Jacques Nanema (Burkina Faso), Jacques Ngangala (República democrática del Congo), Albertine Tshibilondi Ngoyi (idem), Liboire Kagabo (Burundi) y Hein Marais (Sud-Africa).

Hay dos aspectos que desde el principio llaman la atención en el libro. El primero la enorme presencia de la filosofía cristiana y del Cristianismo en general en las reflexiones de algunos de los autores, especialmente en aquellos que siendo sacerdotes, enseñan en las Universidades católicas. Ese aspecto testimonia de la fuerza de la religión cristiana en el entorno africano inclusive como elemento de colonización, ya que adscribe los estudiantes de filosofía, como posiblemente de otras materias, al modelo europeo, generando una *inte-*

lligentsia deudora de este bagaje y alejándola de los otros saberes cotidianos, todavía presentes en el entorno familiar y rural. Como dice uno de los autores: “A mi, que soy grandeza real, no me gusta la escuela extranjera, la detesto. Pero pienso que a pesar de ello, tenemos que mandar a ella a nuestros niños... La escuela a la que empujó a nuestros niños matará en ellos lo que, todavía hoy, amamos y conservamos con cuidado, y con toda la razón. Tal vez incluso nuestro recuerdo morirá en ellos. Cuando vuelvan de la escuela, no nos reconocerán”¹. El papel de la escuela y de la educación y, ligado a ello, los efectos de la enseñanza de la filosofía, en la que las Iglesias ocupan un lugar de gran importancia, constituye uno de los ejes del libro, que la presenta como factor ambigüo, de colonización por un lado, de desarrollo al menos potencial, por el otro. Dicho sea entre paréntesis, la política educativa del Fondo Monetario Internacional y del Banco Mundial es claramente diferenciada respecto a uno y otro tipo de países pues, mientras que en Europa se impulsa una reforma que haga del conocimiento una prioridad para la inversión, se recomienda a los países africanos limitar sus inversiones en el ámbito universitario y de investigación y concentrarlas en la enseñanza primaria y secundaria, pero no en la superior.

El segundo aspecto marca la especial relación que se establece entre la filosofía y en ocasiones de modo más general, entre el pensar y la realidad política de África, su atraso, las secuelas del colonialismo, los desastres de todo tipo que amenazan al continente y que parecen poner en peligro la propia actividad teórica. Varios autores insisten en que la filosofía africana “se afirme como una conciencia crítica del saber y de la acción social”², que tome partido en las transformaciones de todo tipo que necesita el continente. En ocasiones esta exigencia se expresa de formas extraordinariamente vigorosas: “La práctica de la filosofía es, a nuestros ojos, como un acto de fe y de compromiso existencial en un combate cotidiano que intenta hacer triunfar los valores en los que se cree con fuerza y con lucidez... Toda filosofía verdadera es una ideología lúcida que está implicada en un combate político que intenta hacer triunfar lo verdadero, el bien, lo bello y lo justo”³. En otras, la utilidad social de la filosofía es objeto de reflexiones explícitas: “Es inútil para un africano dedicarse a filosofar (a ser filósofo profesional) si su filosofía no sirve, de un modo apreciable, para contribuir a ganar la guerra que cada uno tiene que librar, eficazmente, contra las miserias que arrasan la vida humana. Esta convicción responde a la cuestión de lo que es la filosofía, en cuanto a su vocación y a su finalidad, en particular en el contexto actual de África”⁴.

Tema repetido es la temática de la identidad africana con preguntas del tipo ¿hay una identidad africana?, ¿se puede hablar de una filosofía africana?, ¿qué puede aportar la filosofía al futuro de África?, ¿qué lengua es apta para la filosofía africana?⁵. Ese tipo de pre-

¹ Cheikh Amidou Kane, *L'aventure ambigüe*, Paria, Julliard, 1961, pp. 56-7, cit. por J. Nanema, *op. cit.*, p. 62.

² P. 32.

³ P. 42.

⁴ Ngoma Binda, « Du pouvoir politique de la philosophie africaine », en *Revue philosophique de Kinshasa*, vol. XII, nº 21-2, 1998, p. 99-100, cit. en *op. cit.*, p. 124.

⁵ Resulta muy curiosa la referencia a las resistencias que los estudiantes oponen a que se introduzcan en la enseñanza las lenguas vernáculas, lo que el autor analiza como expresión del temor a ser reducidos a una situación de aislamiento intelectual y cultural. El conocimiento de las lenguas dominantes, especialmente inglés y francés, como resultado de la colonización, es una herramienta útil para la

guntas, en parte desaparecidas de la filosofía llamada occidental, hacen de este libro una lectura incitante y renovadora.

La pregunta por la identidad y la existencia de una “filosofía africana” choca con el reduccionismo del modelo filosófico centrado en Grecia y en Occidente. Si por filosofía se entiende solamente ese modelo, resulta difícil para estos pensadores afirmar que haya una filosofía africana, especialmente desde el momento en que la afirmación del universalismo del discurso filosófico es contemporánea de la exclusión de los negros del ámbito del pensamiento. La esclavitud y el colonialismo se pretendieron fundar teóricamente en su inferioridad frente a los blancos, razón por la cual su estatuto quedó marcado por la alteridad y la subordinación como rasgos perennes en su relación con los blancos⁶. Y sin embargo la paradoja del universalismo consiste en que si la filosofía fuera realmente un discurso universal, debería ser accesible y pensable por cualquiera, fuera cual fuese su tradición, o al menos deberíamos poder encontrarla en otras culturas y no solamente en la europea. En el intento de aclarar esa cuestión, algunos pensadores africanos han recuperado sus propias tradiciones, sus proverbios y las reglas de vida contenidas en las doctrinas ancestrales equiparándolas, por su alcance y riqueza, a los textos de los presocráticos⁷, si bien coinciden en que la ausencia de objetivación, o de pensamiento objetivo, aleja esas formas primeras del pensamiento, de la forma consagrada de la filosofía.

El texto de referencia que marca el inicio de estas reflexiones es un libro ya antiguo, publicado por Placide Tempels en 1945 y titulado *La philosophie bantoue*. A lo largo del siglo pasado aparecieron otros libros que estudian entre otras la antigua filosofía egipcia –de enorme importancia para el surgimiento de la filosofía griega aunque esa precedencia sea poco conocida–, los textos de pensadores etíopes y, más recientemente, algunos textos ligados al pensamiento akan, propio de una cultura de Ghana. K. Wiredu, un interesante pensador ligado a ella, señala que las nociones del pensamiento occidental, por ejemplo la diferencia estricta entre “material” y “espiritual” no son útiles para entender la continuidad existencial entre todos los seres que constituye la ontología akan. Como tampoco lo es la noción occidental de religión, inclusive el sentido del término “pregaria”, ya que la relación con las divinidades implica un componente de intercambio, ajeno a las tradiciones religiosas occidentales. Esta indicación le sirve a Wiredu para insistir en que la filosofía africana necesita buscar en sus propias raíces para ser capaz de un pensamiento propio que interpele el pensar europeo/occidental desde sí mismo, despojándose del espejismo de la subordinación y la inferioridad. Queda por saber cuál va a ser la respuesta de la filosofía europea a esta interpelación y si, ni siquiera, va a tomar nota de la misma.

La dificultad de la cuestión se manifiesta sin embargo en que, a pesar del intento por ligar las reflexiones filosóficas a la realidad africana, la bibliografía reseñada manifiesta una fuerte dependencia de fuentes standard. Fuentes reconocidas son, por ejemplo, Kant, Hegel, Heidegger, Nietzsche, Ricoeur, Habermas, Rawls, etc. todos ellos nombres señeros de la filosofía occidental, aunque también se incluyen referencias a pensadores propios.

inserción en la sociedad global, mientras que el desconocimiento de esos idiomas les perjudicaría aún más. V. *op. cit.*, p. 100.

⁶ Este problema, característico de todos los grupos subalternos, incluyendo las mujeres, es constantemente puesto de relieve por los trabajos que proceden de estos grupos y que cuestionan el pretendido universalismo de los discursos ilustrados.

⁷ P. 123.

En conclusión puedo decir que el libro ha supuesto para mí, y espero que para todos sus posibles lectores, asomarme a una parte de la filosofía que se está haciendo actualmente en el mundo, a la que desconocía enteramente y que me ha sorprendido positivamente por su compromiso social y político y por su enorme vitalidad.

Montserrat GALCERAN

SOTO, Luís G.: *Paz, guerra y violencia*. Prólogo de Javier Sádaba. Trad. del gallego de Tareixa Roca. A Coruña, Espiral Maior, 2006, 155 pp.

En sus lúcidas páginas de presentación, J. Sádaba acierta a caracterizar positivamente esta obra como “manual imprescindible”. Pero lo cierto es que no se trataría de un manual en el sentido convencional de la palabra, sino del resultado, cristalinamente estructurado y de una claridad analítica superior, de un prolongado y complejo trabajo de investigación como los que nos gustaría ver culminar más a menudo en el marco de nuestra institución universitaria. Otra cosa es que la vertebración de la temática, que en su limpieza se aproxima al virtuosismo, nos acabe por presentar la apariencia de lo perfectamente digerido y asimilado, es decir, del manual que contiene conocimiento consolidado y poco menos que indiscutible, algo así como el fruto definitivo de una tradición más o menos intocable.

No se trata *primariamente* de ampliar nuestros conocimientos en las materias irenológica y polemológica, o no se trataría de eso sino sólo en la medida en que tal operación contribuya a defendernos pacíficamente (es decir, mediante el ejercicio de la inteligencia) de la aplastante estupidez que los poderosos –¿o es que la estupidez puede llegar al poder?– siguen compitiendo por extender a todos los niveles en los que se despliega hoy la existencia de los humanos, como nos advierte el mismo Sádaba en el Prólogo. En la medida, que-remos decir, en que las distinciones iluminadoras que esta reflexión de Luis G. Soto va regalándonos se dejen aplicar a nuestra práctica cotidiana. La finalidad del libro podría ser, si lo miramos desde aquí, que el lector llegara al descubrimiento de la absoluta estupidez (irracionalidad, pero además maldad y fealdad) de la *guerra* y por supuesto de toda forma de *violencia*. Pero con palabras así me estoy distanciando en exceso del tono nada enfático de la obra, un discurrir el suyo en la asepsia casi quirúrgica del laboratorio filosófico, donde asistimos a la tranquila pero minuciosa disección de los conceptos más relevantes para la grave cuestión que se pretende dilucidar.

Para saber qué es la paz lo primero es saber qué es la guerra, desde el momento en que nuestro concepto de aquella sería básicamente negativo: ausencia de guerra. Se comienza ofreciendo, pues, la morfología y la tipología de la guerra, para a continuación ir a dar en la presentación de las doctrinas fundamentales: el *realismo* político siempre enfrentado al *antibelicismo* popular; pero también el puro y duro *belicismo* asimismo popular, que se nos presenta en forma escatológica o teleológica. La crítica de Luis G. Soto a los diversos belicimos no pierde tiempo en trazar sutiles arabescos para llevarnos tal vez a la aclaración de algún insondable arcano, sino que simplemente apela a lo que todos pueden ver con tal de echar una mirada inteligente, de nuevo esta palabra, al mundo en el que vivimos y en el que hemos estado viviendo desde que vinimos a él. Sobre todo en razón de la nuevas formas que ha adoptado la guerra moderna. Es de esta manera, pero sobre todo cuando se desmontan los

diversos mitos que se cobijan bajo el apelativo de “guerra justa”, como se hace patente la opción ética del autor del libro por el pacifismo. Una opción que, también desde el lado del más puro sentido común, no tiene ningún reparo en exceptuar determinadas formas de guerra defensiva, “cuando no hay otro remedio”. Desvelar hechos, y estructuras de hechos, sólo tiene sentido porque hay una mirada que valora, especialmente en las ciencias denominadas humanas: El pacifismo por antonomasia o primordial (p. 70) no sería ni el teórico ni el pragmático, sino el práctico, que desde siempre habría arrancado como visceral *rechazo* de las armas y los ejércitos, pero que sólo en el siglo XX se acaba consolidando como movimiento social, que busca transformar las contiendas en confrontación política y reorientar a los ejércitos en el sentido de la defensa y la paz, contemplando su desaparición casi en el límite de la utopía.

El punto de vista teórico del pacifismo, que desde luego no debería correr el riesgo de desvincularse de su originaria dimensión práctica, ha sido sin embargo muy importante porque nos habría aportado, fundamentalmente, la ampliación del concepto de la paz: de la ausencia de guerra a la no violencia en sus más sutiles formas. O sea, nos habría abierto a una comprensión verdaderamente *positiva* de la paz, más allá del simple *no hacer* la guerra. Paz sobre todo como algo que hacemos, como promoción de la justicia, en el sentido del establecimiento, o “la sustanciación en innumerables fórmulas y procedimientos” (p. 80), de los valores positivos de igualdad, libertad y solidaridad. “En consecuencia, al perfilarla a partir de la violencia, la paz va a adquirir unos contenidos, también, positivos, resultando muy ligada a la justicia” (ibid.).

Tras quedar definida como “influencia aplastante sobre las potencialidades humanas” (p. 91), la exposición de los diversos tipos de violencia culmina llevándonos hasta lo que podríamos considerar el punto neurálgico del libro, y sin duda lo más interesante desde el punto de vista filosófico, el análisis de la llamada *violencia estructural*. La Estructura –y el autor es, entre otras cosas, un reconocido especialista en la obra de Barthes– produce efectos sin ser directamente observable, unos efectos masivos que van a definir *una normalidad*, normalidad que a su vez tenderá a camuflar todavía más la eficacia estructural. La violencia estructural se refiere a la Estructura –sujeto/objeto peculiar, conjunto integrado de sistemas, entidad maquina y mecánica– que *causa daños*. Luis G. Soto considera evidente que nuestra sociedad combina la elevada complejidad estructural con una amplia autonomía individual, y esta puntualización es muy importante, sin duda, porque con ella nos quedamos tranquilos al comprobar que no nos estamos deslizando por ningún estructuralismo más o menos paranoide, si se me permite la expresión. Nuestra sociedad sería, en términos generales, flexible y dinámica.

Lo que haría a la Estructura, o a una estructura, violenta, no es sino la distribución desigual del poder y los recursos disponibles. Habría que denunciar, por consiguiente, a las estructuras oligárquicas y promover y favorecer a las poliárquicas, si lo que queremos es trabajar, en el pacifismo, por la paz. Como manifestaciones de estructuras oligárquicas, es decir, violentas, tendríamos sobre todo la pobreza y el patriarcado (p. 123), pero también la destrucción del medio natural. Acontece en el interior de ellas el aplastamiento de los seres humanos, en concreto, la miseria y/o la frustración. Ni que decir tiene que el estructuralismo moderado del autor permitiría localizar a sujetos responsables que se benefician, como siempre ha venido ocurriendo, del aplastamiento de sus semejantes.

“En definitiva, la paz es incompatible tanto materialmente (como contenido, como estado) cuanto procedimentalmente (como vía, como transición) con cualquier violencia. Es, pues, negación de la violencia, personal y estructural. Más exactamente, la paz es su absoluta negación: no es simplemente su reverso, su inversión, sino su completa remoción” (p. 137). Así concluye la lección de paz que nos da esta obra. Así se resolvería, sencillamente, la insoportable contradicción entre personas y estructuras, la violencia personal tantas veces justificada en tanto que dirigida contra la estructural, o la estructural, tantísimas más, en tanto exigida para contener la personal.

Este libro que reseñamos iría bien complementado con una consideración “psicosocial”, por llamarla de algún modo que luzca, y con otra de lo que podríamos denominar filosofía de la creencia, o quizás metafilosofía. Porque la perspectiva de Luis G. Soto es la del optimismo, me parece a mí, pero ocurre que muy pocas personas tienen el equilibrio reflexivo y la ecuanimidad que su trabajo indica en él (tal vez radique en esto, principalmente, el sentido de la formación filosófica). Y así, como todos sabemos desde Hobbes, y no digamos desde Freud, y tantos otros, el odio pero sobre todo la envidia hacen su nido en muchísimos corazones humanos. En caso de ser cristianos podríamos pensar incluso que Dios Padre dio muestras de su sabiduría al contar con la envidia de los humanos para que se cumplieran las Escrituras: Jesús fue crucificado propiamente por envidia, es obvio. Y las personas andan casi de continuo buscando las maneras más propicias de explotar económica o sexualmente a las demás personas, sin que hagan demasiada falta para que ello suceda los aplastamientos que serían efecto de las estructuras violentas, sino simplemente porque sí.

En segundo lugar tenemos el peligro de los creyentes, de los que creen tener la Verdad como posesión particular suya, o de su grupo, y entonces, no sólo el derecho, sino el *deber* santo, de imponérsela a los demás, de imponerse con ello a todos los que creen en otras Verdades, que a su vez pretenden tener el mismo derecho de imposición. La verdad como dinamita, como máximo peligro, la bomba de las ideas. Algo que no tiene por qué ser mero camuflaje de intereses de otro tipo, económicos o de poder, porque las ideas siempre son en sí mismas poder. Con “meras” ideas nos pueden aplastar absolutamente. Por ello, frente a la “bestialidad de la idea”, la idea que no deja crecer la hierba, habrá que defender siempre el juego de la filosofía, o sea, *el juego de la guerra* de las ideas. Las escaramuzas de los poderes en liza tienen lugar aquí como juegos de palabras y de argumentos y de seducción por la palabra, y por eso la filosofía es lo mismo que la democracia, esa guerra que hace posible la paz porque expulsa de la ciudad a la violencia y a los violentos. Que son, como todo el mundo sabe, los impotentes.

Mariano RODRÍGUEZ GONZÁLEZ

BERNABÉ PAJARES, A., (ed.), *Parménides, Poema, Fragmentos y Tradición textual*, Edición bilingüe y Traducción a cargo de A. Bernabé Pajares, Introducción, notas y comentarios de J. Pérez de Tudela, y Epílogo de N-L Cordero), Madrid, Istmo, 2007, 285 pp.

Tengo el placer de presentar una obra que es una pequeña joya en español, por su calidad, por su esmerada edición, y por constituir un excelente instrumento de trabajo para el lector serio del ‘venerable y terrible’ Parménides.

La fijación del texto griego ha sido realizada por Alberto Bernabé (catedrático de Filología Griega de la UCM) es el resultado de un lento y difícil trabajo de análisis y consideración de variantes y conjeturas introducidas por diversos estudiosos. A los efectos prácticos, las notas al mismo se ciñen a las variantes aceptadas más discutidas, y a los lugares en que se desvía de la opinión generalizada. Por añadidura, se ofrecen notas explicativas a la traducción, que recogen sus razones para ciertas elecciones espinosas, y algunos pasajes paralelos. Además Bernabé se ocupa de presentar las noticias sobre la vida y doctrinas de Parménides, y un conjunto de referencias antiguas, en griego y en traducción, a fin de permitir al lector cotejar fuentes y llegar a configurar una aproximación de lo que era corrientemente atribuido al filósofo en la antigüedad.

Ya desde el inicio se nos advierte acerca de las dificultades que la tarea de presentar el pensamiento de Parménides implica, y se nos introduce en la realidad de unos fragmentos que nos han sido transmitidos en un ‘mosaico sin remedio’, i.e. sin unidad, casi azarosamente, y con el ‘movedizo apoyo’ de autores que decidieron recogerlas en sus obras porque servían a sus argumentos, a lo largo de los siglos. Útiles explicaciones que sitúan al pensador en su contexto histórico y biográfico, preceden al tratamiento de la obra. El comentario de Jorge Pérez de Tudela (profesor de Filosofía de la UAM) ocupa el grueso del volumen y ofrece una guía eficaz para el investigador que desea introducirse en la problemática, y adquirir rápidamente una visión del estado de la cuestión, a fin de continuar su camino por derroteros generosamente señalados en las múltiples notas, y ampliar su desarrollo, consultando la extensa bibliografía subdividida en útiles secciones, en la que se indican al inicio, otros repertorios bibliográficos actualizados. Al final de la bibliografía se ofrece al lector una lista de noticias breves acerca de aquellos autores que han contribuido en la transmisión del pensamiento de Parménides, (*Dramatis Personae*).

El tono del comentario es, por decirlo de alguna manera, intimista, ya que, en general, el autor se dirige al lector abiertamente, como si pudiera hablar con él, en forma directa y sencilla, tuteándole, para transmitirle sus hipótesis y conjeturas, sus dudas y dificultades, en forma casi confidencial, con una franqueza y carencia de pomposidad que se agradece. Como era de esperar, no desea concluir definitivamente su trabajo, sino dejar abierta la investigación. Al final se acerca a Aristóteles, no sólo para coincidir con su interpretación acerca de la *unidad* de lo que es, sino también para incluir en ello, las formas opuestas que los mortales conciben como ‘modos’ de ser: “éstas pasan a ser ‘formas’ de una *única* Realidad, ‘modos’ de un Algo unitario (un Algo ‘carente de otro’) ... Queda, en otros términos, que si tu anterior lectura del mundo era discontinua, y separabas entre sí los entes según perfil e intervalo, ahora lo Real se te transmuta en un continuo sin fisuras, ‘el’ continuo de las mezclas, regido de punta a punta por la Necesidad que determina la adecuada proporción que define a cada ente”. Este Todo uno y continuo no se abre al cambio, explica Pérez de Tudela, porque “todo posible ‘cambio’ sería algo que le perteneciera ya siempre, un mero ‘aspecto’ o ‘modo’, sin separación, de la inmutable unidad de su historia. Indiferente unidad-*de-las-diferencias*... Quietud de un Presente sin olvido.” (p. 234).

No escapa al autor que estas formulaciones ‘desafían al sentido común’. Por mi parte, entiendo que las revelaciones de una diosa no pueden caber en el marco del sentido común de los mortales bifurcadores. La pregunta que se nos presenta es: ¿Puede Aristóteles ayudar a comprender a Parménides, o es más bien su oponente? Dudo que Aristóteles sea un

“magnífico historiador”, como pretende el autor del comentario, (p. 233) pero más allá de las polémicas, hemos de valorar en mucho el intento de acercamiento que emprende el comentarista para hacernos accesible al terrible Parménides. A mi modo de ver, si el Todo se lleva al plano del ‘sentido común’ inmediatamente deja de percibirse el hecho de ser, para hacerse presentes las distinciones y ‘perfiles discontinuos’, como indica Pérez de Tudela, e inversamente, para retenerlo en las cadenas de su ‘Quietud Presente’, se han de perder de vista, por un momento al menos, los multifacéticos modos en que el ser es dicho. Se trata de dos perspectivas distintas, una verdadera y otra errónea, de una misma realidad.

Una de las peculiaridades de este libro es que no existe una unidad de criterios entre los tres autores, y en ocasiones las explicaciones del segundo se apartan de los criterios de la traducción del primero. Pero, contra lo que pudiera parecer, esta es una ventaja añadida para el lector porque le permite percibir las dificultades y las distintas posibilidades hermenéuticas que el mosaico de fragmentos presenta.

Tampoco el epílogo de Cordero (especialista de la Universidad de Rennes) concuerda necesariamente con las diversas interpretaciones de Pérez de Tudela o con la traducción de Bernabé, pero ofrece una lectura demitificadora, ideal para el docente que espera introducir a sus alumnos en una cierta primera comprensión ontológica de Parménides. Cordero no cree en la posibilidad de una lectura tricotómica, que combine, en las Opiniones, el camino del ser y del no-ser. Defiende y enfatiza que el hecho de ser es total y absoluto, en tanto que las cosas se generan y desaparecen –dice- pero “el ser que los hace ser mientras son, en ese ‘presente’ innegable, no reconoce tiempo ni espacio. Es una suerte de energía que se libera y que pasa de un ente a otro, sin crearse ni destruirse”. Cordero no piensa que Parménides haya absolutizado el verbo ser sino que “al contrario: un siglo y medio antes que Aristóteles, Parménides muestra que lo que es se dice de muchas maneras”. A su juicio, tampoco Platón se opone realmente a Parménides, sino a la caricatura de un Parménides interpretado por Meliso, quien ubica en el espacio y el tiempo el ser de Parménides, puesto que, desde el *Sofista*, todo lo que participa del ser es, incluso el no-ser relativo, que no es lo opuesto del ser (p. 285).

Accesible y fácil de manejar, resulta un pequeño libro de gran ayuda, tanto por su cuidada organización y selecto contenido, como por la apertura de surcos de investigación, como semillero de hipótesis, a partir de una inteligente mostración de las dificultades.

Beatriz BOSSI

MISAK, Cheryl (2004), *Truth and the End of Inquiry. A Peircean Account of Truth*. Edición de bolsillo extendida. Clarendon, Oxford, 210 pp.

Seguramente debido al éxito de *Truth, Politics, Morality* (2000), la casa Clarendon ha re-editado la tesis doctoral de su autora, la profesora canadiense Cheryl Misak, sobre la concepción de la verdad de Peirce. Aquella, por su parte, apenas ha retocado el texto original de 1991, limitándose en esta segunda edición a añadir un quinto capítulo, un prólogo extra, y una bibliografía revisada.

Charles S. Peirce (1839-1914), fundador del pragmatismo y reconocido como el filósofo más original de Estados Unidos, no escribió mucho sobre la verdad. Su aportación más

clara al respecto fue la definición “Truth and Falsity and Error” para el *Dictionary of Philosophy and Psychology* (1901), donde se lee que “la verdad es esa concordancia de una afirmación abstracta con el límite ideal respecto al cual una investigación ilimitada tendería a producir una creencia científica; esa concordancia la posee la afirmación abstracta en virtud del reconocimiento de su imprecisión y unilateralidad”. No obstante, en la obra de Peirce hay referencias a la verdad desde la década de 1870, aunque de forma desperdigada en varios artículos y casi siempre en relación a otros asuntos, por lo cual, “para dominar lo que [Peirce] pensó sobre la verdad, uno debe hacer serias incursiones en su pragmatismo, su teoría de los signos, su falibilismo, su sentido común crítico, su lógica, sus categorías y su realismo escolástico” (p. xiv).

El acierto de este libro es haber articulado un texto consistente a partir de unas premisas tan exiguas y haber sabido rastrear qué partes del sistema peirceano son relevantes para entender “qué concepción de la verdad *debemos* extraer del trabajo de Peirce” (p. xiv). En el primer capítulo, la autora explica qué es el pragmatismo para Peirce –un método para aclarar ideas–. Y sostiene que es un tipo de verificacionismo empirista con una concepción amplia de lo que es “experiencia”, para el cual una idea sin consecuencias es como una hipótesis que no hipotetiza nada. A continuación, Misak expone el criterio de Peirce para distinguir qué ideas tienen consecuencias –conocido como “máxima pragmática”– y examina dos formulaciones *débiles* del pragmatismo presentes en la obra de Peirce. La primera consiste en declarar que los efectos prácticos de una hipótesis están contenidos en su *interpretante*, es decir, en el modo habitual de interpretar qué efectos conllevaría el aceptar esa idea. El problema es que cualquier idea, cuando es creída, causa algún efecto o cambio en el pensamiento o la conducta (p. 20). La segunda formulación consiste en decir que, según el pragmatismo, una hipótesis es legítima cuando mantiene que ciertos efectos concebibles implican ciertos tipos de *experiencia*. Pero dada la amplia concepción que tiene Peirce de la experiencia como cualquier influencia que actúa sobre uno, esta formulación admitiría como legítima cualquier hipótesis que tenga alguna “compulsión” sobre nosotros (p. 25). Por todo ello, la autora propone una formulación moderada del pragmatismo, en la cual, la máxima pragmática sirve sobre todo para distinguir qué tipo de consecuencias conlleva una hipótesis (pp. 34-35).

A mediados de los setenta, Susan Haack sostenía en un conocido artículo para *The British Journal for the Philosophy of Science* (27/3, 1976, 248-249) que la insistencia de los pragmatistas en el valor experiencial de la verdad elevaba la cuestión olvidada de qué debemos esperar de una teoría de la verdad. El libro de Misak recoge esta propuesta y la reafirma pues, según ella, “Peirce considera que lo más importante que puede decirse acerca de la verdad es una especificación de qué podemos esperar de una hipótesis verdadera” (p. 37). Y lo que Peirce sugiere que deberíamos esperar si *H* es verdadera es que fuera creída al final de un largo proceso de investigación. Esta proposición –que resumiría la postura peirceana acerca de la verdad–, no es sin embargo una definición de verdad, porque las dos partes no son equivalentes. De izquierda a derecha, es un condicional T-I (*truth-inquiry*), que va de la verdad de una hipótesis a la investigación que hace que sea creída como consecuencia de su verdad: “si *H* es verdadero entonces, si la investigación relevante sobre *H* se llevara hasta donde pudiera llegar provechosamente, *H* sería creída”. Peirce buscaba una clarificación pragmática de este estilo, pero al haber proposiciones verdaderas que nunca llegarán a ser

creídas, el condicional T-I pasó a ser una *esperanza*: debemos *esperar* que en cada investigación habrá una verdad sobre el asunto. Ello le llevó, además, a entender que todo lo que podemos esperar de una hipótesis verdadera es que sea la mejor que pueda producir la investigación. Y, por tanto, a afirmar el condicional de derecha a izquierda, el I-T (*inquiry-truth*), en el cual la investigación produce una creencia estable y, por tanto, verdadera: “si *H* fuera creída gracias a un largo proceso de investigación, *H* sería verdadera” (pp. 42-43), porque eso es todo lo que podemos esperar de una creencia verdadera, que sea estable, que la experiencia no la pueda mejorar, que sea irrefutable. De ahí que, como conclusión a este capítulo, Misak afirme que “la verdad es la propiedad de aquellas hipótesis que serían creídas si la investigación continuara hasta donde pudiera llegar provechosamente” (p. 44). Aunque también podría añadirse que afirmar un condicional no supone negar el otro: el I-T dice que si creo *H* al final de la investigación, entonces *H* es verdadero; pero, como en toda implicación, esto significa que *H* puede ser verdadera incluso si el antecedente no lo es, es decir, al margen del estado de la investigación sobre *H* (que es lo que afirma el T-I).

En el segundo capítulo, Misak expone la teoría de la investigación de Peirce, la idea de que el objetivo de la investigación es establecer creencias. Esto puede conseguirse de varias maneras, pero una creencia, para serlo, debe ser receptiva a la evidencia a favor y en contra suyo (p. 60). El método de la *tenacidad* sólo es receptivo a la propia fuerza del que se aferra a creer algo; el método de la *autoridad* no pretende tanto fijar una creencia como la adhesión o lealtad; y el método *a priori* lo que busca es la coherencia con el resto de creencias (p. 63). El único método que produce creencias fijadas de tal manera que encajan con y responden a la evidencia es el método científico, que se toma la experiencia en serio, intenta descubrir la verdad comparando una idea con sus resultados experimentales y no olvida el carácter falible de toda creencia (p. 79).

En el tercer capítulo, Misak remarca que, en ciencia, sólo los datos necesitan ser observados, no las conclusiones (p. 96). O, en otras palabras, que la concepción peirceana de la verdad no equivale a su concepción de la inducción, que es sólo una etapa en el método científico. Este, junto con la abducción y la deducción, “alcanzaría eventualmente la verdad porque está conectado a la experiencia” (p. 118). El capítulo cuatro revisa los conceptos de objetividad, bivalencia y verdad. Una hipótesis objetiva es la que puede ser verdadera o falsa (p. 136). Por el principio de bivalencia, Peirce asume que todas las hipótesis pueden ser verdaderas o falsas (p. 138), hasta el punto que las que no se atienen a este principio no son objeto de investigación (p. 148). Y la verdad está férreamente vinculada a la investigación, es aquella característica que tienen las creencias que son tan buenas como pueden ser, que son irrefutables (p. 168). Por último, en el nuevo capítulo, más breve que los anteriores, la autora explica que también la Ética proporciona conocimiento (p. 174) y que, como la ciencia, parte de creencias “instintivas” no dudadas (p. 179) y de la sorpresa (p. 187).

Siendo todo este desarrollo muy interesante, quizá lo más sugerente del libro es la propuesta antropológica sobre la que se basa. Casi al final del primer capítulo, escribe Misak que “la concepción de Peirce trata con la experiencia común que constituye la investigación: las nociones ordinarias de duda, creencia, experiencia y engaño perceptivo” (p. 41). A mitad del segundo capítulo explica que lo que cualquiera pide a un método de investigación es que fije una creencia real (una creencia que pueda responder frente a evidencia y argumentos), que no empiece ya con la respuesta y que siga respondiendo a evidencia y argumentos (p.

66). Y al final del mismo, recuerda que, como el mundo se nos *impone* a cada uno, “la concepción de la verdad de Peirce retiene la idea intuitiva de que la verdad es aquello que uno descubre *a pesar de uno mismo*” (p. 85). Por último, en el cuarto capítulo resume las ventajas de la concepción peirceana de la verdad en tres: proporciona un contexto racional de investigación, hace que tenga sentido la práctica de la investigación como búsqueda de la verdad y provee y justifica una metodología (p. 160).

A mi entender, lo que Misak está sosteniendo implícitamente es que el valor de la concepción peirceana de la verdad reside en su connaturalidad con el ser humano. Para Misak, no sólo es que esta concepción de la verdad sea la mejor posible, sino que lo es porque responde a lo que cualquier persona entiende intuitivamente por investigación, creencia y verdad. Y, como “la concepción pragmatista de la verdad presta especial atención al hecho de que, pre-teóricamente, pensamos que la investigación aspira a la verdad” (p. 162) no es por ello extraño clasificar la peculiar posición de Peirce como una teoría “natural” de la verdad.

Juan Pablo SERRA

HABERMAS, Jürgen, *Entre naturalismo y religión*. Traducción de Pere Fabra, Daniel Gamper, Francisco Javier Gil Martín, José Luis López de Lizaga, Pedro Madrigal y Juan Carlos Velasco. Barcelona, Paidós Básica 2006, 355 pp.

Original: *Zwischen Naturalismus und Religion*. Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2005.

Jürgen Habermas recoge bajo el título *Entre naturalismo y religión* once ensayos escritos de forma independiente pero hilvanados por un mismo hilo rojo: el difícil pero posible proceso comunicativo entre religiosos y seculares, asignatura pendiente de la humanidad. Habermas considera que la concordia entre ambos grupos no debe quedar reducida a un mero *modus vivendi*, sino que tiene que ser una verdadera convivencia, en la que se den “procesos de aprendizaje complementarios” (p. 148). Los religiosos tienen que participar en el diálogo político con la aportación de los contenidos racionales que toda religión posee y el aparcamiento de los dogmas que no son accesibles para la razón. Desde la industrialización, y gracias a las pautas de la economía capitalista, las sociedades modernas han ido perdiendo los vínculos sociales. La religión puede contribuir con sus ideas de igualdad y solidaridad, desprovistas del matiz teísta, a llenar ese hueco moral que ni la ciencia ni la globalización económica pueden ni saben llenar: “Las tradiciones religiosas proporcionan hasta hoy la articulación de la conciencia de lo que falta. Mantienen despierta una sensibilidad para lo fallido. Preservan del olvido esas dimensiones de nuestra convivencia social y personal en las que los progresos de la modernización cultural y social han causado destrucciones abismales” (p. 14).

A su vez, los seculares tendrán que traducir los mensajes religiosos racionales a un lenguaje pragmático desprovisto de religiosidad para que puedan ser aprehendidos por todos: “...debería exigirse a los ciudadanos laicos una actitud abierta hacia el posible contenido racional de las contribuciones religiosas, y más aún una disposición a implicarse en la traducción cooperativa de los dialectos religiosos, en los que se encuentran dichos contenidos, a un lenguaje accesible universalmente” (p.13).

Si esta colaboración entre religiosos y no religiosos no se está produciendo de manera satisfactoria, hay que achacarlo a “déficits en los procesos de aprendizaje”. “Si falta en ambos lados una disposición a la autorreflexión, en cierto sentido ambas tendencias contrarias se dividen el trabajo de poner en peligro la cohesión de la comunidad política mediante una polarización de las visiones del mundo” (p. 10).

Sin embargo, hay que tener en cuenta que los religiosos tienen que hacer un doble esfuerzo para lograr su integración en las sociedades plurales democráticas modernas al tener que compatibilizar su “mundo de vida”, expresión de Husserl que Habermas usa laxamente, no sólo con el de los no religiosos, sino también con el de las otras religiones y el de las ciencias. Según el filósofo alemán, para el religioso los diferentes *ethos*, las distintas pautas de conducta y valores de las diversas comunidades que integran la sociedad, no constituyen distintos valores (tal como lo entendería el secular), sino que son distintas visiones del mundo, aunque equivocadas, pues suponen concepciones absolutas de ver la vida (cosmovisiones) contrarias a la suya, y no sólo diferentes. Otras veces, en cambio, los déficits de aprendizaje recaen sobre los seculares, quienes consideran las religiones como estupideces, pero para Habermas “las tradiciones religiosas no son sencillamente irracionales o absurdas”. Se trata, pues, de que ambos “bandos” tomen la actitud socrática de liberarse de todo prejuicio para iniciar así una comunicación ausente de dogmatismo.

Sin embargo, a lo máximo a que aspiramos a través del discurso racional entre religiosos y seculares será a la tolerancia. Para Habermas tolerancia es el respeto mutuo entre las partes enfrentadas, pero esto no significa un acuerdo respecto de las posiciones ideológicas en conflicto, pues el enfrentamiento dialéctico entre las partes es radical.

Una vez determinado el concepto tolerancia, es interesante ver cómo él acota su propio terreno, pues, ¿hasta qué punto la tolerancia debe ser tolerante? En las sociedades multiculturales, ¿se deben respetar todas y cada una de las imágenes del mundo de las cosmovisiones, o hay que poner un límite al respeto cuando aquéllas se oponen a ciertos valores democráticos básicos como la igualdad o la libertad del individuo? Cuando esto ocurre debe ser la ley común, democráticamente aceptada, la que tome medidas, según Habermas. Y será además la ley de un estado democrático laico sin ligazón con una cosmovisión concreta la que lo haga. La laicidad del Estado garantiza y protege la variedad de cosmovisiones, pues, al no tener ninguna concepción definida de lo que es el bien, no se decanta por ninguna de ellas.

Para Habermas, la condición necesaria para el diálogo entre las comunidades del Estado es la “destrascendentalización” de la razón. Con este término, se refiere Habermas al hecho de que la razón del ser humano no está legitimada para determinar el contenido de la moral – qué es el bien o la justicia – porque no está conectada a la verdad absoluta (no es trascendente), sino que aparece siempre investida por una tradición concreta que variará en cada caso. Sin embargo, dentro de este proceso de destrascendentalización, la razón no es eliminada por completo, pues se le encomienda una misión normativa– rescatando, como dice Habermas, “el espíritu de la filosofía kantiana”. Esta función consiste en establecer unos presupuestos pragmáticos destrascendentalizados que simplemente marcan la estructura ideal que hay que seguir en todo diálogo racional democrático, pero que no pueden imponer un contenido estipulado *a priori*. La razón sólo se debe encargar de conducir el procedimiento que debe seguir la argumentación, pero sin determinar su resultado: se sustituye así la razón kantiana por la “razón comunicativa”.

El presupuesto pragmático fundamental es la “inclusividad”: todas las comunidades de la sociedad tienen que participar activamente en los procesos comunicativos del Estado, aunque se trate de minorías. Otro presupuesto consiste en la “igual libertad comunicativa”, sin coacciones externas o inherentes a la forma del diálogo. Estos postulados pragmáticos serán lo único aceptado de antemano por las partes en conflicto porque están vacíos de contenido, aunque Apel, a quien Habermas critica, argumenta que tales postulados ya implican un contenido moral. Habermas niega que esos presupuestos sean imperativos morales, pues son meramente formales, no definen el resultado de la discusión razonada: “Apel interpreta inmediatamente la fuerza del vínculo del contenido normativo de estos supuestos de la argumentación en un sentido fuerte, deontológicamente vinculante” (p. 88)

Para Habermas, la conclusión a la que se llegue al final de esta argumentación guiada por presupuestos pragmáticos será la verdad práctica, la ley que regulará las transacciones sociales durante un determinado período de tiempo. Sin embargo, no es la opinión pública la que hace verdadera, es decir, válida, la ley práctica – como si de un relativismo se tratara –, sino que, al revés, es precisamente la validez de esa conclusión, justificada por el propio procedimiento democrático al que se somete la discusión, la que impulsa a los individuos a asentirla y a vivir conforme a ella.

Si religiosos y laicos quieren llegar a un acuerdo a través del diálogo deberán justificar racionalmente sus modos de vida, y, por tanto, someter sus dogmas al proceso de *destrascendentalización*. Hasta que esto no ocurra las doctrinas de las diferentes comunidades no gozarán de validez y no podrán ser aceptadas por el resto de comunidades ni regir la vida social del Estado,

Habermas sostiene también que el Derecho –que fundamenta el estado democrático– no se puede subordinar a la moral, que él contrapone hegelianamente a la eticidad, la cual identifica con la defensa de una concepción particular del Bien. Esto se debe a que la razón no puede definir a priori el contenido de las leyes del Estado partiendo de principios morales universales (pues éstos, para Habermas, no existen). El Estado democrático se tiene que basar en la noción de validez práctica y, por este motivo no puede tomar como fuente de su justificación las cosmovisiones de las distintas tradiciones religiosas que existen de hecho, en las que se defiende implícitamente una determinada noción de Bien. Esto sería fundamentar la validez en la facticidad. Más bien, el Derecho tiene que servirse de los recursos cognitivos (no religiosos) resultantes de la destrascendentalización para establecer los principios legales democráticos. Las leyes del derecho no tienen que indicar cuál es la concepción del bien a seguir, ni cuál es el mejor modo de vida para los individuos, sino que su función es garantizar la convivencia respetuosa de muy diferentes cosmovisiones en un mismo espacio público. A su vez, estas leyes, por no estar conectadas a ninguna verdad absoluta –pues están hechas por los seres humanos y no son trascendentes– deben estar sujetas a una continua revisión acompañada con el devenir de las sociedades.

Por último, Habermas hace un repaso crítico al panorama internacional actual definido por el ansia del neoliberalismo económico que trata de invadir el terreno de la política y reducir el papel del Estado al de mero administrador. Ante esta situación de globalización, Habermas plantea las dificultades que conllevaría la idea kantiana de una república mundial, con un gobierno que rigiera para todos los ciudadanos. Su imposibilidad obliga a Habermas a confiar, al menos en parte, en las Naciones Unidas como organismo controlador de la

“arena supranacional” (p. 325). Sostiene el filósofo, quizás con demasiada magnanimidad hacia las Naciones Unidas, que a pesar de que EE.UU. decidió iniciar la Guerra de Irak en 2003 sin el consentimiento de la ONU, ésta se ha visto, sin embargo, reforzada, porque aunque no fue capaz de imponer sus decisiones, mantuvo una posición moral contraria al conflicto, y esto la legitima ante la opinión pública internacional.

En la “arena transnacional” Habermas destaca el papel de la UE porque ha sido capaz de aunar fuerzas e intereses a pesar de la diversidad de identidades nacionales que abarca su jurisprudencia, tarea no siempre fácil. El filósofo exige que los países adopten el papel de “jugadores globales” que salgan más allá de la “arena nacional” para aportar, a través de la discusión racional, soluciones sobre cuestiones globales que desbordan el ámbito de la política nacional, tales como terrorismo, cambio climático, mercado o seguridad.

A pesar de cierto exceso de optimismo, la insistencia de Habermas en el diálogo racional entre bloques antagónicos es tan conciliadora y objetiva que *Entre naturalismo y religión* debería ser el libro de cabecera de muchos de los dirigentes que tienen en sus manos los hilos que mueven el mundo.

Laila YOUSEF SANDOVAL

NIETO CÁNOVAS, C.: *Conjeturas sobre el conocimiento. Una teoría actual*, Publicaciones de la Universidad de Alicante, Alicante, 2007, pp.606

Nos encontramos frente a una ambiciosa obra, tanto por su contenido como por la extensión de los temas que recorre. Como declara el autor, ya bien avanzada la exposición de los problemas, “este libro es el intento de construcción de una buena teoría del conocimiento. Y es una teoría de la complejidad y de los conocimientos. Hemos pretendido que sea tanto descriptiva, como, en lo posible, atrevida” (p. 254).

Partiendo de una superación de la concepción del conocimiento como acumulación interior, argumenta la necesidad de replantear el problema desde la interacción del conocimiento con el medio social e histórico en el que se produce.

Desde las citas que preludian el estudio, plantea la existencia de una relación constituyente recíproca entre el conocimiento y el poder, entendido éste como social, político, lingüístico y económico, entre otros. Por ello llama la atención sobre la necesidad de gestionar el conocimiento y de posicionarse activamente para no caer en sumisiones e inercias que echan a perder la libertad y la creatividad individual y social.

Esta idea se unirá a su concepción de la sociedad actual como en tránsito entre la sociedad de la información y la sociedad del conocimiento desde la perspectiva de la sociología del conocimiento. Para llegar a plantear un estudio serio sobre las componentes y dinámicas de la sociedad y la epistemología contemporánea, hará un repaso de diferentes concepciones históricas y filosóficas para bosquejar el modo en que se debe afrontar la epistemología en las condiciones históricas, sociales y filosóficas actuales.

* * *

El libro está dividido en tres partes, Analítica, Dinámica y Pragmática del conocer, compuestas por un total de diez capítulos. La Analítica está dedicada al estudio de las nociones de sujeto y objeto en la historia y problemática de la epistemología, que le permitirán realizar sus propias *consideraciones actuales*.

La pregunta que centra el primer capítulo es cuál es el sujeto al que se refiere el filósofo. Al ser tomado como ‘un ser inteligente’, advierte Nieto, que es la manera de producir tres tipos de simplificaciones: o bien tomar la parte por el todo, según la cual el sujeto sólo se integraría en cuanto conoce; o bien, obviando la construcción cultural previa que la determina; o en fin, olvidando que toda pregunta por el conocer no puede ser ajena a la praxis humana. Reivindica así la tarea de pensar la pragmática del conocer como una tarea que nuestra época tiene pendiente, y a ello se empeñará en la tercera parte del estudio. Se distancia pues de Kant y de su sujeto trascendental ya que siendo un constructo útil, hoy, no es válido para pensar al ser humano a la vista de los avances de la biología, de la psicología y de la medicina. Es, sin duda Freud, el que terminó de dilapidar la noción de sujeto trascendental que ya había sido vapuleada por Schopenhauer, Nietzsche y Mann, que a su vez fraguaron la noción de conocimiento como producción social.

Así, la propuesta de Nieto Cánovas consiste en integrar en su teoría la corriente transpersonalista proveniente de Fichte y la fenomenología de Husserl. La primera porque toma la dimensión colectiva como punto de vista desde el que realizar su análisis y “exige la libertad como elemento constitutivo necesario” (p. 20). Quiere de este modo limitar el alcance de la especulación evitando traspasar los límites posibles de lo humano o caer en el etnocentrismo y el universalismo.

La segunda como método que es capaz de ser flexible sin perder el rigor del que es capaz, más que cualquier otro método, según el autor. Y todo ello sin tratar de hacer una historia de la filosofía, sino como “un modo de tratar de ilustrar un proceso histórico, con sus avatares pertinentes, de confección del sujeto” (nota 10, p. 21).

Esta historia del sujeto la describe en cinco etapas enumeradas ya en el índice. Desde el relato de la primera elaboración de un discurso sobre el sujeto de conocer de la mano de los sofistas y de Sócrates, hacia la tutela divina desarrollada bajo la autoridad de la revelación cristiana medieval. Pero no será hasta la Edad Moderna cuando se pongan en el sujeto las responsabilidades que la Edad Media había puesto en Dios. El ideal máximo de la autonomía del sujeto lo encontramos en Kant y en el idealismo alemán. Y sin bien esta autonomía no se refiere exclusivamente al conocer sino también a la moral, en esta época el hombre hacedor y constructor gana terreno respecto al sujeto como mero cognoscente. La ‘consolidación del sujeto’ sin embargo, acaba la modernidad secularizada, antiautoritaria e individualista que introduciendo el perspectivismo que heredará la fenomenología (p. 38).

Como señala Nieto, “la cuestión del conocimiento de la naturaleza termina con Kant” (p. 41) y ello conlleva el cambio de una concepción individual del conocimiento, a una colectiva, que sin embargo, no queda justificada argumentalmente sino que, durante algún tiempo, se traducirá en un mero cambio de registro que por otro lado será coherente con las transformaciones sociales, tecnológicas y políticas que vive Europa en el siglo XIX. Termina el siglo y Freud pone en el juego del conocer al inconsciente y a la sociedad, describiendo lo propiamente humano como un mundo cerrado más allá del cual no podemos llegar por ninguna vía. Por lo tanto ha de ser un mundo inmanente.

La economía, la ideología, el inconsciente, la tradición que toda voluntad de poder encubre, son puestas en juego por los filósofos de la sospecha que diagnosticarán un malestar en la cultura que no sólo fragmenta al sujeto, sino que lo descentra de sí y del juego social.

El giro lingüístico dará lugar a interpretaciones de la sociedad y del conocimiento en términos de estructura lingüística, dando un giro de tuerca restrictivo a los problemas del conocimiento. Los aportes de la neurología, de la biología, de la psicología y la genética, resume Nieto, producen “a nuevos tiempos, nuevos materiales para diseñar teorías y nuevas maneras de construirlas” (p. 78). Hoy, considera, “es el momento de los nuevos parámetros de complejidad que ya constituyen el suelo inevitable de toda investigación” (p. 83). Nuevos elementos que aplicará al estudio de los problemas clásicos de la epistemología que a su vez exigen una manera nueva de plantearlos y de afrontarlos, para no pasar por alto los resultados de las diferentes fuentes de conocimiento de la actualidad.

El capítulo segundo investiga la pregunta por el *qué* de lo que conocemos. Para contar la historia del otro término constituyente del conocimiento, del *qué*, plantea que “tendremos que empezar por los principales supuestos gnoseológicos que responden a la estructura del mundo físico y a sus avatares interpretativos. Estos supuestos son: la realidad, la sustancia, los fenómenos, el símbolo y la experiencia” (p. 87). Y a través de su estudio pormenorizado expone sus comentarios y reflexiones, para poder examinar en el tercer capítulo las relaciones entre sujeto y objeto. Así, propone su propio punto de vista en el cuarto capítulo, a través de una serie de consideraciones actuales sobre los procesos de cambio en los que se halla el conocimiento. Proceso al que se aludirá más adelante y que se refiere al paso de referir el conocimiento al objeto-cosa como ajeno al sujeto, para pasar a referirlo al dato-información producido por el propio sujeto. Es decir, lo que se conoce como sociedad de la información que en los últimos decenios ha evolucionado hacia la sociedad del conocimiento, donde la estructura productiva social se ha organizado para producirlo y transmitirlo, cambiando con ello la propia noción de conocimiento, que viene definida y caracterizada por Nieto de la siguiente manera:

a) Concepción clásica: “conocer consiste en dar sentido, valor, cuenta y razón de lo que nos rodea, sea ello del orden que sea” (pp. 221)

b) Aproximación contemporánea: “es un proceso por el que la realidad se transforma gracias a la elaboración del sujeto cognoscente” y si “toda experiencia, en sus más diversos grados, es tanto inmediata como mediata o construida, participa de ambos elementos que no son sino extremos en sí mismos que no podemos jamás lograr”. De este modo se pone más allá del campo de las disputas de los idealistas y realistas concluyendo que “el conocimiento es un fenómeno multidimensional” (p. 222)

c) Aproximación sociológica: entendido como procesamiento de la información (con clara influencia del lenguaje computacional y de las teorías de sistemas y conjuntos), sustituye el objeto-realidad por el de dato-información en la *sociedad de la información*. Un paso más allá, el conocimiento en la *sociedad del conocimiento* se entiende como “la capacidad de seleccionar la muy abundante información que nos llega” (p. 222)

A partir de lo cual hay que hacer una nueva distinción entre conocimiento como proceso y como producto. Uno condicionado por la cultura y su tradición, y, el otro, por el contrario no. Concluye: el objeto de toda teoría del conocimiento es el conocimiento como proce-

so. El cual analizará estableciendo sus propiedades y conceptos básicos acercándose a una caracterización general del conocimiento como símbolo interpretacional.

El análisis entra ahora en cuestiones más propias de la lingüística y de filosofía del lenguaje referidas al problema clásico de la verdad o falsedad y su variantes en términos teóricos e históricos, así como a las funciones del conocimiento que abren el debate sobre la posibilidad de unificar todas las funciones de éste en una Teoría del conocimiento unificada.

Esta distinción entre diferentes sistemas y conjuntos de conocimientos heterogéneos, plantean la irreductibilidad de la complejidad del conocimiento a una teoría general, y ponen en duda por tanto la posibilidad (e incluso la necesidad) de una teoría unificada. (p. 252).

La segunda parte de esta obra trata la descripción de la dinámica del conocer y comprende los tres capítulos siguientes (el 5, 6 y 7). Recorre en primer lugar la noción de *densificación del conocimiento*, es decir, los niveles de interacción entre sujeto y objeto, enmarcados histórica y socialmente. Este modo de análisis le permitirá describir los modos del conocimiento o del reconocimiento, como gusta Nieto referirse a él, en tanto que el conocimiento es ya siempre una tradición que se aprende miméticamente en la infancia y que determina una cierta inserción histórico-social en la que se inicia y determina el conocimiento de cada ser humano. De hecho el autor se esfuerza por justificar que hay una coimplicación constitutiva entre sistemas de organización del conocimiento y cultura profunda, que en último término se organiza ella también, en sistemas.

El recorrido por los diferentes sistemas filosóficos, del conocimiento y metodológicos centran esta parte del libro y sus críticas. Frente a las construcciones sistemáticas que los filósofos han realizado sobre diferentes parcelas de la realidad, Nieto responde con conceptos de la Teoría de sistemas, para estudiarlos sin caer en comparaciones infecundas (p. 391) y anacronizantes, pero con la intención de crear una nueva teoría que los abarque a todos sin necesidad de enfrentarlos, sino comprendiéndolos. Y ello es posible mediante una experiencia compleja y no restrictiva de la realidad así como del conocimiento que producimos sobre y en ella.

En este momento del análisis propone caracterizar el conocimiento como “un sistema de sistemas, cumpliendo funciones y estableciendo géneros diversos según el sistema de pertenencia” (p. 392). Por todo ello, los métodos del conocer serán múltiples y estarán condicionados por el objeto del conocimiento. Y nuevamente, si el conocimiento es “una mirada englobante y globalizadora del amplio territorio del saber” (p. 407), intentar unificar los métodos será un planteamiento empobrecedor que no tiene en cuenta la natural incertidumbre de la realidad y la riqueza de las diversas y variadas experiencias. Por ello revisará los diferentes métodos explicativos y comprensivos.

La tercera parte de este estudio está dedicada a cumplir y a desarrollar lo que Nieto piensa que se ha descuidado en la teoría del conocimiento: su pragmática. En ella analizará las relaciones entre la información, los canales de transmisión, la sociedad y la moral respecto al conocimiento.

Destaca el papel de los filósofos en la historia de la producción de conocimiento, en Grecia y hoy y contextualiza esta producción que lejos de los ámbitos tradicionales del tipo de la Academia, del Liceo o de la Universidad se realiza, en la dinámica económico-empresarial, siendo así un producto más del sistema de producción de mercancías en general. Así, el propósito último de la sociedad de conocimiento sería “la producción de conocimientos

nuevos, de pensamientos alternativos, creativos y peculiares” (p. 481), de manera que trasciendan el nivel puramente económico.

Si bien “el filósofo ha sido siempre capaz de trazar mapas cognitivos necesarios para comprender su entorno social, cultural cognitivo e histórico, hoy, esta tarea se halla encomendada a las empresas que producen la información, y que pretenden ‘endosarnos’ la responsabilidad de efectuar el conocimiento” y ello porque en última instancia, independientemente del componente de exigencia, “el conocimiento es obra de un sujeto transpersonal, ubicado en los parámetros de una cultura determinada a la que, a su vez, produce” (p. 489).

Es pues en *la pragmática del conocer* donde urge hoy empezar a construir una teoría del conocimiento adecuada y consecuente con los nuevos medios de producción y transmisión de éste.

Terminando el estudio reclama la autoridad de Gadamer y de su noción de prejuicios del conocimiento, entendidos como determinaciones sociales e históricas del conocimiento individual y colectivo. Y aunque este es un camino donde pueden entrar fácilmente las interpretaciones deterministas del conocer, Nieto argumentará a lo largo de los dos últimos capítulos toda una batería de ejemplos de la historia de la filosofía que articulan un cierto determinismo con una gran dosis de libertad. Haciendo una breve historia de la relación entre sociología y conocimiento en cuanto a la libertad, concluye por resaltar la lucha social por la libertad y la democracia como un ejemplo histórico e indicador de la existencia del cambio y de la libertad, promovidos por los conocimientos producidos en cada época, en una búsqueda constante de la emancipación, individual y colectiva.

Concluye sus análisis proponiendo una noción de libertad relativa a la capacidad de elección del sujeto entre los valores que la sociedad le ofrece, una vez superados los determinismos naturales más fuertes.

Ahora bien, esto no debe llevar, como señala el autor en el décimo y último capítulo, a una concepción moral individualista. Si bien el individualismo es la teoría predominante en todos los niveles valorativos de nuestra sociedad, el altísimo nivel de conflictividad que presenta, tanto en lo social como en lo moral y en lo epistemológico, todo ello debe ser combatido desde presupuestos que no pueden pensar lo individual sin la existencia de lo colectivo, ni lo presente sin el pasado y su contexto concreto. En fin, toma la moral como la dimensión práctica de toda filosofía, de toda actitud teórica, y es más, “sólo en la organización sistémica de los componentes, éstos adquieren valor, sentido y significado” (p. 582), ya que Nieto entiende que la moral por sí misma no construye nada.

Para terminar comentaré, también sumariamente, algunos aspectos formales de la obra. Por un lado merece señalarse y agradecerse la lectura ágil que permite tanto el estilo claro y directo de Cecilio Nieto como la ordenada subdivisión de su composición, porque facilita la orientación y comprensión de la obra en general. La bibliografía referida es muy completa y está bien documentada y referenciada. Si bien, hubiera sido de agradecer una introducción y unas conclusiones para contextualizar la lectura, es cierto que a lo largo del texto deja notas que ayudan a comprender el sentido global de este extenso estudio que bien puede constituir una introducción al estudio de la epistemología desde la sociología del conocimiento a la altura de los tiempos.

Mariana URQUIJO REGUERA