



Utopía y Praxis Latinoamericana
ISSN: 1315-5216
utopraxis@luz.ve
Universidad del Zulia
Venezuela

LIBRARIUS

Utopía y Praxis Latinoamericana, vol. 7, núm. 16, marzo, 2002, pp. 127-136
Universidad del Zulia
Maracaibo, Venezuela

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27901613>

- ▶ Comment citer
- ▶ Numéro complet
- ▶ Plus d'informations de cet article
- ▶ Site Web du journal dans redalyc.org

Biagini, Hugo E y Fornet Betancourt, Raúl (edit.):
Arturo Ardao y Arturo Andrés Roig - Filósofos de la autenticidad, Concordia, Reihe Monographien, Aachen 2001.

Dina V. Picotti C.

VOCES SIGNIFICATIVAS DEL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO CONTEMPORÁNEO

Si en el ámbito artístico América Latina ha podido mostrar siempre una producción original importante, y también reflejar su problemática y debates históricos en el ensayo, con respecto a la filosofía predominó la actitud de seguimiento vernáculo de las corrientes y enfoques europeos, con rasgos de mayor o menor originalidad, ligado sobre todo a la institucionalización y profesionalización de la misma. En los años 60 se inició sin duda alguna una etapa diferente, en el contexto de los movimientos de liberación característicos de la época, que comenzó por plantear desde el registro de la situación de dependencia una 'filosofía de la liberación', con conciencia de la propia identidad americana y la voluntad de partir de la misma y desplegar las posibilidades abiertas de su propio acerbo histórico. Ello implicó un trabajo de autoconocimiento y valoración, desde el que debían surgir las propias sendas, que signó la década siguiente, en la que se habló de 'un nuevo punto de partida', de otro horizonte de intellegibilidad con su respectiva articulación racional, a pesar del cierre creciente que significaba la extensión de regímenes militares dictatoriales por los diversos países. El retorno a la democracia en los años 80, no pudo recuperarse con facilidad de los genocidios y de la autocensura, y la extensión del neoliberalismo económico tampoco ofreció un contexto adecuado, suscitando a lo más planteos reformistas. Sin embargo, la exclusión en aumento surgida del mismo provocó el efecto de disipar toda ambigüedad y suscitar nuevamente la necesidad de liberación y de apoyo en las propias fuerzas. En un contexto internacional signado por el fenómeno de emergencia de identidades de todo tipo, entre ellas culturales, se afirma también, muy ligado al gran despliegue de las ciencias humanas y al desenboque posmoderno de la filosofía en lo que podríamos llamar con Nietzsche y Heidegger una 'noción eventual de ser y configurativa de verdad', la preocupación por pensar a partir de tal experiencia de pluralidad de sujetos históricos, de diversidad y cambio. Consecuentemente con estos signos de los tiempos se perfila un movimiento de 'filosofía intercultural', incluso una asociación internacional

que desde 1995 reúne en congresos, jornadas y publicaciones [1] voces de los cinco continentes.

Para América Latina, constituida por diferentes culturas, esto no significa sino una mayor clarificación de su tarea más propia. Es así como Raúl Fornet Betancourt, uno de los promotores del mencionado movimiento, lo ha ido señalando a través de diversas publicaciones, tanto en Actas de los mencionados encuentros, como propias. La última de éstas, *Transformación intercultural de la filosofía* [2], señala precisamente los rasgos distintivos de lo que así denomina y se impone a nuestros tiempos. Se trata, con respecto a otros replanteos que caracterizaron la historia de la filosofía, de uno más radical, en tanto descentra la reflexión no sólo con respecto a la tradición europea sino a todo otro posible centro, planteándose como un proceso abierto en el que se van convocando y aprendiendo a convivir y dejarse interpelar las diversas experiencias de toda la humanidad, superando los esquemas de una filosofía comparada que son siempre monoculturales. Lo que implica teóricamente el renunciar a un único paradigma interpretativo y dar lugar a una transformación de la racionalidad desde las voces en intercomunicación, y a una idea de universalidad ya no planteada abstractamente desde la extensión de una cultura sino como resultado de tal pluriversalidad en marcha. En el diálogo intercultural se confrontan horizontes de inteligibilidad y racionalidades que por ser siempre contextuados llevan una carga histórica específica que necesariamente los diferencia pero a la vez ofrece lo que unos deben transmitir a los otros, como verdadera posibilidad de comunicación no dominante, entre sujetos con y no de los cuales se habla, para una constitución conjunta, orientada no hacia una totalidad sino a una totalización inter-relacional, a cuya luz nada es indiferente ni relativo sino por el contrario insustituible. Las condiciones de la comprensibilidad de lo culturalmente extraño se van estableciendo en un plano de intercambio cultural, es d. arrancado de la dominio conceptual de una cultura determinada que sólo permitiría una explicación para sí subsumiendo o reduciendo, para que en el terreno del 'inter' el otro, indefinido, se comunique sin bloques, como sujeto que interpela desde su singular relación con la historia, el mundo y la verdad, abarcando toda forma concreta, desde el comercio hasta el culto. Ello implica asimismo un estilo de presentación y comunicación, ya no el monológico que en la tradición occidental clásica refleja principalmente el interés de fundamentar el propio pensamiento y defendarlo, sino como un discurso que se autopercibe cual proceso que se arriesga a un proceso mayor de discusión con otras pro-posiciones, se expone a ser con-

trastado y complementado. En este sentido, como el mismo autor confiesa, no cabe ya tampoco hablar de filosofía 'in culturada', porque no se trata de arraigar un logos monoculturalmente determinado por Occidente en otras culturas; por mi parte considero que además sería más oportuno hablar de 'pensar', en el sentido de pensar esencial, que de 'filosofía', pues esta palabra surge en el seno de la constitución y despliegue de aquél logos, con características que lo distinguen a pesar de su variación interna, y corre el riesgo de llevar a suponerlo como punto de referencia absoluto, como tronco común aún dando frutos propios en otros suelos. Esta filosofía intercultural deberá ser también interdisciplinar, dada la constelación de saberes en que vivimos, con modelos específicos de racionalidad, que están llamados a constituirse, por el reconocimiento mismo de sus límites, en racionalidades consultantes.

Desde el contexto histórico de América Latina el primer presupuesto es crear condiciones para que los pueblos hablen con voz propia, lo que implica la crítica al colonialismo y su violenta negación y deformación del otro, así como a la internalización de la cultura dominante que no permite partir libremente desde sí mismos. Ello exige también una relectura crítica del pensamiento latinoamericano, observando que la labor historiográfica realizada, a pesar de su valor, solió orientarse según los cánones de la tradición occidental y limitarse a ciertas regiones culturales, y que se trata de abrirse también a otras, en toda la amplitud de sus fuentes, como tradición intercultural.

Se trata además de asumir la comprensión y práctica de la interculturalidad como alternativa a la globalización neoliberal, para la construcción de un mundo ecuménico, sin exclusiones ni discriminaciones.

Conviniendo con esta tarea teórico-práctica intercultural, aporta significativamente a la misma el volver a apelar a la importancia del espíritu utópico, ante "la paradoja de que en un momento histórico de crisis en todos los niveles se haya erradicado toda forma de imaginación que rebase los límites de lo razonable... en nombre del pragmatismo y del realismo que impregnan las expresiones de la acción y el pensamiento contemporáneo", como expresa Fernando Ainsa en *La reconstrucción de la utopía* [3]. Tras referirse en una primera parte a las características del género y de la función utópica como expresión del pensamiento crítico, subrayando especialmente su dimensión histórica, y de analizar en la segunda uno de los mitos en los que se funda la utopía, la tierra prometida, como topos esencial del imaginario del y sobre el Nuevo Mundo, y de presentar en una tercera algunos de los modelos de la marcha sin fin de las utopías en América Latina, propone algunos aspectos sobre los que se podría reconstruir la utopía del futuro. Porque la historia no ha terminado, se trata de restablecer la reflexión utópica como parte de la im-

postergable recuperación de la dimensión crítica del pensamiento en este fin y nuevo milenio, como espacio natural para la esperanza, la libre dimensión de querer más allá de lo real inherente al ser humano, al margen del fracaso de los modelos actuales o justamente a causa de ellos. En un mundo cada vez más interdependiente se hace necesario catalizar la diversidad creativa, vivir en lo multicultural, pensar de forma global y actuar moralmente con y para los otros en el marco de instituciones justas, pensar en procesos y no sólo en estructuras, en términos de una totalidad dinámica y no en partes estáticas. Este imaginario de transformación, que ha de sugerir estrategias adecuadas al 'ciudadano planetario', a una 'realidad virtual' y a la necesidad de un 'consenso internacional', no tiene por qué conducir a las utopías programáticas del pasado, sino implica reconstruir hacia una verdadera 'pantopía', de todos los lugares posibles, que en el caso de América, posibilitaría también su propia unidad en la diversidad.

En la historia del pensamiento latinoamericano y de la mencionada tarea de autoconciencia y liberación de las propias posibilidades, cabe recoger testimonios señeros y destacar figuras orientadoras. La reciente publicación, *Arturo Ardao y Arturo Andrés Roig - filósofos de la autenticidad* [4] reúne precisamente numerosos reconocimientos de intelectuales latinoamericanos de trayectoria académica en ocasión de un homenaje a estos dos maestros, en el contexto de la "Jornada Internacional sobre Reforma Universitaria" organizada por la Secretaría de Cultura del Gobierno Autónomo de la Ciudad de Buenos Aires y el Corredor de las Ideas del Cono Sur. Concordan en rendir justo tributo a su sostén inoclaudicable de la labor intelectual en medio de avatares institucionales y también a través del difícil tiempo del exilio, con compromiso social y político y un decidido latinoamericanismo; en señalar cómo ambos contribuyeron de modo sustancial a una adecuada orientación de nuestra historia de las ideas y a la noción misma de historia en América Latina, a investigar con excelencia aspectos fundamentales y figuras señeras de la misma, como Alberdi, Bilbao, Torres Caicedo, Las Casas, Bolívar, Montalvo, Espejo..., cómo ambos supieron irradiar este espíritu y labor por el continente y aún en otros centros de estudios latinoamericanos, convocar y reunir esfuerzos siguiendo el mandato de la Patria grande de los Libertadores. De ello han ido dando testimonio, además, estudios y publicaciones de americanos y extranjeros que indagan en nuestra historia de las ideas, como la reciente tesis doctoral de C. Pérez Zavala, *Arturo A. Roig - La filosofía latinoamericana como compromiso* [5], que ha sabido discernirlo y valorarlo en el contexto del pensamiento filosófico latinoamericano, analizando la diversidad e interrelacionalidad de sus planteos ontológico y axiológico, filosófico histórico y lingüístico, antropológico y social, así como su constante apertura a la interpellación, signo de vitalidad pensante.

[1] Se trata, por una parte, de las Actas publicadas por R.Fornet Betancourt, en Concordia Reihe Monographien, Aachen, a saber: *Kulturen der Philosophie - Dokumentation des I.Internationalen Kongresses für interkulturelle Philosophie*, México 6-10.März 1995; *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie - Dokumentation des II. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, São Leopoldo, Brasilien 6-11.4.1997; le siguen la del III Congreso en Aachen en 1999 y la del reciente IV Congreso en Bangalore, por publicarse.

Por otra, de la serie "Studien zur Interkulturellen Philosophie" editados en alemán/francés/inglés por H.Kimmerle y R. Adhar Mall, Rodopi, Amsterdam Atlanta desde 1995, que cuenta al presente con 11 volúmenes.

[2] R.Fornet Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2001.

[3] Fernando Ainsa, *La reconstrucción de la utopía*, Correo de la Unesco, México 1999.

[4] H.E.Biagini-R.Fornet Betancourt edit., *Arturo Ardao y Arturo Andrés Roig - Filósofos de la autenticidad*, Concordia, Reihe Monographien, Aachen 2001.

[5] Carlos Pérez Zavala, *Arturo A.Roig - La filosofía latinoamericana como compromiso*, Univ.Nac.de Río Cuarto/Educ.de Icalá, Río Cuarto 1998.

Pierre Bourdieu, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama, 1997, 233 pp.

Joaquín M^a Aguirre

La furia o el horror que suscitan, a veces, los resultados de mi obra tal vez se explique en parte por el hecho de que esta mirada un poco desencantada, sin ser sarcástica o cínica, se aplica también a los universos que son el lugar por antonomasia del desinterés (por lo menos en la representación de quienes participan de él), como por ejemplo el mundo intelectual.

P. Bourdieu ¿Es posible un acto desinteresado? (p. 139)

La obra de Pierre Bourdieu le ha convertido ya en un clásico de la sociología contemporánea. En un fin de siglo en el que apenas destacan grandes figuras intelectuales al estilo de las que se produjeron hasta los años sesenta en Francia (Barthes, Foucault, etc.), Bourdieu ocupa un lugar destacado. Razones prácticas es una obra múltiple que puede servir de introducción al pensamiento de este sociólogo. En su anterior obra publicada en España, *Las reglas del arte* (Barcelona, Anagrama, 1996) se ocupaba de la constitución del campo literario en el siglo pasado en Francia. Dicha obra, rica en posibilidades y sugerencias de análisis para los estudiosos de los fenómenos literarios, sin embargo, no tuvo la acogida merecida. Quizá el silencio siga siendo el sistema más efectivo de ignorar las cosas. Polémica, como todas las suyas, esa obra merecía, al menos, el debate dentro del sector afectado. Quizá, como señala Bourdieu en la cita que encabeza esta reseña, su empeño en adentrarse en los campos de orden intelectual dentro de la sociedad no sea bien recibido en los sectores analizados.

Como hemos señalado, esta recolección de escritos dispersos puede convertirse en una buena introducción al conjunto de su obra. En ella se agrupan escritos diversos en los que se manifiesta una idea común: la sociedad es un sistema relacional de diferencias en el que se dan una serie de campos con sus reglas de juego particulares. Bourdieu describe así su concepción de las sociedades: ...todas las sociedades se presentan como espacios sociales, es decir estructuras de diferencias que sólo cabe comprender verdaderamente si se elabora el principio generador que fundamenta estas diferencias en la objetividad. Principio que no es más que la estructura de la distribución de las formas de poder o de las especies de capital eficientes en el universo social considerado —y que por lo tanto varían según los lugares y los momentos.

Esta estructura no es inmutable, y la topología que describe un estado de las posiciones sociales permite fundamentar un análisis dinámico de la conservación y de la transformación de la estructura de distribución de las propiedades actuantes y, con ello, del espacio social. Es lo que pretendo transmitir cuando describo el espacio social global como un campo, es decir, a la vez como un campo de fuerzas, cuya necesidad se impone a los agentes que se han adentrado en él, y como un campo de luchas dentro del cual los agentes se enfrentan, con medios y fines diferenciados según su posición en la estructura del campo de fuerzas, contribuyendo de este modo a conservar o a transformar su estructura (*Espacio social y campo de poder*, pp. 48-49).

Bourdieu habla de los campos como "universos sociales relativamente autónomos" (p. 84). Es en esos campos, campos de fuerzas, en los que se desarrollan los conflictos específicos entre los agentes involucrados. La educación, la burocracia, los intelectuales, el religioso, el científico, el del arte, etc., son campos específicos, es decir, estructurados conforme a esos conflictos característicos en los que se enfrentan diversas visiones que luchan por imponerse.

Dentro de la obra de Bourdieu, tiene particular importancia el concepto de "capital simbólico":

El capital simbólico es una propiedad cualquiera, fuerza física, valor guerrero, que, percibida por unos agentes sociales dotados de las categorías de percepción y de valoración que permiten percibir la, conocerla y reconocerla, se vuelve simbólicamente eficiente, como una verdadera fuerza mágica: una propiedad que, porque responde a unas "expectativas colectivas", socialmente constituidas, a unas cre-

encias, ejerce una especie de acción a distancia, sin contacto físico (*La economía de los bienes simbólicos*, pp. 171-172).

El capital simbólico (Bourdieu pone como ejemplo, entre otros, el "honor" en las sociedades mediterráneas, p. 108) sólo existe en la medida que es percibido por los otros como un valor. Es decir, no tiene una existencia real, sino un valor efectivo que se basa en el reconocimiento por parte de los demás de un poder a ese valor. Para que ese reconocimiento se produzca tiene que haber un consenso social sobre el valor del valor, por así decirlo. Gran parte de la obra de Bourdieu se ha dedicado al descubrimiento o revelación de los mecanismos que se dedican a la constitución de esos elementos que configuran el capital simbólico en cada campo social. Así cuando habla de una "teoría de la violencia simbólica", la califica como "una teoría de la producción de la creencia, de la labor de socialización necesaria para producir unos agentes dotados de esquemas de percepción y de valoración que les permitirán percibir las comunicaciones inscritas en una situación o en un discurso y obedecerlas" (*Ibid.*, p. 173). Es decir, para que un valor sea percibido como tal, se generan toda una serie de acciones cuya función es la construcción de la creencia que perciba, reconociéndolo, el valor. Sólo así puede funcionar el concepto de capital simbólico. Dentro de este marco, es comprensible que Bourdieu se haya dedicado al análisis de los campos en los que es especialmente señalada la configuración de los valores simbólicos: el estado, la burocracia, la iglesia, el mundo académico... Bourdieu apunta en este sentido:

"La mayor parte de las obras humanas que solemos considerar como universales -derecho, ciencia, arte, moral, religión, etc.- son indisociables desde el punto de vista escolástico tanto de las condiciones económicas como de las condiciones sociales que las hacen posibles y que nada tienen de universal. Se han engendrado en estos universos sociales tan particulares que son los campos de producción cultural (campo jurídico, campo científico, campo artístico, campo filosófico, etc.) y en los que están comprometidos unos agentes que comparten el privilegio de luchar por el monopolio de lo universal y de contribuir así, poco o mucho, al progreso de las verdades y de los valores que son considerados, en cada momento, como universales, incluso eternos" (*El punto de vista escolástico*, p. 213) Dentro de su sistema conceptual, el habitus es otra presencia constante. Dentro de la sociedad no existe una vivencia independiente de la sociedad misma y sus reglas; las experiencias están mediatisadas por las configuraciones de los diferentes campos. Si el campo es el marco, el habitus es el efecto del marco, su interiorización:

"El habitus cumple una función que, en otra filosofía, se confía a la conciencia trascendente: es un cuerpo socializado, un cuerpo estructurado, un cuerpo que se ha incorporado a las estructuras in-

manentes de un mundo o de un sector particular de este mundo, de un campo, y que estructura la percepción de este mundo y también la acción en este mundo (*¿Es posible un acto desinteresado*, p. 146). Bourdieu se manifiesta en varios momentos de la obra en contra de las teorías de la acción humana como "interés", lo que él explica como una aplicación abusiva de las reglas de un campo determinado, el "económico", a otros distintos. Esta noción de "interés" implicaría una acción humana basada siempre en el cálculo, es decir, consciente. Bourdieu tiene su propia propuesta:

"La teoría de la acción que propongo (con la noción de habitus) equivale a decir que la mayor parte de las acciones humanas tienen como principio algo absolutamente distinto de la intención, es decir disposiciones adquiridas que hacen que la acción pueda y tenga que ser interpretada como orientada hacia tal o cual fin sin que quepa plantear por ello que como principio tenía el propósito consciente de ese fin" (*La economía de los bienes simbólicos*, p. 166).

Bourdieu propone el ejemplo del "juego", en el que los jugadores, una vez que han interiorizado sus reglas, actúan conforme a ellas sin reflexionar sobre las mismas ni cuestionárselas. De alguna forma, se ponen al servicio del propio juego en sí. Esta interiorización y automatismo de las reglas de juego, que son las que determinan la capacidad de acción de los jugadores, se corresponden con ese "cuerpo socializado", con el habitus generado en los diversos campos sociales. El propósito final de la sociología de Pierre Bourdieu sería la deducción de las reglas del juego partiendo de las acciones observables de los jugadores. El sociólogo tendría primero que determinar qué tras ciertas acciones se esconde algún tipo de juego; tendría que establecer quiénes son los que están jugando; cuál es el espacio en el que se desarrolla ese posible juego (campo) y, una vez establecidas todas estas cosas, deducir de las acciones qué tipo de juego es el que practican. El juego es el conjunto de todo: acciones posibles, reglas, jugadores, beneficios que obtienen, estrategias para conseguirllos, terreno, etc.

Heidegger, diz o Contrário do que Poderia Dizer. Una crítica a Marco Aurelio (UNESP-Marília, Brasil).

Paulo Ghiraldelli Jr. Oklahoma University, USA.

Não sei se é a idade, mas tenho ficado deprimido quando leio resenhas onde o autor quer passar a impressão de que um grande pensador é um ingênuo. Mais desmotivado ainda, eu fico, quando começo a desconfiar que o autor da resenha, talvez, não leu o livro resenhado completamente ou, se leu, o fez com olhos criados no preconceito. Esses dias a *Folha de S. Paulo* publicou uma péssima resenha sobre livro

de William James, já comentando aqui na CVF. Mas quero me reportar aqui, a uma resenha anterior, de um gentil colega da UNESP, o Marco Aurélio (1), já escrita há quase um ano, sobre o livro do Rorty, o *Philosophical Papers II*.

Fiquei de fato entristecido depois de ler a resenha publicada no jornal *O Estado de S. Paulo*, dos *Philosophical Papers II* de Rorty, traduzido pela Relumé Dumará. A resenha era um pequeno texto que dizia pouco da obra resenhada, mas dizia muito sobre com não se deve fazer um texto, uma resenha. Ou seja, não devemos fazer uma resenha quando não estamos dispostos a compreender (no sentido em Dilthey usava essa palavra) o autor do livro resenhado. Não vou cansar vocês, leitores, com uma contra-resenha, vou apenas mostrar duas coisinhas que, ao meu ver, já exemplificam o que disse acima.

1) A resenha tem o infeliz título “Pragmatismo prejudica a análise crítica a pensadores”, e em um dado momento, diz que “nos ensaios sobre Heidegger, Rorty (...) seleciona da filosofia heideggeriana um lado ‘util’ e um lado que deve ser desconsiderado”.

Ora, o pragmatismo é claramente uma posição filosófica que se recusa a fazer o que tradicionalmente chamamos de “análise crítica”. A concepção de “crítica”, segundo o pragmatismo, está ligada a uma visão metafísica, com a qual ele não concorda. Simplificando ao máximo, a metafísica, para o pragmatismo, pressupõe um terreno que está coberto por um véu, e que abaixo do véu há algo mais profundo, “real”, que deveria ser desvendado pela “análise crítica”. Mas, por definição, o pragmatismo é um gênero de filosofia naturalista e historicista muito influenciado pela era pós-Darwin, e ele quer passar por cima da metafísica e, portanto, ele não se embrenha no trabalho de “análise crítica”. Assim, é impossível que o pragmatismo prejudique a “análise crítica” por uma razão simples: ele não se propõe fazer a tal “análise crítica”.

O título infeliz da resenha vem desembocar na também equivocada compreensão do trecho citado. No trecho que peguei, a resenha diz que Rorty coloca de lado algumas coisas de Heidegger e pega outras. Ora, todo grande filósofo faz isso, só que não diz. O Descartes de Heidegger também é um Descartes recortado e especial. O Nietzsche de Adorno é certamente um Nietzsche muito bem delimitado. A diferença entre esses autores e Rorty é que, este último, honestamente, assume que é assim que muitos praticam a filosofia e, então, ele diz claramente que vai construir um Heidegger que lhe interessa para o seu projeto pragmatista. A resenha não sabe que projeto é este que é o projeto de reconstrução da filosofia como atividade de *redescricao*, como Rorty bem explicou em *Irony, Contingency, and Solidarity*, e então acredita, ou quer fazer o leitor acreditar, que Rorty está distorcendo Heidegger de maneira tola. Ou seja, a resenha acha que o que Rorty faz é desconsiderar Hei-

degger, ficando só com o ‘util’ em Heidegger. Longe disso, o projeto pragmatista de colocar a filosofia como atividade redescritiva não se confunde com decantação, mas é, sim, uma atividade de reconstrução imaginativa (lembrem-se que desde Dewey o pragmatismo é uma “reconstrução da filosofia”).

O Heidegger que interessa para Rorty não é um Heidegger pela metade, mas um outro Heidegger, um *novo* Heidegger que possa alimentar o pragmatismo para além dos autores que o fundaram, como Dewey, James e Peirce. A falha da resenha é desconhecer, ou querer passar por cima, da noção rortiana, central, da redescricao que é um noção técnica e específica no neopragmatismo.

2) A resenha continua, dizendo que o que surpreende no procedimento de leitura que Rorty faz de Heidegger “é a maneira com a qual [ele] descaracteriza o pensamento de Heidegger mediante um vocabulário até certo ponto grotesco e rude”. Rorty, segundo a resenha, usa “antes expressões de injúria do que categorias de análise”, porque Rorty escreve que Heidegger “era um oportunista impiedoso, um padre ascético”, que Heidegger ‘provavelmente acha o comércio econômico e o sexo como algo sujo’, etc.

Bem, aqui há mais equívocos ainda. O que a resenha não conta é que, nesse mesmo lugar do livro de Rorty, ele assume que tais frases são provocações, mas não provocações baratas contra possíveis heideggerianos ortodoxos, mas sim provocações bem humoradas, na medida em que são tiradas da boca de Nietzsche. Veja, leitor, o que Rorty diz, e que é omitido pela resenha: “minha adaptação da noção de Nietzsche de ‘padre ascético’ é deliberadamente pejorativa e machista” (Rorty, R. *Essays on Heidegger and others – Philosophical Papers II*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 72. O que eu tenho em mãos, no momento, é a quarta edição, e não a minha primeira edição de 1991). Depois, Rorty continua, logo em seguida: as pessoas que caracterizo como ‘padre ascético’ são as que querem ver tudo limpo, como Heidegger, que gostava da simplicidade; ele, Heidegger, provavelmente, teria uma atitude em relação ao sexo como em relação ao comércio econômico que seria a seguinte: ele acharia tudo isso “messy” (p. 72). E “messy”, está em itálico no texto de Rorty. É pode ser traduzida por sujo, mas não só no sentido de sujeira, mas muito mais no sentido de coisa misturada, de desorganização. Em outras palavras: Rorty quer mostrar que Heidegger, ao ser visto com lentes nietzschianas como um “padre ascético”, é alguém que não suportava a modernidade naquilo que ela tinha de desregramento, de confusão, de complexo, de misturado: cruzamentos entre raças, industrialismo desenfreado, tecnologia vampiresca etc. Sendo assim, ao contrário do que disse a resenha, a redescricao de Rorty trabalha, nas escolhas que faz para montar o seu Heidegger, com uma bem engendrada categoria de análise, a do “padre ascético”, da *Genealogia da Moral* de Nietzsche, de uma forma

bastante interessante, e que, de fato, confirma muito o que outros autores sabiam de Heidegger: sua completa insatisfação com a ciência, a técnica e o “mundo americano”.

Apesar disso, Rorty acredita que Heidegger pode estar afiadíssimo com o projeto pragmatista e com o modo confuso, “messy”, da democracia ocidental. Aliás, em um dos mais brilhantes e imaginativos textos de Rorty, ele reconstrói a vida de Heidegger de modo ficcional, para mostrar que o projeto filosófico de Heidegger poderia muito bem ser compatível com o projeto social democrático de um John Dewey (tal texto se chama “O Fedor de Heidegger” e pode ser encontrado no arquivo da *Folha de S. Paulo* através da Internet, no UOL).

Mas, leitor, não se preocupe comigo, minha tristeza já está passando... minha esperança é que no Brasil, um dia, as resenhas começem a falar realmente do conteúdo dos livros, e não de preconceitos anti-americanos que temos.

(1) Fiz esta crítica ao Marco Aurélio porque ele, ao contrário de alguns no departamento de filosofia DA UNESP-MARILIA, sabe dialogar e sabe não pré-julgar os colegas. Enquanto que outros, que nunca publicaram resenha alguma, ou artigo algum relevante, passaram a me fustigar, principalmente, e curiosamente, depois que me tornei professor titular e cheguei a casa de 20 livros publicados, aqui e no exterior. Sendo assim, quero que Marcos tome essa minha crítica como uma consideração, pois se ele fosse um menor, desses que só gostam de brigas caeiras, eu não me importaria em fazer este texto.

Rorty, Richard: *Critical Dialogues* Edited by: Matthew Festenstein, University of Sheffield Simon Thompson, University of the West of England

Marcus Vinicius Reis Bastos

Richard Rorty is one of the most influential and provocative figures in contemporary intellectual life. He argues that many of philosophy's traditional concerns are redundant, and that the goal of inquiry should not be truth but human betterment. In this collection a distinguished team of scholars grapple with the implications of his writings for social and political thought. Avoiding mindless adulation or ritual denunciation, they offer careful but critical investigations of the meaning of Rorty's work for a range of important issues.

Topics explored include anti-foundationalism; irony and commitment; justice; liberalism and utopianism; reason and aesthetics; humanism and anti-humanism; the Holocaust; the theory of international relations; social democracy and the pragmatist tradition. Each essay is followed by a reply written

for this volume by Rorty. The volume also includes a substantial essay by Rorty on “Justice as a larger Loyalty”.

This volume is indispensable for any reader interested in Rorty's work, or in contemporary debates in social, political or ethical theory.

Contributors: Molly Cochran; Daniel Conway; Matthew Festenstein; Norman Geras; John Horton; David Owen; Richard Rorty; Kate Soper; Simon Thompson. Maiores informações podem ser obtidas em: <http://www.blackwellpublishers.co.uk/asp/book.asp?ref=0745621651>

Bailie, Gil: *Violence Unveiled: Humanity at the Crossroads*. New York: Crossroads, 1995.

Gabriel Andrade, Universidad del Zulia.

Las palabras de Jesús en Mateo 10:34: “*No vine a traer la paz, sino la espada...*”, han perturbado a más de un lector. Cómo es posible que de los labios Jesús de Nazaret, ese maravilloso personaje histórico que la teología cristiana ha catalogado como Dios hecho hombre, pudo salir tan aterradora frase? Cómo se explican unos evangelios cargados de amor, seguidos por un libro de Apocalipsis tan espeluznante?

Gil Bailie atiende estos y otros asuntos en esta excepcional obra. Bailie fundamenta su libro como una extensión del pensamiento de su maestro, René Girard. Para Girard, el origen de la cultura se encuentra en lo que él denomina ‘el mecanismo de la víctima propiciatoria’, lo que en nuestro castellano cotidiano llamamos ‘sacrificio’. Solo en la medida en que empezó a sacrificar víctimas, el hombre pudo entrar en el estado que los antropólogos denominan ‘cultura’. Todo orden cultural está fundado sobre el sacrificio de una víctima. Pero al mismo tiempo, la cultura hará lo posible por esconder su propio origen. La cultura, especialmente a través de los mitos, silenciará la voz de las víctimas propiciatorias, y convencerá a la comunidad de sacrificadores y a las futuras generaciones que no ha habido tal víctima, o que por lo menos la víctima sacrificada merecía tan atroz destino.

Pero, cómo pudo Girard llegar a entender que la cultura está fundada sobre el sacrificio de una víctima, si precisamente tal como lo hemos dicho, la cultura hará lo posible por esconder esos orígenes? Girard advierte que él no ha descubierto nada. Él tan solo ha colocado en términos ‘científicos’ lo que la Biblia sí logró descubrir. Mientras que los mitos y el resto de los textos sagrados de las religiones mundiales condenan a las víctimas y silencian su voz, para Girard, la Biblia emprende un proceso inverso: proclama la inocencia de la víctima y escucha su voz. Esta tendencia fue desarrollada a través del Antiguo Testamento y alcanzó su punto cumbre en la historia de la Pasión.

A partir de estas concepciones básicas, Bailie desarrolla su libro. El primer capítulo se titula “*El agujero en el piso*”. Mediante esta metáfora, Bailie da a entender que el piso es la cultura, lo que se encuentra debajo del piso es la víctima y los orígenes culturales, y el carpintero que hace el agujero en el piso es la Biblia. “El carpintero [los evangelios] hizo un agujero en el piso y Girard simplemente se asomó y vio las cosas que estaban ocultas desde la fundación del mundo” [mi traducción, p. 7].

La tesis central de Bailie insiste que una vez que sabemos lo que está oculto desde la fundación del mundo, ya nada es igual. Antes de la Revelación cristiana, la humanidad era capaz de resolver sus conflictos y fundar nuevos órdenes culturales mediante el sacrificio, a través de la eliminación de una víctima propiciatoria. Gracias a los evangelios, esto ya no es posible. Una vez que escuchamos la voz de la víctima, tenemos la restricción ética de sacrificar, lo queremos o no.

Pero, lejos de ser una proclamación optimista y apoléptica sobre los evangelios, el libro de Bailie sugiere que esta situación es extremadamente paródica. Según Bailie, la humanidad, y especialmente Occidente, se encuentran en un profundo estado de crisis que el autor evidencia mediante artículos de prensa, reportajes y documentos históricos, entre otros. La crisis, según Bailie, es un producto directo de los evangelios. La humanidad ya no tiene la capacidad de resolver sus problemas mediante la eliminación de una víctima propiciatoria. Cada vez que lo intenta hacer, se da cuenta de que no funciona y que el sacrificio no trae los beneficios esperados, no restaura la paz social. Repudiamos las atrocidades de Hitler, Stalin, Mao y Pinochet, por nombrar algunos, porque escuchamos a las víctimas y apreciamos su inocencia. Si nunca hubiésemos recibido la influencia de los evangelios, probablemente hubiésemos percibido al Holocausto, a los campos de concentración y a las salas de tortura como ‘necesarios’.

De acuerdo a Bailie, en la cultura existe una violencia profana y una violencia sagrada. La violencia profana es la violencia caótica de todos-contratodos, tal como la definió Hobbes. Es el tipo de violencia que tiene el potencial de destruir a la comunidad. La violencia sagrada es el *sacrificio*, el tipo de violencia que logra restaurar orden en la comunidad. Los evangelios desechan esta separación. Violencia es violencia, fin de la discusión.

Quizás Bailie pequeño un poco de asomarse en un tono colonialista. Para él, los evangelios son un ‘virus’ que una vez que entran en contacto con religiones no-cristianas, quedan para siempre infectados y desestabilizan los sistemas sacrificiales de esas religiones. Bailie da la impresión de sugerir que el Cristianismo se ha expandido por sí solo debido a su poder desestructurante (y no parece prestarle atención al hecho que el Cristianismo ha sido impuesto

violentamente en muchas partes del mundo). Bailie nos narra el caso de un viaje del Capitán Cook a Tahití, en donde presencia un sacrificio humano, y debido a su formación en un país cristiano, empieza a cuestionar tales prácticas. El jefe de los nativos, una vez que escucha a Cook, entra en un estado de crisis.

Bailie escribe: “Trancando las ruedas de la maquinaria sacrificial, la revelación de los evangelios no traen la paz sino la espada” [mi traducción, p. 24]. La crisis que estamos viviendo es en gran medida una incapacidad para sacrificar, o en todo caso, la incapacidad del sacrificio para funcionar. Bin Laden destruye las Torres Gemelas, pero resuelve poco con ello. El sacrificio de las Torres Gemelas ha sido mundialmente repudiado, inclusive por la mayoría de los extremistas islámicos. Jesús no trae la paz, sino la espada, porque tras su revelación, la humanidad penetra en un estado de violencia apocalíptica que no puede resolver como lo hacía antes.

Lo que se nos anuncia en la Revelación de Juan es una violencia caótica, apocalíptica, destructiva. Es el tipo de violencia que no se puede solucionar. Qué debemos hacer ante esta crisis? Bailie no lo deja muy claro. Bailie nos dice que la misión de los evangelios ha sido “desentrañar las estructuras sacrificiales, haciendo imposible olvidar como Jesús *murió*, y mostrar al mundo cómo vivir sin esas estructuras, haciendo imposible olvidar cómo Jesús *vivió*” [mi traducción, p.274]. De acuerdo a Bailie, Jesús nos enseña el camino para sobrevivir a esta crisis. La imitación de Cristo es la única salida. Él nos revela la verdad sobre la inocencia de las víctimas, y al mismo tiempo nos enseña cómo vivir con esta verdad.

En definitiva, el libro de Bailie es una excepcional aplicación de la obra de René Girard a temas contemporáneos. Brillantemente se desenvuelve en el campo de la psicología, la antropología, la filosofía, el periodismo, la exégesis bíblica y la teología para ofrecernos una visión global de la crisis por la cual atravesamos. Curiosamente, Bailie escribió este libro seis años antes de la destrucción de las Torres Gemelas. En un reciente comunicado público, Bailie afirma que ve a un “Cristo crucificado” en New York, pero que también lo ve en las montañas de Afganistán donde bombas norteamericanas masacran niños. Nuestra capacidad para criticar la acción terrorista, así como el uso de la ‘fuerza’ para erradicar el terrorismo, ha sido posible gracias a los evangelios. La violencia profana y apocalíptica del terrorismo se está intentando erradicar con la violencia sagrada de la acción militar. Ya es muy conocido que el terrorismo no nos convence. Pronto, la acción militar tampoco nos convencerá. La crisis que atravesamos desechará la diferenciación entre la violencia profana del terrorismo y la violencia sagrada de la ‘fuerza militar’. La violencia se muestra por lo que es, está destapada, tal como el título del libro sugiere.

Marina, José Antonio: *Dictamen sobre Dios*. Barcelona, Anagrama, 2001.

Gabriel Andrade, Universidad del Zulia.

El antropólogo Eric Gans escribió en una de sus columnas mensuales: "La mayoría de las conversaciones sobre Dios son infantilmente antropomórficas". Pareciera que Gans está en lo cierto. Dios ha venido a ser ese hombre fuerte de largas barbas blancas, e inclusive, la mayoría de los latinoamericanos le atribuimos un acento español peninsular. Encima de eso, ha habido una reciente proliferación de literatura *light*, con autores tan variados desde Yorde hasta Cohelo, en torno al problema de "Dios", cuyas discusiones carecen de profundidad y seriedad, pudiendo tornarse problemáticas. José Antonio Marina es harina de otro costal. Nos presenta una obra seria y comprometida con el problema de "Dios".

Creo que sólo Marina puede describir el Dios de Marina adecuadamente. Los lectores tan solo nos aproximaremos a entenderlo, corriendo un alto riesgo de equivocarnos. Para entender a "Dios", Marina nos propone acercarnos a Dios como predicado y no como sujeto. *Dios es*. Dios no realiza verbos, *Dios es* verbos. Marina lo define así: "Dios es la sustantivación de la dimensión divina de la realidad" (p.153-154).

Según Marina, las religiones nunca se han preocupado por probar la existencia de Dios. La han tomado por sentado, nos dice Marina, de la misma manera que Heidegger afirmaba que la tradición filosófica ha olvidado la cuestión de "ser". La filosofía, por su parte, se ha preocupado en probar la existencia de Dios. Para Marina, estos intentos han sido en vano, no por su intención, sino por su metodología. La filosofía quiere probar la existencia de Dios en base a los muy discutidos principios de causalidad. Es hora de ir un paso más allá, según Marina. Hay que probar la existencia de Dios en base a lo que *es*, de acuerdo a un argumento ontológico.

Ser es Dios, afirma Marina. Nos apunta los escritos de Eckhart en donde éste nos señala el texto bíblico de Éxodo 3:13-14: "*Moisés contestó a Dios: <<Si voy a los hijos de Israel y les digo que el Dios de sus padres me envía a ellos, si me preguntan, cuál es su nombre?, yo qué les voy a responder?>>*". Dios dijo a Moisés: <<*YO-SOY el que SOY*>>, <<*Así dirás al pueblo de Israel: YO-SOY me ha enviado a Uds.*>>"

Dios es el que es. Por eso es que, para Marina, hablar de la existencia de Dios es una tautología necesaria. Afirmar: "Dios es" es decir "lo que es *es*". El no-*ser* no existe para Marina, solo existe el *ser*. Eso *es* Dios, así explica Marina su existencia.

Este "Dios" ha sido materializado en un producto cultural por las religiones mundiales, generalmente dándole un perfil antropomórfico. La filosofía puede hablar de la *existencia* de Dios, pero no de su *esencia*. La filosofía se basa en verdades universales,

la religión en verdades particulares. Una verdad universal es la *existencia* de Dios. Sabemos que existe, pero no sabemos universalmente *cómo* es. Las religiones, mediante sus verdades particulares, intentan explicar la *esencia* de Dios. Pero, esta esencia no es entendida universalmente, solo su existencia. Por ello, las religiones nos presentan a dioses diferentes, dioses fundamentados en verdades privadas.

A lo largo del libro, Marina toma una inspiración agustiniana al querer separar en dos al mundo de lo humano. Por una parte, se encuentra el *círculo de lo profano*, y por la otra, el *círculo de lo sagrado*. Lo profano es lo universal, lo perceptible, la razón; lo sagrado es lo particular, lo trascendente, la fe. Marina no se sitúa en ninguno de los dos círculos, clama ser un extraterrestre, aunque yo lo siento inclinado hacia el lado de lo profano. El objetivo de Marina es transportar al lector de lo profano a lo sagrado. Para ello, utiliza la metáfora de la catedral. Un individuo que está dentro de la catedral aprecia la belleza de las vidrieras y la luz asombrosa que le da vida a esas figuras. Un individuo fuera de la catedral tan solo ve lo gris y soso de las vidrieras. Cómo hacer para que el que está afuera entre a la catedral y logre ver lo maravilloso que son esas vidrieras?

La respuesta de Marina está en la ética. Sólo a través de ella, se puede conseguir entrar sutilmente en el mundo de lo sagrado. La moral no es ética. La moral es un conjunto de normas para un grupo específico. La moral surge de lo religioso. La ética es una moral secularizada. Es una moral universalizada. El proceso de crecimiento de las religiones se encamina hacia la ética. Dios, de ser malo, pasó a ser bueno, de poderoso a amoroso, de injusto a justo, y según Marina, es lo mejor que le pudo haber ocurrido. Mediante la ética, pasamos de esas verdades privadas a verdades universales sin abandonar lo religioso. Marina niega rotundamente una relatividad de la ética. Existen valores absolutos, mediados por el Absoluto (Dios) hacia los cuales las religiones se encaminan. Son más las concordancias que las discrepancias entre religiones cuando se trata de la ética.

La moral, el prevalecer de las verdades privadas, lleva al fanatismo. Y éste a su vez lleva a la violencia. Marina se esfuerza en expresar esta idea, especialmente tras confesarnos que escribía este libro mientras se desencadenaban los ataques a las Torres Gemelas. El adoctrinamiento y la educación religiosa permiten construir esa moral que puede tornarse peligrosa. Las morales no siempre coinciden; la moral de Bin Laden definitivamente no es la moral de Bush. Lo que la religión creía moral en una época, le parece inmoral hoy en día. Para hacernos entender esta idea, Marina expone el ejemplo de los sacrificios humanos y la suerte de los niños no bautizados, los cuales en su época eran pensados como 'morales' y hoy en día nos parecen atroces.

En definitiva, es un libro profundo y complejo, bien documentado y de fácil lectura, pero no de

fácil comprensión. Es un libro para ateos, agnósticos y creyentes. Abordar a "Dios" no es cosa fácil, pero Marina muestra gran respeto al lector haciendo su ensayo accesible (a diferencia de un Heidegger, un Barth o un Spinoza), sin caer en la superficialidad (a diferencia de un Cohelo).

Garagalza, Luis: *Introducción a la hermenéutica contemporánea. Cultura, simbolismo y sociedad*, Prólogo de Patxi Lanceros. Anthropos, Barcelona, España, 2002.

Andrés Ortiz-Osés. Universidad de Deusto, Bilbao, España.

«La *Introducción a la hermenéutica contemporánea* es un libro apasionante. Y nada difícil. Un libro en el que su autor, Luis Garagalza, probó su capacidad para recorrer, de forma rigurosa y amable, los espacios del símbolo y los caminos de la interpretación... Serio, escrupuloso, Luis Garagalza pertenece al tipo de creadores que hacen las cosas con tiempo. Y que las hacen bien. Este libro es una prueba», dice en su prólogo Patxi Lanceros.

La obra ofrece una iniciación a la hermenéutica contemporánea, y para ello distingue tres apartados: la hermenéutica del lenguaje con su apertura al lenguaje simbólico; el tema del simbolismo; y la hermenéutica del lenguaje en relación con la cultura. De este modo, no solamente se tiene en cuenta las posiciones hermenéuticas clásicas de Heidegger, Gadamer, etc., sino también el planteamiento simbólico de Jung, Cassirer o Durand, así como el tratamiento (pos)cultural de G. Vattimo o M. Frank, entre otros. Concluye la obra con una referencia a la hermenéutica y su relación con la posmodernidad, y al diálogo que se establece en vivo sobre la hermenéutica española.

El conjunto de textos que componen este escrito encuentran su punto de partida en la hermenéutica como disciplina filosófica, pero asimismo se proyecta en la realidad cultural y psicosocial de nuestro tiempo.

Como afirma el prologista P. Lanceros, este libro del profesor Luis Garagalza es una obra magistral por cuanto ha sabido articular la Hermenéutica contemporánea en torno al apasionante tema del lenguaje simbólico. Se defiende aquí cabalmente una Hermenéutica simbólica de signo posmoderno, fruto del diálogo entre Ilustración y romanticismo. Para ello el autor recupera hermenéuticamente el naturalismo de Rousseau, el romanticismo de Herder y el esteticismo de Schiller, pero especialmente el simbolismo de Cassirer, Jung y el Círculo Eranos.

Esta interesante síntesis entre razón ilustrada y sentimiento romántico es posible por la mediación de un Lenguaje que, de Humboldt a Gadamer, se de-

fine como el interregno de la subjetividad (romántica) y la objetividad (ilustrada). Así entendido, el Lenguaje recorre desde el mito subjetivo hasta la ciencia objetiva, pasando por la intersubjetividad propia del lenguaje filosófico típicamente dialógico y consensual.

Ahora bien, si el lenguaje recorre el amplio espectro objetivo-subjetivo, ello se debe a que, como dice el autor, el lenguaje humano es fundamentalmente simbólico: lo cual significa precisamente el poder transitar de lo objetivo a lo subjetivo y viceversa, expresando así su carácter dialógico reconocido desde los diálogos platónico-socráticos.

El libro del profesor Luis Garagalza es una obra importante que no sólo presenta la teoría hermenéutica sino también la práctica ética. De aquí sus reflexiones sobre la sociedad democrática y la cultura posmoderna, así como sobre la política actual y el nacionalismo. En todos estos aspectos domina siempre una lúcida visión hermenéutica caracterizada por la probidad intelectual y la búsqueda del sentido crítico. Lo único que echo circunstancialmente de menos en esta obra significativa es la cita del Diccionario de Símbolos de E. Cirlot en su final bibliografía fundamental.

NOVEDAD DE ANTHROPOS (Barcelona-España). En coedición con Facultad de Ciencias Económicas y Sociales -UCV

Venanzi de, Augusto: *Globalización y corporación. El orden social en el siglo XXI*

El presente trabajo procura ofrecer una visión articulada de los profundos cambios económicos, políticos, sociales, culturales y ecológicos que se vienen registrando al nivel global desde los años ochenta. En lo teórico, parte de la aplicación de la teoría holista del Sistema-mundo destinada a comprender los procesos históricos como totalidades, y de la teoría de los sistemas auto-referentes propuesta para analizar la dinámica de sistemas particulares en relación con su entorno, en este caso, la dinámica de las grandes corporaciones transnacionales. El autor ha llamado a esta síntesis *Teoría Corporativa del Sistema-mundo*, siendo su rasgo más resaltante el desplazamiento de las denominadas naciones hegemónicas o avanzadas del centro de la estructura del Sistema-mundo por el sistema de la gran corporación privada.

El nuevo centro aparece ahora ocupado por complejas redes desterritorializadas de grandes corporaciones financieras y económicas con respecto a las cuales todos los sistemas se tornan en alguna medida periféricos.

El texto finaliza con la construcción de dos escenarios para el futuro: Neofeudal y Neosocialista

a objeto de mostrar las posibles trayectorias del orden social en el siglo XXI, de acuerdo con las tendencias económicas, sociales, políticas, culturales y ecológicas imperantes. Una obra muy actual y de necesaria lectura.

Enrique SANTAMARÍA: *La incógnita del extraño. Una aproximación a la significación sociológica de la «inmigración no comunitaria»*

Más allá de las características y las condiciones de vida y trabajo de los migrantes, el libro considera las prácticas y representaciones sociales que los toman por objeto con el fin de elucidar el proceso de constitución y la significación de esa nueva figura social que es la «inmigración no comunitaria», poniendo el acento en el papel que en ello juegan, entre otros, las ciencias sociales. Se trata, pues, de una obra que apela a la necesidad de construir conocimientos alternativos que concibán a migrantes y científicos sociales como sujetos protagonistas de los mundos en los que están insertos.

Esteban KROTZ (Ed.): *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*

La obra constituye, al mismo tiempo, una introducción a un campo de estudio interdisciplinario de importancia creciente -el estudio sociocientífico del derecho- y un aporte a la reflexión aún incipiente sobre el fenómeno del derecho en una sociedad caracterizada cada vez más por la diversidad cultural.

Jean-Luc NANCY: *Un pensamiento finito*

Jean-Luc Nancy busca ponerse a la altura de los tiempos, y entiende que éstos requieren de un pensamiento finito, de un pensamiento «a la altura del fin», capaz de hacerse cargo de la interrupción del sentido, y de asumir su finitud y singularidad.

Ángel PRIOR OLMOS (Coord.): *Nuevos métodos en ciencias humanas*

Lo que los autores desean aquí es únicamente subrayar algunos de los factores y cuestiones que han incidido sobre la teoría de las ciencias humanas. Aspectos éstos que forman parte del debate actual y siempre abierto a nuevas determinaciones. Una obra necesaria para esclarecer un horizonte tan diverso en que se mueve el conjunto de las ciencias humanas en la actualidad.

INFORMACIÓN: Ed. Anthropos. Nariño SL. Ctra. Molins de Rei. Sabadell.Km 3. Polígono. Ind. Can Rosés, nave 22. 08191. Rubí, Barcelona, España. Apartado postal: 224. E-mail:plural@sarenet. Es