

Crítica de libros

SCHADEL, ERWIN: *Kants «Tantalischer Schmerz». Versuch einer konstruktiven Kritizismus-Kritik in ontotriadischer Perspektive.* («Dolor tantálico» de Kant. Intento de una crítica constructiva del criticismo en perspectiva ontotriádica.) Peter Lang, Francfort, 1998. 602 pp.

Kant, en una carta a su amigo Christian Garve, con fecha de 21 de septiembre de 1798, lamenta que le tortura se considere un «dolor tantálico». Su causa es que nunca ha podido expresar «el todo de la filosofía –*das Ganze der Philosophie*–», es decir, que nunca ha logrado alcanzar el agua y los frutos de una metafísica auténtica en el sentido, por ejemplo, de Aristóteles, Agustín y Tomás de Aquino. Recordemos que Tántalo, según el mito griego, por desacato a los dioses, está condenado a padecer una sed y un hambre inextinguibles.

Tal testimonio autobiográfico constituye el punto de partida de esta investigación de Erwin Schadel. Se ve la filosofía de Kant como un intento constantemente fracasado de recuperación de la metafísica. A sus 74 años, ocho años después de publicar su tercera crítica, Kant se preocupaba todavía por la elaboración de una totalidad sistemática, un pensamiento realmente armonizador de lo uno y lo múltiple. Es comprensible, por tanto, que, si queremos entenderle adecuadamente, nos preguntemos por las razones de su fracaso.

La estructura de este libro depende de su objetivo central: llevar a cabo una crítica constructiva del criticismo en perspectiva ontotriádica. El bloque central (pp. 109-407), después de haber diagnosticado el por qué del «dolor tantálico» de Kant y de haber indicado su terapia o camino de superación, desarrolla en tres capítulos y tres digresiones o apéndices una amplia crítica de la concepción criticista de la realidad. Antes se ha dedicado un extenso apartado (pp. 31-108) a presentar el socinianismo antitrinitario como motivo de la filosofía de la Ilustración. Termina el libro con una reflexión crítica acerca de la postmodernidad tal como se presenta en el alemán Wolfgang Iser y sobre la concepción habermasiana de la razón (pp. 409-538). Una buena manera de introducirse a su compleja problemática es leer atentamente el prólogo (pp. 15-30), donde el autor nos expone en detallada síntesis sus pretensiones y la perspectiva en que se mueve.

El nombre de Kant suele suscitar en muchos el recuerdo de una crítica destructiva de la metafísica. Las realidades metafísicas quedarían fuera del alcance del conocimiento humano. Viviríamos ya sin remedio en una época postmetafísica. Schadel, sin embargo, nos ofrece una interpretación peculiar de la obra de Kant. Peculiaridad que consiste en que se toma en serio su pretensión metafísica fundamental. Si Kant no logró proporcionarnos un sistema metafísico, no fue porque no lo intentara. Hasta el final de su vida habría perseguido apasionada-

mente ese objetivo. Esto hace suponer que Kant, un inseguro pensador del ser, un expositor aporético del criticismo, debe ser defendido contra algunos kantianos, que intentan asumir sin pesadumbre su aguda aporética de tipo metafísico. Quien no presta atención al carácter experimental del enfoque criticista del pensamiento kantiano, estilizando tal enfoque hasta convertirlo en un sistema firme e insuperable, deforma a Kant.

Nos hallamos ante un profundo diálogo con Kant y con otros pensadores impulsados más o menos por el espíritu crítico kantiano, especialmente con Welsch y Habermas. Le horroriza la defensa que hace Welsch de una renuncia definitiva a una concepción totalizadora de lo real. Y lo explica como una auto-crítica de la modernidad unilateralmente monista.

Monismo que hunde sus raíces en el antitrinitarismo sociniano. Pues una de las tesis de los socinianos, tendencia religiosa fundada por los reformadores italianos Lelio Sozzini (1525-1562) y su sobrino Fausto Sozzini (1539-1604), era la negación del dogma de la trinidad o unitarismo. Y Schadel, en la línea de su maestro Heinrich Beck, tiende a ver en la negación del dogma de la Trinidad una fuente fundamental de los males modernos. Los apuros de Kant a la hora de recuperar la metafísica ontológica provendrían, en último término, de ahí.

El racionalismo antitrinitario redujo la concepción plena de la unidad a *unidad sin diferencias*. Y en lo indiferente no pueden conciliarse entre sí la «unidad» y la «pluralidad». Por eso no nos debe extrañar que de una unidad indeterminada sin diferencias (de los monismos modernos) se haya pasado a una pluralidad indeterminada sin unidad (al pluralismo postmoderno o a las diferencias sin unidad). El socinianismo se encuentra disfrazado hasta bajo el pluralismo postmoderno.

Schadel en este libro, lo mismo que en su obra anterior *Musik als Trinitätssymbol* (Francfort, 1994), que ya presentamos en nuestra revista, trata de promover una metafísica armónica, superadora de todo socinianismo. Precedentes inspiradores de su pensamiento, a los que expresamente alude, son los escritos neoplatónicos de la antigüedad tardía, los tratados medievales de la Trinidad, algunas obras de Comenio y Leibniz. No se limita a criticar la modernidad y la postmodernidad. Propone una alternativa: la recuperación de la metafísica en una perspectiva ontotriádica. Integremos la pluralidad en la unidad. Ejercita un modelo de pensamiento que revitaliza el espíritu de la metafísica neoplatónica y del trinitarismo cristiano. Y todo ello, sin renunciar al ejercicio lúcido y riguroso de la razón filosófica.

En el concepto filosófico de trinidad, de inspiración neoplatónica y cristiana, ve una solución al problema filosófico central de «lo uno y lo múltiple». Lo múltiple se integra en lo uno sin desaparecer. Lo uno no deja de penetrar toda la realidad. El Absoluto es múltiple y uno. La creación es múltiple y una. El hombre es múltiple y uno. De este modo nos ofrece una filosofía del sentido, recuperando una totalidad integradora.

Uno siente la impresión de que, fuera de las modas actuales, pero teniéndolas en cuenta, se sugiere un camino que vale la pena explorar, aunque pueda parecer quizás demasiado esquemático y artificial o carente de una suficiente justificación racional, si queremos fundamentar firmemente el sentido de la vida humana. Al acentuar en la interpretación de Kant el intento de refutar el escepti-

cismo de Hume mediante una renovación de la metafísica ontológica, Schadel manifiesta un gran aprecio por todo aquello que permita «sacar al hombre de la zona de las posiciones arbitrarias de sentido y de valor». Con su obra quiere contribuir también a facilitar y profundizar la intelección del proyecto de Heinrich Beck de la «Paz creativa mediante el encuentro de las culturas del mundo».

Ojalá esta breve reseña anime a la lectura de un libro que, en la línea de la tradición metafísica occidental, se esfuerza por abrir nuevos horizontes de futuro a un tipo de pensamiento hoy injustamente menospreciado por muchos filósofos.

Ildfonso Murillo

CAÑAS, José Luis: *Gabriel Marcel : filósofo, dramaturgo, compositor*. Palabra, Madrid, 1998. 283 pp.

El joven profesor de filosofía de la Complutense, José Luis Cañas, realizó su tesis doctoral sobre el filósofo de la esperanza: G. Marcel. Esta obra de carácter biográfico, muestra algunos aspectos inéditos, según anuncian en el prefacio el hijo de G. Marcel, Jean Marie y su esposa Anne, poco investigados: la defensa de las víctimas de la injusticia. Gabriel Marcel acogió y protegió a muchos judíos ante la barbarie nazi; y protegió a muchos intelectuales perseguidos en Rusia y en los países del Este. Sus acciones inspiraban confianza, no sólo sus ideas, es decir, era valiente siendo coherente, aún a riesgo de su integridad física y moral. Esta obra relata magníficamente que «obras son amores y no buenas razones».

José Luis Cañas narra una biografía de Marcel, en la que los acontecimientos desvelan su filosofía «encarnada» en su propia vida, convirtiéndose ésta en una lección de filosofía. Por ejemplo, fue decisiva en su creación filosófica, la experiencia en la Cruz Roja Internacional, dado que no fue llamado a filas por razones de salud durante la II Guerra Mundial. Le pidieron que trabajara en el servicio de información, y diariamente recibía a muchas personas que buscaban a familiares desaparecidos, los datos de la «ficha» no eran abstracciones sino dramas personales, cada persona era una prueba de solidaridad, y Marcel respondió con la fidelidad que da, como diría Aristóteles, «el amor a la vida es, sin duda, una de las perfecciones de la humanidad». Después de la guerra estas vivencias le marcaron como filósofo, dramaturgo y compositor. La solidaridad humana le llevó a la esperanza Trascendente, un ejemplo excelente de una «Filosofía para un tiempo de crisis».

José María Callejas Berdonés

ZUBIRI, Xavier: *El hombre y la verdad*. Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1998. 179 pp.

La Fundación X. Zubiri, esta vez en edición a cargo del profesor Juan Antonio Nicolás, presenta un nuevo póstumo del filósofo vasco: se trata del curso de

cinco lecciones «El hombre y la verdad», impartido en 1966.

El libro está estructurado en tres partes: una sobre la verdad fundamental, radical, la «verdad real»; otra en la que se analiza cómo esta verdad hace posible y necesaria la comprensión, cuyo resultado es la verdad de la razón; y, por último, un interesante análisis sobre cómo la verdad, en todas sus formas, afecta al hombre decantando en él ciertas estructuras.

Comienza Zubiri con una justificación de la temática donde muestra cierto malestar ante algunos intentos actuales de desprestigiar la verdad; intentos que, dice, olvidan que el hombre la necesita vitalmente. La quietud psicológica, que parece palpitar bajo los escritos de nuestro autor, se desvanece cuando se refiere a la devaluación contemporánea de la verdad: es la gran batalla que libró durante toda su vida, batalla que en esta obra se expresa en el propósito de recuperar la conexión verdad-hombre frente a todo pragmatismo.

La primera parte, *Qué se entiende por verdad*, comienza el vuelo con un panorámico recorrido por el concepto de verdad a lo largo de la historia del pensamiento. En los grandes clásicos Zubiri no puede encontrar aquella verdad fundamental a la que quiere arribar, y esto por dos errores básicos de toda nuestra tradición: partir de una inteligencia conceptiva y considerar que la inteligibilidad reposa sobre sí misma. Errores que, en el momento en que con el «giro copernicano» se pierde la ingenuidad de la adecuación de realidad y concepto, conducen inexorablemente al idealismo. Pero, ¿qué ocurriría si hubiera una intelección previa a la concepción? Esto es lo que precisamente propone Zubiri: hay una nivel de intelección previo al *logos* y que además es indisoluble de la sensibilidad, es lo que constituye la «inteligencia sentiente». El animal aprehende las cosas como puros estímulos; en cambio, el hombre, las aprehende según una «formalidad» diferente: como realidad. La realidad es así, primeramente, una formalidad, una manera de «quedar» las cosas en la inteligencia. La cosa se presenta como siendo «de suyo», es decir, con un «*prius*» respecto al acto mismo de intelección. Y desde aquí se puede afirmar la existencia de una verdad previa a la verdad conceptual. La verdad real es la actualización de la realidad en el acto intelectual. La formalidad de realidad, con la que las cosas se actualizan en la inteligencia, da lugar a una verdad con ciertos caracteres: el de mostrarnos «que efectivamente la cosa es así», el carácter de aquella seguridad o solidez que produce confianza y el carácter de manifestación.

Sólo por la verdad real, sólo porque la aprehensión de realidad es algo constitutivamente suyo, el hombre «se lanza» a comprender. Por la verdad real el hombre queda retenido en *la* realidad -y no solamente en las cosas reales-, por la verdad real el hombre está «henchido de realidad» -en todos los actos que ejecuta va siempre envuelto un momento de realidad-, por la verdad real, en fin, el hombre está «lanzado» a la realidad -no tiene una vida, como el animal, enclausurada-. Pero, ¿qué distingue a la comprensión de la intelección? ¿Cómo se produce la comprensión? ¿Qué añade ésta a la verdad real? Éstas son cuestiones a las que Zubiri responde en la segunda parte de la obra: *Intelección y comprensión*.

«Comprender» es un modo de «inteligir», un modo de actualizar la realidad. Pero es más que el «mero inteligir» -lo que en *Inteligencia Sentiente* llamará «aprehensión primordial de realidad»: por el comprender el hombre se encuentra «lanzado allende las cosas», hacia su estructura más allá de su nuda realidad. La

comprensión es una función que compete tanto a la razón como al entendimiento –aquí utilizados equivalentemente. La comprensión o «inteligencia inquiriente» viene posibilitada por la verdad real, verdad que, como hemos dicho anteriormente, nos sitúa en *la* realidad: en el momento de realidad de las cosas más allá de sus contenidos concretos; e el momento de trascendentalidad por el que la verdad real es una verdad abierta a posteriores intelecciones. Pero la razón no es solamente posible, sino que además es necesaria. Para comprender esto tenemos que recordar que la intelección es una intelección sentiente; lo que significa que los modos de intelección vienen determinados por los distintos modos de sentir. Entre estos modos de sentir está el «sistema de orientación» que nos da la «realidad en hacia». Y precisamente la razón es necesaria porque la impresión de realidad nos fuerza a ir hacia la estructura de las cosas reales. Por la verdad real estamos obligados a lanzarnos por encima de las cosas reales en «búsqueda» y, por ello, precisamente, la verdad de la razón es una verdad como «encuentro»: las cosas nos dan o nos quitan la razón trazada por un determinado «camino». Que la comprensión siga un camino implica que es constitutivamente metódica: sólo podemos comprender desde una situación, desde un esbozo. Por el esbozo, el pensar forja una posibilidad de intelección racional.

Con este aparato conceptual Zubiri puede abordar el verdadero objetivo de su obra, que son, como reza la tercera parte de la misma, las *Estructuras de la verdad en la mente humana*. Primero se refiere a las estructuras que el hombre posee por el «acto» mismo de inteligir. Por su inteligencia el hombre está dotado, en primer lugar, de «subjetividad»: en la realidad va aprehendiendo algo diferente a las demás cosas, algo que es él mismo. El hombre aparece así como su propia realidad a la que queda referido todo lo demás como «centro de orientación» y de «vivencia». En segundo lugar la «reflexividad»: el hombre se comporta intelectivamente respecto de su propia realidad sentida, se comporta «sobre sí mismo», está lanzado hacia sí mismo porque al ir hacia una realidad cualquiera va siempre hacia sí mismo –se *co-intelige*... es el sentido radical de la «conciencia». En tercer lugar, por ser un «objeto reflexivo», el hombre está dotado de «subjetividad»: su intelección es suya no sólo en cuanto acto, sino también en cuanto a la verdad que dicho acto posee. Porque la realidad y la verdad se dan en mí, son algo mío. Aunque sea la verdad la que modula mi ser y mi esbozo, tanto la una como el otro son *míos*. Por esta triple estructura – subjetividad, reflexividad y subjetividad- el hombre va abriéndose camino hacia un conocimiento cada vez más hondo de la realidad.

Pero el acto de inteligir es el acto de una inteligencia *sentiente*, un acto en el que se actualiza *impresivamente* la realidad. Y por darse en un acto impresivo, la verdad real decanta otras estructuras en el hombre, estructuras que son el producto de un padecimiento: la verdad real se «apodera» de nosotros en la formas de «instalación», «configuración» y «posibilitación». Con la seguridad que nos da la instalación y la mentalidad producida por la configuración, estamos posibilitados para abrirnos al futuro haciendo que la verdad progrese históricamente.

Una vez analizada minuciosamente la conexión hombre-verdad, se puede comprender el sentido de lo que es la auténtica «vida intelectual»: no es primeramente ni «deseo» de saber ni «admiración», sino, más bien, el producto del «entusiasmo» con el que el hombre está poseído por la verdad en unión esencial. Así

se entienden las palabras con las que Zubiri acaba la obra: «En este sentido, pienso que la verdad es un ingrediente esencial del hombre, y que todo intento –teórico o práctico- de aplastar la verdad sería en el fondo un intento –teórico y práctico- de aplastar al hombre. Pero estos intentos... serían un homicidio, el cual –a la larga o a la corta- se paga con la vida del propio hombre».

El libro, por su aspecto sintético, puede servir como introducción al pensamiento del autor. Pero más allá de este interés puramente propedeúico, quiero llamar la atención sobre los contenidos de la tercera parte de la obra; de sumo interés por cuanto supone un desarrollo antropológico de la *noología* zubiriana no tratado en ningún otro lugar. Ciertamente Zubiri se refiere en otros momentos a algunos de los aspectos aisladamente; por ejemplo, habla de la subjetividad en *Inteligencia y Realidad*, o de la posibilidad y la tradición en *La dimensión histórica del ser humano* y en *Sobre el hombre*; pero lo cierto es que en ninguna otra obra llega a una síntesis tan bien fraguada como la presente.

Por otro lado, refiriéndonos ya a la obra en general, hay que hacer mención a como una vez más Zubiri nos sorprende con un tratamiento tremendamente original de algunos conceptos clásicos en filosofía. Así, el interesante análisis de conceptos como la *durée* de Bergson o la *temporeidad* heideggeriana; o la reformulación de conceptos tan importantes como los de historicidad –más allá del relativismo de la verdad- y tradición, subjetualidad –superando las posiciones solipsistas-, reflexividad o subjetividad –eliminando sus aspectos peyorativos vinculados al error como «pura subjetividad».

Óscar Barroso Fernández

WITTGENSTEIN, Ludwig: *Diarios secretos*. Alianza, Madrid, 1998. 231 pp.

Los *Diarios* vienen precedidos de una Introducción de Wilhelm Baum en la que habla de las distintas interpretaciones a las que ha dado lugar la obra de Ludwig Wittgenstein y saca la conclusión de que no hay una «única, canónica y ortodoxa» interpretación, tal y como la han tratado de imponer los tres administradores actuales del legado wittgensteiniano: Elizabeth Anscombe, Georg Henrik von Wright y Rush Rhees.

W. Baum les acusa, en concreto, de haber ocultado estos «Diarios secretos» premeditadamente. En 1960 en el tomo I de los escritos del filósofo, publicados por la editorial Suhrkamp, dieron a conocer unos textos que llamaron «Diarios de 1914-16». Según las propias palabras de los administradores, «del contenido de los Diarios hemos dejado fuera muy poca cosa» y W. Baum dice, «¡Esa muy poca cosa es el libro que el lector tiene en sus manos!»: *Diarios secretos*.

W. Baum preocupado por estudiar con detalle la influencia de Tolstoi en Wittgenstein y su relación con la religión, accede a las fotocopias de los Diarios que Wittgenstein había llevado durante la Primera Guerra Mundial y ello gracias al *Archivo Wittgenstein* constituido en la Universidad de Tubinga, en el cual estaban depositadas fotocopias de todos los manuscritos conocidos de Wittgenstein. W. Baum cuenta cómo al acceder a las fotocopias de los Diarios, se dio cuenta de que Wittgenstein no sólo había llevado los Diarios de índole filosófica

sino que había llevado otros Diarios «secretos» en paralelo y escritos en clave, por cierto muy sencilla. Wittgenstein intercambiaba las letras del alfabeto partiendo de los extremos: a equivalía a z, b a y... La esposa de W. Baum, la doctora Wrike Baum, realizó en 1981 una transcripción completa y exacta de la parte cifrada de los tres Cuadernos y les dieron el nombre de «Diarios secretos».

W. Baum explica cómo la prestigiosa revista *Zeitschrift für Katholische Theologie* presionada por los administradores del legado de Wittgenstein, se vio obligada por primera vez en su historia, a dejar un hueco entre las páginas 440 a 459 del tomo 107 (1884), indicando que correspondía al artículo del Dr. Baum titulado: «Los Diarios secretos de Wittgenstein. Nuevas fuentes para la visión del mundo del gran filósofo». El profesor Baum tuvo la ocasión de publicar íntegros los Diarios secretos en una edición bilingüe, en la revista *Saber* de Barcelona (nº 5, septiembre-octubre de 1985 y nº 6, noviembre-diciembre de 1986), con la ayuda del profesor Andrés Sánchez Pascual y de los tres directores de la Revista. La aparición de estos Diarios fue todo un hito en la historia de los estudios wittgensteinianos. Tras la lectura de estos Diarios, muchos rasgos del carácter de Wittgenstein aparecen con más claridad que antes. Así según W. Baum, «no hay ahora duda acerca de las raíces religiosas del silencio más elocuente de nuestro siglo. El famoso silencio que aparece al final del *Tractatus* es un silencio sobre algo», y concluye W. Baum, «es teología negativa».

Los Diarios secretos consisten en tres cuadernos de apuntes. En total sumaban siete y se han perdido cuatro de los mismos. No obstante, a pesar de su carácter fragmentario, son clave para la interpretación del *Tractatus*. En esta nueva edición de Alianza, se da a la vez el texto alemán, tal y como está en el manuscrito del autor, sin quitar ni añadir anda.

A continuación de la Introducción se encuentra el Cuaderno primero que abarca del 9 de agosto al 30 de octubre de 1914. En este Cuaderno aparece la preocupación de Wittgenstein por el trabajo. Por trabajar, entiende el trabajo intelectual, el pensar los problemas lógico-filosóficos. Así mismo muestra lo duro que le resulta convivir con la abyección de sus camaradas. Habla también de sus problemas sexuales y del estado de su sensualidad. Lee también en esta época los comentarios de Tolstoi a los Evangelios, repitiéndose las palabras del propio Tolstoi: «El hombre es impotente en la carne, pero libre gracias al espíritu», «¡Ojalá que el espíritu esté en mí!», dice Wittgenstein.

En el Cuaderno segundo, del 30 de octubre de 1914 al 22 de junio de 1915, dice que «es realmente una suerte tenerse a sí mismo y poder siempre refugiarse en uno mismo». Habla incluso de la gracia del trabajo. En esta época su estado de ánimo tiende a la depresión y a la angustia ante el futuro. Se entera de que a través de Suiza puede escribir a sus amigos, Bertrand Russell y David Pinsent, a los que echa de menos. En su trabajo intelectual es consciente de que se halla muy cerca de la solución de las cuestiones más hondas, «¡pero justo ahora mi espíritu está sencillamente ciego para verla!» y sigue afirmando: «tengo la sensación de hallarme junto a la puerta de la solución, pero no consigo verla lo suficientemente clara como para poder abrirla».

Curiosamente en su trabajo, Wittgenstein apela a Dios, como por ejemplo cuando dice: «no olvidarse de Dios, es lo único». Cuando se encuentra sin saber cómo seguir, expresa cosas como ésta: «sólo si *desde fuera de mí*, me es quitado

de delante de los ojos el velo. Tengo que entregarme completamente a mi destino... «¿¿Cuándo volverá a ocurrírseme algo??! Todo ello está en manos de Dios». Acaba este Cuaderno haciendo hincapié en lo mucho que trabaja a pesar del entorno hostil que le rodea.

En el Cuaderno tercero, del 28 de marzo al 19 de agosto de 1916, se vida se vuelve más difícil, incluso habla de tortura, de que es un hombre desdichado. Aparecen frases de carácter religioso como ésta: «Ayúdate a ti mismo y ayuda a los demás con toda tu fuerza y al hacerlo ¡conserva la alegría!, pero ¡cuánta fuerza se necesitará para uno mismo y cuánta para los demás? ¡Es difícil llevar una vida buena! pero la vida buena es bella. ¡Pero no se haga mi voluntad, sino la tuya!». Vuelve sobre la limitación e incluso la maldad de la gente que le rodea y llega a exclamar: «Dios es lo único que el ser humano necesita». «Soy un gusano, pero por obra de Dios me transformo en persona. Que Dios me asista. Amén». Sigue con sus reflexiones filosóficas pero es incapaz de unir lo divino y lo humano con sus razonamientos matemáticos, pero está convencido de que esa conexión llegará a establecerse.

Wittgenstein acaba pidiendo a Dios que le ayude a soportar la ordinariez que le rodea.

Al finalizar los Cuadernos aparece un amplio e interesante comentario de los mismos por parte del profesor Isidoro Reguera, que lo hace reflexionando sobre la filosofía y la vida, unidas en Wittgenstein; sobre su vida antes de la guerra, en la guerra como voluntario y por temáticas: la gente, el ánimo, el espíritu, Dios y el trabajo.

Se trata de un libro sugerente e interesante de leer, pues descubre una nueva luz sobre la figura de Ludwig Wittgenstein.

María del Carmen Dolby Múgica

LÓPEZ SÁENZ, M^a Carmen, *Marcuse (1898-1979)*, Madrid, Ediciones del Orto, 1998.

Herbert Marcuse es un autor interesante para nuestro tiempo que continúa siendo el del imperio masivo de la razón tecnológica y mercantilista. Y, sin embargo, es aún poco conocido entre nuestros estudiantes de las áreas humanísticas, más ocupados, cuando se detienen ante la llamada Escuela de Francfort, de otros de sus miembros sobresalientes, fundamentalmente del todavía prolífico Jürgen Habermas. Porque ésta es una historia conocida en nuestro medio cultural merece, entonces, mayor atención y mayor valor el libro que aquí nos ocupa. Él es un intento logrado y acertado de acercarnos al pensamiento de Marcuse como uno de los modos insoslayables de intelección de nuestro mundo. Y aunque la obra reúne un número breve de páginas (una ventaja, para algunos lectores impacientes), no por ello deja ella de recoger los principales temas, problemas y textos de la filosofía de Marcuse. En todo caso, su lectura constituye un adecuado camino introductorio que nos impulsa a una entrega más ávida y completa a la obra misma del filósofo. La autora, M^a Carmen López Sáenz, nos

proporciona, en su texto, las claves para acceder con lucidez a los textos del autor, Herbert Marcuse, de los que al final se presenta una pequeña selección.

El libro presenta en su estructura un primer apartado que comprende un Cuadro Cronológico. Es de gran utilidad, y no sólo para conocer los datos biográficos y bibliográficos referentes al filósofo, que se ofrecen de un modo preciso y ameno, sino también, más allá de la esquematización de una vida concreta, para situar el horizonte general en el que late toda una época histórica. En cuanto al capítulo de las informaciones bio-bibliográficas queremos resaltar las que se refieren a la trayectoria académica de Marcuse y a la relación con sus maestros. Este tipo de noticias consiguen un doble objetivo: contribuir a un mayor conocimiento del autor como persona singular y facilitar la intelección de su producción filosófica. Saber que Marcuse fuera alumno de Husserl y de Heidegger y en qué sentido lo fuera, no es, desde luego, un dato irrelevante; él dice algo, incluso, sobre cada uno de los tres filósofos. Además de ello, por supuesto, la autora también recoge con rigor los movimientos en el terreno político de un pensador en el que ellos constituyen alimento esencial, pues Marcuse fue un teórico y un revolucionario convencido de la necesidad y de la urgencia de transformar, mediante la imaginación y los actos –ambas cosas–, la realidad efectiva. De ahí no sólo la pertinencia sino la necesidad de añadir a la información bio-bibliográfica la referente a los acontecimientos socio-políticos y, en un tercer momento, a los acontecimientos filosóficos más allá del ámbito de la filosofía de Marcuse. Así se puede apreciar de algún modo la viviente vida de unos años ya sidos en el tiempo real aunque no en el tiempo ideal.

El segundo bloque del libro comprende la exposición misma del pensamiento del autor. Esto se realiza por medio de una detallada división de la materia precedida por una serie de títulos ya en sí mismos interpretativos de la obra de Marcuse en cuanto que la dotan de un determinado orden y la someten a un esquema. En general, se percibe aquí a la vez que el conocimiento profundo del autor la cercanía de la autora a su horizonte conceptual. Lo primero se observa en que ha plasmado en pocas páginas, de un modo claro y didáctico, el contenido de una compleja obra; lo segundo en que su lectura de Marcuse subraya las tesis más sugerentes y de mayor actualidad en nuestros días. Esto es, se pretende sobre todo mostrar la relevancia del discurso filosófico y crítico de Marcuse para nosotros, los lectores inquietos de hoy. Se pone el acento en cómo el análisis del imperante logos tecnológico de avidez omnívora y omnívora no sólo es certero –además, coincidente en sus aspectos básico con la heideggeriana *Pregunta por la técnica*–, sino, sobre todo, en cómo Marcuse reivindica la posibilidad del «Gran Rechazo» dotando al arte y a la capacidad de la imaginación de un poder de liberación en cuanto su decir es un decir de verdad. Ésta es la utopía renovadora de la razón, que, como se indica, no pretende anular en sentido absoluto a la razón. Mas, sí está conferida de la capacidad de nombrar «el final de la utopía» en el sentido de que ya están dadas las condiciones sociales, conceptuales, y también tecnológicas, para que lo que en otro tiempo era proyecto irrealizable se realice ahora efectivamente. Ésta es, en último término, la función de la filosofía: activar las utopías en su caminar hacia su conversión en posibilidades históricas reales (no en vano, los dos últimos epígrafes de este segundo capítulo del libro que comentamos se titulan así: «El final de la utopía»

y «La función de la filosofía». El de M^a Carmen López Sáenz tampoco es, por lo tanto, un discurso desapasionado o ingenuamente desinteresado. sobre todo dar vida y voz potente a la filosofía es el deseo que vibra entre sus líneas. Y este acto merece nuestra atención y reconocimiento.

QUINTANILLA NAVARRO, Ignacio: *Téchne. Filosofía para ingenieros*. Editorial Noesis, Madrid, 1999. 202 pp.

La bibliografía filosófica española sobre la técnica ha sido enriquecida en los últimos diez años con varios libros. Recordemos los de Javier Sanmartín, Miguel Ángel Quintanilla, Modesto Berciano, Javier Echeverría, José Luis González Quirós y Eugenio Moya. El libro de Ignacio Quintanilla Navarro nos ofrece una buena introducción a la filosofía de la técnica desde una perspectiva humanista. Nos muestra las razones por las que la simple consideración lúcida de un reloj o de un ordenador puede conducir al corazón de todos los grandes temas del pensamiento occidental. Sería un ensayo de filosofía para el ingeniero que todos llevamos dentro, no sólo para los ingenieros de oficio.

Tras una breve introducción, el autor despliega la obra en tres partes. La primera, que consta de cuatro capítulos, delimita en primer lugar el sentido de la pregunta que late tras todas sus reflexiones: ¿Qué es la técnica? Ahí mismo se nos propone ampliamente la perspectiva humanista en que habría que orientar la respuesta. En la segunda parte, a la vez que se reflexiona sobre la historia de la técnica, sobre el cambio en la técnica, se alude a algunos episodios concretos de esa historia. Por fin, la tercera parte esboza una breve historia de la filosofía occidental sobre la técnica y desde la técnica, añadiendo una consideración sistemática, que a más de uno puede sorprender, pero que está plenamente de acuerdo con el enfoque propuesto.

Ignacio Quintanilla defiende la peculiaridad de la técnica frente a la ciencia, aunque el surgimiento y avance de la ciencia moderna no pueda concebirse independientemente de la técnica. Lo hace en diálogo, sobre todo, con Des-sauer, Heidegger y Ortega. Por tanto no debemos identificar filosofía de la ciencia y filosofía de la técnica como vienen a establecer actualmente algunos autores.

Una de las tesis principales es que la técnica está presente, como ingrediente fundamental, en todas las grandes realizaciones del pensamiento occidental. Bajo la imagen emblemática de la máquina, de la herramienta, del fuego o de la moneda, la técnica desempeña un papel relevante en nuestro pensamiento desde los presocráticos y la tradición bíblica hasta hoy. Habría una filosofía de la técnica tanto en la filosofía antigua y medieval como en la filosofía moderna y contemporánea.

Hay que destacar el sentido unitario de todas sus páginas. Podemos sacar, por eso, la impresión de que constantemente se está hablando de lo mismo. Sin embargo, esa unidad de fondo no impide mantener los ojos abiertos ante la rica problemática que se ha planteado y se plantea sobre y en relación con la técnica.

La propuesta sistemática, con la que culmina el libro, se titula «Crítica y demanda de una razón productiva». El uso teórico y el uso práctico de la razón no agotan su fecundidad, pues la técnica implica un uso peculiar de la razón, el productivo o poietico, que no se reduce a los dos anteriores. Y después de afirmar tal peculiaridad, Ignacio Quintanilla se pregunta por la relación entre la técnica y las cuestiones últimas de la existencia humana, que Kant reducía a cuatro: ¿Qué podemos saber? ¿Qué debemos hacer? ¿Qué nos cabe esperar? ¿Qué es el hombre? Según él, las cuatro «consisten realmente, para el hombre de hoy, en preguntarse por algo de la técnica». En armonía con la reducción kantiana de las tres primeras cuestiones a la cuarta, notamos la íntima relación que se establece entre la técnica y el hombre: «A estas alturas no parecerá arbitrario responder que a la cuarta pregunta de Kant se ha consagrado la totalidad de este libro. Ocurre simplemente que nuestra accidentada excursión la ha tenido siempre en mente y la deja ahora abierta bajo esta otra formulación: *¿qué es la técnica?*». Son las palabras con que concluye la obra. En el fondo de toda esta meditación sobre la técnica late la creencia orteguiana de que no hay hombre (y, por consiguiente, ni teoría, ni praxis, ni esperanza) sin técnica.

Por otra parte, el estilo literario es sencillo, claro, transparente, lleno de alusiones a la vida concreta del hombre actual y de sugerencias incitadoras para tareas futuras. De este modo se facilita y hace interesante la comprensión de los conceptos abstractos, que no faltan por la naturaleza filosófica de sus reflexiones. El autor no piensa que haya dicho la última palabra, pero está seguro de la orientación en que ha de procurarse decir: en una orientación que integre la dimensión intrínseca y extrínseca, la perspectiva antropológica y metafísica de la técnica. Quizás su afán didáctico le hace caer algunas veces en reiteraciones y expresiones excesivamente retóricas.

Con esta breve reseña deseo llamar la atención sobre un libro que merece ser tenido en cuenta. Sin duda puede ser perfeccionado mediante una más neta depuración de algunas tesis y un mayor desarrollo de la propuesta sistemática de su autor. Pero sabe dirigir la mirada hacia un horizonte antropológico-metafísico, que nos capacita para un mejor descubrimiento del sentido último de la técnica en nuestra cultura.

Ildefonso Murillo