

GONZÁLEZ R. ARNAIZ, G., *Interculturalidad y convivencia. El 'giro intercultural' de la filosofía* (Biblioteca Nueva, Madrid, 2008). 220 pp.

El ser humano es un *habitante* de cultura. Ninguna definición le cuadra mejor al mismo que la de «animal cultural». En la cultura y de la cultura vive. Y en ella se reconoce. De laminarse ésta —suponiendo que una tal cosa pudiera ser posible—, el ser humano quedaría reducido a escoria, a detritus. Por eso, allí adonde un hombre o una mujer se trasladan, con él o con ella se traslada también esa su seña de identidad. Y en su virtud, cada ser humano no podrá por menos que defender *a fortiori* su cultura, lo que es tanto como defenderse a sí mismo.

Con alguna frecuencia la literatura nos ha proporcionado muestras de la disolución de una cultura y la creación seguidamente de otra. Lo hace de manera paradigmática John Steinbeck en *Las uvas de la ira*, una novela en la que, además de permitírsenos ver que toda colectividad se constituye por ideales, valores, costumbres, pautas de conducta, deberes, etc., a fin de salvaguardar los derechos de todos los individuos del grupo social que la componen, se nos muestra asimismo el paso de una cultura sedentaria y tradicional a otra nómada y trashumante, al ritmo en que los míseros agricultores que la protagonizan se ven obligados a viajar con sus carromatos inevitablemente juntos.

Hoy, en cambio, esa emigración que acaece de modo puntual en la novela de Steinbeck, constituye para Graciano González el detonante de la reclamación socio-

política de un mundo plural en el contexto de una sociedad globalizada. Se trata de un hecho tan novedoso que es a la vez insólito e inédito. Insólito porque en nuestro mundo «no cabe decir nosotros sin referirnos a todos»; e inédito «por causa del nivel de homogeneización y uniformidad que dicho contorno planetario confiere a las diversas maneras de ser y de estar en la realidad, y a la propia cultura desde la que se interpretan».

Desde hace tiempo vengo manteniendo que la globalización constituye una nueva categoría epistemológica, al margen de la cual resulta imposible entender cualquier fenómeno relevante de nuestro mundo. En el caso que nos ocupa, el intercultural. Graciano González lo ha visto bien en el estudio que reseñamos, *Interculturalidad y convivencia*. El autor, ya desde el título, se sitúa *in medias res* de lo que acontece en las actuales sociedades desarrolladas, donde lo pluricultural y multicultural, o sea, la mezcla yuxtapuesta de culturas, han de buscar una *consenso intercultural* que las haga vivibles. Consenso no entendido como un pacto de no agresión, sino como un diálogo de culturas construido en torno a una manera de ver la interculturalidad como *espacio moral*.

En efecto, nos hallamos ante un libro cuyo cañamazo se halla construido desde la perspectiva de una filosofía moral. Por eso, como dice nuestro autor, «no vale cualquier tipo de diálogo cultural, de la misma manera que no vale cualquier modo de relación entre las culturas». Su propuesta concreta es la de un diálogo construido en torno a una manera de entender la interculturalidad como un «espacio

moral». Un espacio éste «para el que se requiere una razón encargada de *dar cuenta de* una calidad del intercambio —como escenario del entre culturas—, que se traduzca en el empeño por llevar a cabo una convivencia en paz».

Ya en otro lugar —*La interculturalidad como categoría moral* (2002)— insistía Graciano González en lo mismo: «Un diálogo intercultural que no tenga en cuenta las dimensiones de la asimetría, del respeto, de la no-indiferencia y de la responsabilidad como criterios de control y verificación de un discurso intercultural, es un diálogo cuya razón de ser ha de ser puesta en cuestión en nombre de la significatividad ética de esos mismos criterios». Con ello nuestro autor se propone «dotar de un estatuto al *entre* del entre culturas, que es lo que significa interculturalidad, para que pueda ser propuesto como momento reflexivo y práctico —crítico— de una manera de entender el intercambio cultural».

Parece, pues, que sólo una conjunción de lo racional y humano pueden permitir el respeto intercultural y el progreso moral. Aquél, no concediendo preeminencia a ninguna de las culturas que cohabitan en una determinada sociedad, y éste, realizando un análisis ecuánime en términos de racionalidad moral con el propósito de garantizar las exigencias implícitas en el concepto de dignidad humana, único criterio de valor a la hora de enjuiciar los comportamientos humanos.

Planteadas así las cosas en las vertientes social y ética de la interculturalidad, y a fin de no quedarse en una mera propuesta peyorativamente utópica, Graciano González desciende al espacio público real del aquí y del ahora de nuestras sociedades globalizadas en el que las culturas se hallan ciertamente juntas, pero, por lo general, muy lejos todavía de haberse encontrado. Por el contrario, el espectáculo al que solemos asistir con mayor frecuencia de la que sería de desear es al de su permanente desencuentro, al de la violencia de una autodefensa que, por impedirnos la rela-

ción con los demás, no sólo nos empobrece como humanos, sino que imposibilita el correcto ejercicio de nuestra libertad.

Graciano González ha visto bien que, en consecuencia, es preciso descender a la arena de una reivindicación política, a un «verdadero encuentro *entre* culturas que es eso, encuentro, no ‘superación’ de una cultura por otra, ni tampoco el registro del nacimiento de una *mera* cultura o de un ser —en el sentido de una esencia— intercultural». Sirva de ilustración aclaratoria de lo dicho la siguiente observación de Costa-Gavras, al estrenarse en octubre su *Edén al Oeste*, película en la que narra la peripecia de un inmigrante ilegal: «En Francia hay mucha gente que pregunta indignada a los inmigrantes si se sienten franceses. Es una cuestión mal planteada. De lo que se trata es de si ellos los consideran como tales». Y esto es, en último término, lo que a juicio de Graciano González podría llamarse *razón intercultural* y a la que está hoy convocada la filosofía. Una razón que por «saber» de los otros antes incluso de conocerlos es ya una razón moralizada.

El libro se estructura en tres partes. En la primera se estudia «la organización social de la diversidad. Perspectiva sociológica»; en la segunda «la construcción de un sentido para la interculturalidad. Perspectiva antropológica», y en la tercera «un proyecto para la convivencia en paz. Perspectiva política». Y se cierra con un epílogo para filósofos «sobre la relación entre Interculturalidad, Convivencia y Ética para la paz».—MANUEL SÁNCHEZ CUESTA.

GONÇALVES, JOAO-PEDRO, *O Horizonte da Justiça em Alasdair MacIntyre* (Universidad Católica Portuguesa, Societas Colectio de Estudos Sociais, Braga, 2007). IX-XXI + 276 pp.

Se cumplen en el 2011 treinta años de la aparición de una de las obras más importantes de filosofía moral del siglo veinte, *After Virtue* (1981). Los años no han envejecido sus tesis, sino que son cada vez más

los estudios que, a partir de esta obra, se han lanzado a profundizar el pensamiento de conjunto de un autor sumamente prolífico y rico como es Alasdair MacIntyre. El libro que presentamos es una actualizada y completa presentación del pensamiento del «Proyecto After Virtue» al público portugués. Dicho proyecto está conformado principalmente por cuatro libros del autor escocés: *After Virtue* (1981), *Whose Justice? Which Rationality?* (1988), *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990) y *Dependent Rational Animals* (2000). Estos libros forman el corazón de su propuesta moral a la actual sociedad actual emotivista. El libro realiza una buena descripción de la biografía del autor destacando el compromiso vital de MacIntyre con las ideas que mantiene, ordena e integra bien los diversos temas subrayando acertadamente la propuesta constructiva del autor, armoniza adecuadamente las cuatro obras centrales encontrando bien su lugar en el conjunto de su pensamiento (sobre todo las aportaciones de *Dependent Rational Animals*), desmonta acertadamente la descripción de MacIntyre como comunitarista, analiza con equilibrio su crítica a la fragmentación moral de la modernidad y la ruptura de un orden teleológico ya perdido y, sobre todo, aborda con profundidad el tema de la «justicia social» en el pensamiento del escocés. El libro se detiene con finura en las virtudes de la dimensión socio-política, en las virtudes de la justicia social que busca un orden político orientado al bien común. Desde esta fundamentación aborda las limitaciones del Estado y la familia junto con las potencialidades, sin romanticismos ni ilusiones, de las pequeñas comunidades locales. El libro sistematiza bien las críticas de MacIntyre al Estado liberal (no permite la deliberación, no es democrático sino elitista, no defiende bienes sustantivos, no es neutral, inmediatez de sus políticas, etc.) y desarrolla una poderosa crítica a la actual ortodoxia económica y sus mitos. La comunidad local dibujada no tiene nada de tribal ni cerrada, sino es una comunidad

abierta al debate y la participación, profundamente solidaria y hospitalaria ante el extranjero que se preocupa por integrar a los disidentes y los que no tienen voz (discapacitados) y siempre abierta al cambio y la reformulación. Pero, sobre todo, es una comunidad en la cual el desarrollo moral de los diversos individuos prima sobre el desarrollo económico, es una comunidad que integra adecuadamente el mérito de los más destacados con la atención por las necesidades de los más vulnerables. Y finalmente es una comunidad en la que la ley moral no se queda simplemente en la ingenua educación moral de los puritanos ni se queda simplemente en la limitada represión del vicio de los liberales sino que busca integrar ambas dimensiones de la ley moral en orden al bien común. Felicitamos al profesor Joao-Pedro Gonçalves por su riguroso trabajo, su sistematización y su estilo claro que hacen de su lectura un auténtico placer intelectual. Ojalá el público de lengua portuguesa se aproveche de su lectura y piense en profundidad las tesis que presenta.—JAVIER DE LA TORRE DÍAZ.

HABERMAS, JÜRGEN - TAYLOR, CHARLES - BUTLER, JUDITH - WEST, CORNEL, *El poder de la religión en la esfera pública* (edición, introducción y notas de Eduardo Mendieta, Jonathan Van Antwerpen, Madrid, Ed. Trotta, 2011). 152 pp.

La presencia de la religión en la sociedad se ha convertido en tema de debate, sobre todo por los casos de fundamentalismo extremo acaecidos indistintamente en todas las partes del mundo, pobres o bienestantes, ‘avanzadas’ o ‘en vías’ de serlo. Eso obliga a tener que pensar qué lugar debe ocupar la religión y su irradiación socio-política en un contexto, el occidental, fuertemente asentado en los valores postrevolucionarios e ilustrados.

En efecto, el devenir de la Ilustración ha comportado que en *nuestro* mundo se hayan intercambiado los papeles que tradicionalmente han jugado unos y otros. Es

la religión la que debe justificarse públicamente ante una razón, la «pública», que se tiene a sí misma más que nunca como su tribunal. Ahora bien, ¿qué es esa razón pública? Jürgen Habermas, uno de los cuatro ponentes del encuentro que tuvo lugar en Nueva York en 2009 y que nutre las páginas de esta obra, ha trabajado no poco sobre el tema.

Desde que John Rawls postulara la necesidad de establecer un marco público diferenciado del privado para los usos de la razón en la sociedad, el debate en torno a la naturalidad de tal distinción no ha parado de enriquecerse. Rawls asume que la pluralidad de razonables doctrinas religiosas, filosóficas y morales propias de las sociedades democráticas es un rasgo permanente de la cultura pública y no una mera condición histórica que será pretérita. Supuesto esto, se pregunta: ¿cuándo pueden los ciudadanos, por su voto, ejercer propiamente su poder político coercitivo unos respecto de otros cuando las cuestiones fundamentales están en juego? A esta cuestión responde el liberalismo político sosteniendo que nuestro ejercicio del poder político es propia y consiguientemente justificable sólo si se realiza de acuerdo con una constitución, cuya aceptación pueda ser consensuadamente asumida por todos los ciudadanos en virtud de la razonabilidad de los principios e ideales que la sustentan.

Jürgen Habermas ha trabajado últimamente sobre el encaje de la religión en el mundo de la razón pública. Además de su conocida «Carta al Papa» hay que destacar su libro *Entre naturalismo y religión* (2005), concretamente su capítulo 5 titulado «La religión en la esfera pública». El punto de partida del planteamiento de Rawls, sostiene Habermas, es la existencia de una razón común de la cual 'participan' los seres humanos que fundamenta la existencia de una separación entre iglesia y estado. Con ello emerge el deber de formar parte de la comunidad civil, que consiste en ser capaces de respetar los principios que deben regir el libre consenso asumido por todos. A partir de esta consideración, Habermas

sostiene que el papel de la religión debe ser el de enriquecer la cosmovisión moderna, ilustrada y secular, con los elementos que trascienden la mera disputa cognitiva; es decir, aportar vectores de sentido existencial. A ello están convocados todos los ciudadanos, sean o no creyentes, por lo que la implicación de todos está garantizada. Pero dado que la razón pública tiene sus aprioris (recuérdese la fundamentación habermasiana de la ética en tanto que acto performativo comunicativo), habrá de llevarse a cabo un trabajo previo de esclarecimiento de los aspectos implícitos que permiten el diálogo. No son, a la práctica, nada diverso de los que vehiculan el acto comunicativo, ya que de lo que se trata es de adaptarlos a la idiosincrasia del debate público sobre lo religioso.

Lo interesante de la aportación habermasiana que esta obra traslada es la conveniencia de pensar que es «lo político». La genealogía de la legitimación del poder fáctico venía revestida antiguamente por un aura sagrada que dotaba de suficiente autoridad simbólica su despliegue. Con la modernidad las concepciones políticas pierden su raigambre con el 'contexto vital' (en palabras de Habermas; cf. p. 27), lo que obliga a repensar de qué modo puede recobrase dicha religación simbólica. Carl Schmitt, siendo consciente de ello, propone arrebatarse al liberalismo su poder 'neutralizante' e ir en busca de una revitalización del fondo substancial que anima la acción política, recuerda. Con todo, para Habermas una nueva genealogía de la 'teología política' de este tipo no responde a los criterios pos-ilustrados que la sociedad demanda, pues apunta a una concepción clerical-fascista (p. 32). A su juicio cabe recuperar el espíritu de la obra de Rawls, cuyo 'uso público de la razón' ofrece una clave prometedora (p. 34) para explicar que una relectura de la religión en términos seculares ayudaría a comprender eso que llamamos 'lo político'. Es decir, aunque para Habermas la religión no puede reducirse a lo moral y lo ético, es innegable su íntima religación con dicha esfera.

Por eso hay que dar a paso un diálogo fecundo y exigente entre creyentes y no creyentes dentro del espacio común a fin de recuperar potenciales valores semánticos religiosos que ofrezcan profundos vectores de sentido. Solamente con esta disposición, dinámica y siempre abierta de todos los estratos de la sociedad, se puede poner en marcha un proceso democrático que enriquezca a todas las partes y aporte un mayor grado de aprendizaje.

Aunque parezca que el sustrato liberal de esta cosmovisión debería hacer que todos los que asumen de algún modo la Ilustración se vean reflejados en ella, esta concepción de la secularidad no le parece a Charles Taylor la más óptima. Dado que el secularismo implica una exigencia compleja —se buscan varios bienes, que constituyen el fundamento último del proyecto social: libertad, igualdad, fraternidad—, la pregunta en este contexto no debe ser qué hace el Estado con la religión, sino qué hace el Estado con la pluralidad. Para Taylor el secularismo no debe autocomprenderse como una posición de fuerza frente a la religión. La identidad de un colectivo, imprescindible para asegurar el valor y sentido de una democracia, se nutre de una multiplicidad de elementos que van desde los principios básicos de la sociedad (democracia, derechos humanos, igualdad) hasta referencias históricas lingüísticas o religiosas, dice (p. 49). El Estado debe ser consciente de ello, de ahí que tenga que promover la neutralidad como plataforma básica de actuación en todos los sentidos. «El Estado no puede ser ni cristiano, ni musulmán, ni judío. Pero por la misma razón, tampoco debe ser marxista, ni kantiano ni utilitarista», apunta (p. 54). Así, hay que sospechar, según Taylor, también de aquellos discursos que en nombre de la razón pretenden asegurar la incuestionabilidad del secularismo (en clara referencia a Habermas y Rawls). No hay evidencia o fundamento que valide en sí mismo semejante discurso ético; la autosuficiencia de la razón no es, de suyo, justificable.

Completan el volumen dos aportaciones de autores más cercanos al método sociológico. El texto de Judith Butler, el tercero del volumen, recupera una cuestión que la lleva ocupando desde hace algún tiempo: la legitimidad o no de la violencia de estado en el caso de Israel. En su fondo, la exposición busca incidir en la necesidad de asumir que la cohabitación en el mundo no es tarea fácil, ante bien está sujeta a no pocas fragilidades y malentendidos que la ponen siempre en jaque. El punto de partida para Butler tiene que ser, pues, el carácter no elegido de la cohabitación inclusiva y plural, un ideal que le sirve para proyectar su crítica a toda violencia de Estado.

El último texto, de Cornel West, también pertenece a un autor de fuertes raíces sociales. Profesor en Princeton, reconocido demócrata y socialista, liga en su discurso el proyecto de una sociedad libre y de derechos con el profetismo evangélico de amor al prójimo. West entiende que el cristianismo ofrece respuestas existenciales a las crisis y traumas de la vida, ayudando a mantener a raya el exceso de absurdo que hay en el mundo. En consecuencia, lo que el secularismo debería hacer es afinar sus oídos para con la religión y ser sensible al giro profético que transmite, tan útil para llenar de sentido una experiencia existencial demasiado veces acechada por sombras y dudas.

Por último, y dado que el libro se constituye a partir de las exposiciones que se hicieron en octubre de 2009 en el marco de una jornada patrocinada por el Institute for Public Knowledge de la Universidad Nueva York, la publicación incluye un breve epílogo que traza una breve reseña crítica de los temas y su desarrollo histórico tratados por los autores. Su autor (C. Calhoun), uno de los moderadores del debate que siguió a las exposiciones, propone una dialéctica en la que la religión no pueda —ni deba— ser subsumida a ninguna genealogía de razón pública. Ésta tiene sus motivos y sus argumentos, pero la religión jamás podrá reducirse a su protocolo. Más bien la interpelará y la/se enri-

quecerá con ello. Y seguramente este deba ser el reto: saber encontrar un punto de equilibrio entre una sociedad laica y plural, y una cosmovisión que no se tome como la única juez de la contienda. Fue Kant quien escribió un opúsculo sobre el enfrentamiento de las facultades de filosofía y teología, lo que indica que el tema afecta, y mucho, a las raíces de aquello que nos hace humanos. «El contenido de las expresiones religiosas debe ser traducido a un lenguaje universalmente accesible», reitera Habermas en la entrevista-apéndice que cierra el libro (p. 144). Esto se puede leer como la aplicación del tamiz racional a la experiencia religiosa, ciertamente, pero también como el camino para un enriquecimiento del debate sobre las relaciones entre lo religioso, y sus experiencias, y la sociedad civil, y sus modelos. Apuntar a lo universal puede hacer que nos dirijamos a aquella profundidad humana de la que todos participamos y a la que todas las tradiciones religiosas (seguramente en su versión menos ortodoxa, y hasta herética) han querido dar forma. A ese proceso también está convocada la razón y sus resortes (por ello sería mejor decir las razones, quizás), aunque del mismo modo que debería hacerlo la religión: sin albergar pretensión alguna de agotar el discurso sobre lo real y siempre en pos de la liberación humana. La dialéctica resultante es compleja, abierta e interpelante, pero en cualquier caso, sugerente. Ahora hace falta que, como dice el tópico, ambas partes sean capaces de entenderse y respetar, dentro del contexto de la razón pública, sus discrepancias.—MIQUEL SEGURÓ.

UNAMUNO, MIGUEL DE, *Mi Confesión* (edición y estudio de Alicia Villar, Ediciones Sígueme/Universidad Pontificia Comillas, Salamanca-Madrid, 2011). 142 pp., ISBN: 978-84-301-1777-2 / 978-84-8468-353-7.

Nos encontramos con la publicación de un hallazgo de importancia para la historia de la filosofía contemporánea de nues-

tro país, que nos facilita una mejor y más profunda comprensión de uno de sus grandes maestros. La profesora Alicia Villar nos presenta la edición de un inédito de Unamuno. En el contexto de sus investigaciones sobre la vinculación entre el pensamiento trágico de este autor y su lectura de Pascal, ha descubierto en la Casa Museo de la capital salmantina, en la carpeta donde se conserva el original del *Tratado del amor de Dios*, el manuscrito titulado *Mi Confesión*. Sígueme y la Universidad Comillas coeditan este trabajo cuidadoso y riguroso, compuesto por el propio texto, un estudio realizado por la profesora Villar y una selección de cartas que nos permitirán sondear el momento biográfico y las grandes preocupaciones que conforman las líneas centrales del pensamiento unamuniano en el momento de su redacción.

*Mi Confesión* es un texto que permanece incompleto, compuesto de diecinueve folios y plagado de aclaraciones, correcciones y adiciones del autor que Alicia Villar ha querido explicitar para facilitar la lectura y mantener su espíritu original. Las indagaciones de la profesora y su paciente labor de investigación dan como resultado una fecha de redacción, antes de septiembre de 1904, y una contextualización excelente de este escrito. El texto formaría parte del proyecto de publicación de un volumen de ensayos con el título *A la juventud hispana*, proyecto mencionado repetidamente en su correspondencia. Frente a la tesis de Laureano Robles, que identifica estos ensayos con los cinco estudios agrupados en *En torno al casticismo*, la profesora Alicia Villar nos muestra cómo el primer apartado de *Mi confesión*, que versa sobre lo que don Miguel denomina «erostratismo», pretendía ser el primer ensayo de ese volumen.

En las páginas de este inédito encontramos algunos temas que forman parte de la médula misma del pensamiento unamuniano, temas que posteriormente serán desarrollados en el *Tratado del amor de Dios* y *Del sentimiento trágico de la vida*. El texto,

dirigido a la juventud hispana, consta de una introducción —en la que don Miguel nos habla de su misión como escritor y de la necesidad de atender a las demandas de sus lectores— y de dos apartados; el primero dedicado al mencionado erostratismo, y el segundo, inicialmente titulado «La ciencia» y posteriormente «Verdad y vida», centrado en la cuestión de la verdad. El erostratismo es la dolencia que aqueja a todos los intelectuales y artistas de perpetuar su nombre, un mal que proviene de la increencia en la inmortalidad del alma, lo que hace que el creador centre sus esfuerzos en legar su nombre a la posteridad. Motivado por este fin, Eróstrato prendió fuego al templo de Éfeso; imagen que nos lanza a una profunda reflexión sobre la cuestión de la inmortalidad. La razón nos enseña la muerte y el corazón nos enseña la vida. Los argumentos racionales que intentan garantizar tal inmortalidad son una engañifa; la abstracción que nos promete el monismo atenta contra las ansias de pervivencia del individuo, centro del universo, pues la vida propia es la verdad suprema de la que dependen todas las demás. Pero también hay que atacar a un Nietzsche que, lejos de ser un hombre fuerte, nos somete a la más absoluta debilidad cuando nos niega cualquier género de compasión y de identificación con el semejante, lanzándonos al empobrecedor futuro que se asocia a la defensa del eterno retorno. La certeza absoluta, matemática, tanto de que la muerte es la extinción absoluta del yo como de que constituye su pervivencia, es imposible. La vida individual es el combate entre razón y fe, movido por ese «rumor de incertidumbre» que aflora a la conciencia cuando nos posicionamos en alguna de estas dos posturas. Hay que luchar frontalmente contra el intelectualismo: la verdad y la razón conviven en un combate trágico, aquella se siente más que se conoce. Ante el terrible misterio de la mortalidad el creador intenta perpetuarse con su obra y su firma en una «tremenda lucha por singularizarse». La vanidad es

manifestación de nuestra necesidad de sobrevivir: necesitamos creernos superiores a los demás y que ellos nos crean tales para basar la fe en nuestra persistencia, fomentando esa «inmortalidad apariencial» que es la de nuestro nombre. En este sentido, Don Quijote aparece como arquetipo para el erostratismo; como modelo del sacrificio de la vida en pro de la fama, de la gloria en la que cree por la memoria de sus hazañas, que le conducen por el camino del pecado y de lo mundano. La religión es el remedio más usual para la sed de vida eterna, pero encierra el inmenso peligro de que, pudiéndose adaptar a la medida de cada cual, haga crónicos los errores en que caemos. En el fondo, debemos reconocer que es la lucha misma el remedio, lo que incita a mantenernos vivos y a crear. Se atisba ya en *Mi confesión* el Unamuno que ante la imposibilidad de encontrar una fe serena nos lanza al sentimiento trágico de la vida como tabla de salvación. Por eso concluye esta primera parte, este primer ensayo, afirmando que sembrar la vida eterna es obrar procurando ser inmortales, como si hubiéramos de vivir para siempre. Y explicita su objetivo: ha pretendido encender en los jóvenes su sed de inmortalidad, para lo cual les llama a vivir cada momento como si «en el acto más menudo de los vuestros se ventilara el destino final del Universo todo (...)». Sembrar la vida eterna es vivir el aquí y el ahora, pero también en conexión con los otros y arraigados en un lugar y un tiempo. Cervantes es universal y eterno por haber sido el más español de todos los españoles de su siglo.

La segunda parte del inédito, inconclusa, es una reflexión sobre la verdad. Su búsqueda, el placer que genera, consuela del desasosiego que produce el erostratismo. La ciencia, como manifestación excelsa del conocer, actúa como lenitivo, nos conduce al ascetismo y nos enseña a respetar la realidad, con su vida y con su muerte, los «hechos» como permanencia de los sucesos. Pero hemos de alejarnos de una ciencia analítica, la defendida por la

«superstición científicista», de aquella que busca la descomposición y la medición de tales hechos, reduciéndolos a «polvo de hechos», olvidándose de lo individual y lo concreto, donde reside la libertad y la vida. La verdad es lo que da vida. Y es la mentira y no el error lo que envenena nuestra vida íntima. La mentira, transmitir lo no verdadero a sabiendas, emponzoña los corazones. El error los mantiene vivos por la creencia que su trasmisor emana, potenciando la posibilidad de que sea la voluntad la que termine rectificando al entendimiento. Porque el hombre es más creador que conocedor, más voluntad que inteligencia: lo que la razón destruye lo reconstruye la fe. Por eso conocemos lo que es vitalmente relevante, el conocimiento es algo en esencia utilitario. La vida crea el conocimiento, no el conocimiento la vida: no se conoce lo que antes no se ha deseado. Hay que luchar contra cualquier género de intelectualismo que, desvinculado de lo vital, puede incluso reducir el ansia de inmortalidad a la mera visión beatífica de Dios.

El estudio de la profesora Villar tiene un carácter mixto: biográfico y filosófico-intelectual. Se divide en dos apartados. El primero, donde se expone el contexto vital y filosófico en el que Unamuno redacta *Mi Confesión*. Contexto descrito gracias a una detallista y rigurosa tarea de reconstrucción apoyada en las ideas vertidas en la correspondencia entre 1902 y 1904 y en diversos ensayos, novelas y discursos del rector salmantino en aquellos difíciles momentos de su vida. El problema de malversación de fondos en la Universidad, la muerte con seis años del tercero de sus hijos, el nacimiento de su nueva hija, la cruda polémica con el obispo de Salamanca ante la conocida y pública renuncia del maestro a su fe de la infancia y la búsqueda de la fe cristiana auténtica llamando a cristianizar España «descatolizándola», su cercanía sentimental al «protestantismo liberal», su vinculación con Hispanoamérica a través de intelectuales y políticos de

primera línea y su frustrado plan de trasladarse a Argentina ante el ambiente hostil que le rodea, son elementos analizados con detalle y puestos en conexión con maestría en esta primera parte y que dan luz sobre el trasfondo y motivación de la obra. El segundo apartado del estudio nos pone de manifiesto el valor de *Mi Confesión*, como ya hemos apuntado, en tanto que antecedente del *Tratado del amor de Dios* y de la gran obra de madurez de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*. La profesora Alicia Villar ha encontrado en la carpeta que se conserva con las notas originales del *Tratado* citas que se reproducen íntegramente en *Mi confesión*, lo que nos permite establecer claras conexiones con el escrito inacabado. El *Tratado* es una obra en evolución y revisión y el material acumulado a lo largo del tiempo por don Miguel, desemboca en *Del sentimiento trágico de la vida*, donde la búsqueda de la fe auténtica da paso a una opción cada vez más clara por el heroísmo trágico y la lucha entre fe y razón; lucha de contrarios como constitutiva de la vida individual que ya se describe en las páginas que ahora salen a la luz. En *Mi confesión* se anticipan varios pasajes de esta obra, especialmente en su capítulo tercero, donde también descubrimos referencias coincidentes a Platón, Spinoza, Nietzsche y Kierkegaard, así como la presencia común de la preocupación pascaliana por nuestro destino mortal.

La edición se completa con una selección de veinte cartas incluidas en anteriores recopilaciones que apoyan esta magnífica tarea de localización y contextualización. Los interlocutores de don Miguel son diversos amigos, políticos e intelectuales españoles e hispanoamericanos: Federico Urales (Joan Montseny), Manuel Ugarte, Leopoldo Gutiérrez Abascal, Pedro Jiménez Ilundáin, Andrés Bello-gín, Bernardo Gonzalo de Cándamo, Cipriano de Castro, Salvador Padilla, José Ortega Munilla, Joan Maragall, Guillermo C. Morris, Enrique Rodó, Luis de Zulueta. Pero debemos destacar la corresponden-

cia con su amigo Pedro Múgica y con el P. Cámara, obispo de Salamanca. Allí nos encontraremos con la intención biográfica de *Mi confesión*, con un Unamuno anterior a *Del sentimiento trágico de la vida*, en búsqueda de una fe auténtica, alejada a la «fe del carbonero», de la fe de su infancia, de un cristianismo despojado del dogma católico y en camino hacia la autenticidad.

En definitiva, esta edición además de ofrecernos un hallazgo de relevancia para la historia de la filosofía española, nos presenta con precisión y claridad, gracias a un trabajo de orfebre de la profesora Villar, la evolución de un Unamuno que siempre quiso ser un pensador desde la vida, desde la biografía y desde la «lógica cardíaca», un hombre que quiso aclararse y aclarar los grandes problemas desde el corazón, lo que le hizo —en palabras de la responsable de esta descubrimiento— «proclive a la confesión apasionada».—FÉLIX GONZÁLEZ ROMERO.

SALMERÓN Y ALONSO, NICOLÁS, *Doctrinal de Antropología* (edición, estudio preliminar y notas de Antonio Heredia Soriano. Prólogo de Miguel Cruz Hernández. Madrid, CSIC, 2009). 566 pp., 23,50 × 17,00 cm.

De la figura de Nicolás Salmerón se recuerda ante todo su condición de tercer presidente de los cuatro que tuvo la efímera primera República española (1873), y, en menor medida, su pertenencia al movimiento krausista, pero apenas se conoce su trayectoria intelectual y sus publicaciones, excepto dentro del reducido grupo de especialistas que se han dedicado a estudiar su obra. Ahora tenemos la ocasión de poder acercarnos a esa importante laguna sobre Salmerón a través de la publicación de su *Doctrinal de Antropología*, editada e introducida por el máximo especialista de su obra, Antonio Heredia Soriano, profesor de la Universidad de Salamanca, quien realizó su tesis doctoral precisamente sobre la vida, obra y pensamiento de Nicolás Sal-

merón, bajo la dirección de Miguel Cruz Hernández, prologista de la edición de esta obra que presentamos.

Dentro del movimiento krausista, como bien indica Cruz Hernández, Salmerón supuso un eslabón de engarce entre el *krausismo* de Julián Sanz del Río y el *institucionismo* de Francisco Giner de los Ríos. Y posiblemente haya sido el discípulo más querido y cercano del fundador del krausismo. Por otro lado, hay que encuadrar *Doctrinal de Antropología* en la orientación pedagógica que tomó la etapa institucionista del movimiento krausista, cuya figura más significativa fue Giner de los Ríos. Salmerón, nos indica Cruz Hernández, es un krausista ecléctico de la segunda generación, y anticipador del denominado *krausopositivismo* propio de los integrantes de esa segunda generación.

*Doctrinal de Antropología* es un texto resultado de las clases dictadas por Salmerón y recogidas a mano por tres de sus discípulos: Juan Medina y Serrano, Francisco Salmerón y García, hijo mayor de Nicolás Salmerón, y un tercer alumno, de nombre desconocido. Estos apuntes los corrigió D. Nicolás, en parte al menos, haciéndolos suyos, como se puede deducir del hecho de que los incluyó en una *Hoja de méritos y servicios* presentada por el autor en 1872.

Salmerón fue catedrático de *Metafísica* por oposición de la Universidad Complutense, cátedra que ocupó durante casi cuarenta años, y en la que más tarde le sustituyó José Ortega y Gasset. Pero curiosamente, más conocido como orador, político y abogado, la parte filosófica de Salmerón es casi desconocida, debido en parte a que sus obras de filosofía publicadas son más bien pocas, por lo que su faceta de filósofo ha quedado oscurecida por la de político. Los estudiosos, como A. Heredia, que se han esforzado en darnos a conocer la historia de la filosofía en el siglo XIX, han trabajado a fondo sus inéditos. Y en ese empeño, Heredia nos indica que en diversos escritos se hacía refe-

rencia en varias ocasiones a esta obra, plasmada en apuntes manuscritos, pero sin que tales apuntes aparecieran por ningún lado. Y tras una larga pesquisa, Heredia los encontró en el archivo de la familia de Salmerón. Por eso, como el propio Heredia indica, no se trata sólo de una obra inédita, sino también desconocida, puesto que ha permanecido ignorada en el archivo familiar donde al fin fue encontrada e identificada.

El hallazgo del *Doctrinal* se realizó en dos fases. En 1977 se descubrieron tres cuadernos escritos a mano, pero no por el autor, sino, como hemos indicado, por varios de sus discípulos. Pero estos tres cuadernos no contenían la obra completa; faltaba la parte introductoria del propio autor. En un segundo hallazgo, en 2001, se encontró lo que faltaba. Antonio Heredia nos explica, en una detallada y amplia introducción, tanto las vicisitudes de la búsqueda de los manuscritos como su compleja composición. Los cuatro cuadernos contenían tres copias manuscritas de las lecciones de Salmerón impartidas a lo largo de siete años (1868-1874). La publicación que nos presenta Heredia no recoge los contenidos de las tres copias, sino lo que denomina el «texto arquetípico», debido a la mano de D. Juan Medina. Como nos advierte Heredia, «a pesar de que ninguno (de estos manuscritos) es autógrafo del todo ni lleva la firma de Salmerón, no cabe duda de que él es el autor» (p. 39). Y en relación al contenido, se ve que «las tres copias responden a una misma dirección doctrinal —la filosofía de Krause transmitida y adaptada por Sanz del Río— y las tres llevan el sello literario y estilístico del krausismo. No obstante, (...) la fuerte personalidad de Salmerón, muy atenta siempre a la evolución científica y filosófica de su tiempo, dejó su huella sobre todo en la organización y estructuración del material» (p. 31).

Estos apuntes son resultado de las explicaciones de las clases de Antropología impartidas por Salmerón en el Colegio

Internacional de Madrid, a los largo de los años que ya hemos indicado. Dentro del krausismo, siempre tuvo una gran importancia el estudio filosófico del hombre, representando el *Doctrinal de Antropología* de Salmerón «el esbozo del primer libro de texto español de Antropología filosófica propiamente dicho» (p. 45). Es importante resaltar el decisivo papel desempeñado por el krausismo en la institucionalización de esta materia en las enseñanzas académicas españolas, aunque no fueron los krausistas, nos advierte Heredia, los primeros que hablaron de Antropología en el ámbito académico español, ni siquiera en el sentido filosófico. «La novedad krausista y la de Salmerón en particular consistió en reunir bajo el nombre de Antropología (en la Segunda Enseñanza) y Antropología psíquica y física (en la Facultad de Filosofía), el estudio filosófico propio y específico del hombre, disperso hasta entonces en asignaturas de títulos y contenidos muy diversos» (p. 49). Se pretendía conseguir un saber completo, sistemático y unitario acerca del hombre, denominándose a ello *Doctrinal de Antropología*, en contraste con una mera ideología, psicología, fisiología o teoría espiritual acerca del hombre. Se trataba de presentar una antropología realista, racional y armónica, en la línea del racionalismo armónico que perseguía el krausismo.

La obra consta de una introducción general y tres partes centrales, que corresponden al movimiento dialéctico típico del krausismo (unidad, diversidad, armonía). De estas tres partes, la tercera quedó sin escribir y la segunda parece también haber sido tratada de modo un tanto precipitado. En las notas preliminares, el autor nos advierte de la importancia de la materia, su concepto, división y plan, las relaciones con el resto de las demás materias, los límites de este saber, y la peculiar dificultad de esta materia, resultado de la inevitable coimplicación del sujeto y el objeto del saber. La pretensión de Salmerón es construir una Antropología filosófica debi-

damente fundada, con sentido científico, como un saber claramente consciente de sí mismo, esto es, de su específico estatus epistemológico. Lo que pretende Salmerón es presentar un saber unificado sobre el hombre, como un todo orgánico y sistemático de conocimientos. Ahora bien, no se trata de un saber de mera contemplación, sino que hay que conocer la esencia del hombre para realizarla. Se trata, pues, de superar la mera curiosidad, para perseguir una finalidad teórica y práctica.

Dada la complejidad de lo humano, la Antropología filosófica es una ciencia que reúne y se conecta con múltiples ciencias, de tal forma que el hombre se nos aparece como un *microcosmos* o pequeño mundo. Heredia advierte que uno de los puntos centrales de la originalidad de la propuesta de Salmerón no se sitúa tanto en los contenidos, sino en la sistematicidad y estructura del conjunto. Aparece con ello Salmerón como el primer organizador entre nosotros de una disciplina alternativa a la *Psicología*, que de alguna manera queda situada y absorbida en la nueva disciplina, la *Antropología filosófica*.

En el estudio completo del ser humano, distingue Salmerón en su estructura formal dos bloques distintos, aunque íntimamente entrelazados: uno general, que estudia al hombre en cuanto considerado en su ser y esencia (Antropología general); y otro especial, centrado en la singularidad y diversidad de situaciones particulares, que se realizan en la esencia común (Antropología especial). Y cada una de las dos partes se estructura, a su vez, en tres.

Así, la Antropología general contiene: *a)* la doctrina del hombre en su unidad; *b)* la doctrina del hombre en su diversidad, como constituido por cuerpo y espíritu (Somatología y Pneumatología), y *c)* la doctrina del hombre en su armonía o composición de esos dos órdenes. Y esta tercera parte está compuesta igualmente de otras tres: *Psicología* (ciencia del alma unida al cuerpo), *Biología empírica* (cuer-

po como organismo vivo) y *Antropología* (ciencia del hombre en la total y armónica vida de unión de cuerpo y espíritu: la persona humana).

La segunda parte general, dedicada a la Antropología especial, se compone también de tres partes: *a)* doctrina de la Humanidad universal y su distinción de Humanidades particulares; *b)* doctrina de la Humanidad terrena dividida en razas, pueblos, naciones, etc., y *c)* doctrina de la Sociedad humana en la tierra; sería la Antropología llamada social.

Advierte Salmerón que entre las dos partes generales se da una clara diferencia respecto al modo de conocer sus respectivos objetos. Mientras que al hombre esencial se le puede conocer a través de una intuición directa de la conciencia, el conocimiento del hombre en sus concreciones se realiza a través de la observación. Y aunque en la Antropología salmeroniana hay una inevitable relación y conjunción, sin confusión, entre las dos partes o bloques, para él el núcleo central y básico está en la parte primera, más filosófica, frente a la segunda, más positiva.

Como nos hace advertir Heredia, podemos concluir que la actitud filosófica de lo que después se denominó *krausopositivismo* ya está presente en esta obra de Salmerón. Y de igual manera, podemos situar a Salmerón a la cabeza de quienes contribuyeron tempranamente desde la Antropología filosófica a orientar en España la reflexión hacia un pensar sociológico, sin dejar por eso de estar enraizado en la filosofía. De ahí que Heredia considere justificado el que se pueda y deba ser incluido Salmerón entre los precursores inmediatos no sólo de la Antropología filosófica, sino también de la Sociología y de la Antropología social.

Salmerón completa su planteamiento teórico refiriéndose también a la relación de la Antropología con la Ciencia, el sujeto que la forma, y la vida. Como ciencia del hombre en cuanto ser, la Antropología se relaciona con la Ontología, viniendo a ser una ontología regional. Pero en la

medida en que hay que considerar tres tipos de ser, se relaciona con la Cosmología, que, a su vez, se halla formada por otras tres ciencias: la ciencia del Espíritu, la ciencia de la Naturaleza y la ciencia del Hombre. Por otro lado, la Antropología filosófica como ciencia del hombre en cuanto saber natural, se relaciona con las diversas Ciencias Naturales, esto es: con las Ciencias Morales y Políticas, con la Biología, y con la Historia.

En su relación con el sujeto que la forma, como una relación de identidad, supone un saber peculiar, ya que junto a la indudable ventaja se da también una dificultad, produciéndose varios problemas: la falta de objetividad, o la excesiva cosificación de lo humano. De modo que hay que andar con suma precaución e inteligente autocrítica.

Y en su relación con la vida, la Antropología posee una clara orientación ética, puesto que no debe detenerse en un saber por el saber, sino en un saber al servicio de la realidad y realización de la vida de cada uno. Así, la Antropología podemos decir que es maestra de la vida.

Además de estos tres tipos de relación, habla Salmerón de otros dos diferentes: la que posee la Antropología consigo misma, como ciencia en proceso y desarrollo, y la que mantiene con la Segunda Enseñanza, como asignatura de este grado docente. En el ámbito de la primera relación, la Antropología tiene unos claros límites permanentes e históricos. Y en relación con lo didáctico, se observan también sus límites, puesto que tiene que ajustarse al nivel de los alumnos, para adecuar a su capacidad intelectual sus profundas investigaciones científicas. Pero es central e insustituible la impartición de esta materia en el proceso educativo, pues sin conocer al hombre no se le puede educar racionalmente.

Otro apartado interesante en el que se detiene Salmerón es el referido a las fuentes de conocimiento de la Antropología. Se puede conocer, y se conoce, al hombre a

través de la propia conciencia y la intuición de sí mismo; de ese modo se percibe como ser que conoce, siente y quiere. Así, la conciencia se convierte en la única fuente de conocimiento, pero entendida en toda su complejidad. En consecuencia, advierte dos clases generales de fuentes: *a)* las primeras y directas, que aportan datos nuevos y originales, distinguiéndose dos esferas: la empírica o sensible, y la suprasensible o ideal, que informa de lo esencial e inmutable del objeto; a su vez, los conocimientos de una u otra modalidad, pueden ser inmediatos o mediatos, y *b)* las segundas o indirectas, a través del entendimiento y la memoria.

En su empeño por construir un saber bien fundamentado y consciente de sus limitaciones, Salmerón expone tres dificultades sobre las fuentes de la Antropología filosófica: 1) la primera proviene de su carácter de ciencia compuesta y de la dualidad de fuentes que se requiere para que sea un saber íntegro; 2) la segunda proviene de no distinguir bien entre el sujeto individual que conoce y el ser racional y genérico de ese mismo individuo, que nunca llegaremos a ser, por tratarse de una esencia ideal; 3) y la tercera se deriva del carácter infinito e inagotable de la naturaleza del objeto, además del límite que nos impone en la esfera del conocimiento nuestra propia finitud.

Para Salmerón, el método adecuado para la formación y exposición de la Antropología consistirá en el uso coordinado y adecuado de todas las fuentes de conocimiento estudiadas: la empírica y sensible, y la suprasensible e ideal. Se ha de contemplar al objeto en sí mismo, en su unidad y complejidad. Además, en el método se han de distinguir tres momentos: analítico, sintético y constructivo.

Complementario al método está el procedimiento que ha de seguirse en la formación y exposición de la Antropología analítica. Y aquí indica Salmerón que no ha de tenerse en cuenta sólo el aspecto investigador, sino también el pedagógico.

Son funciones distintas, pero no han de separarse en la práctica docente. Uno de los objetivos del profesor ha de consistir en comprometer al alumno en el quehacer científico, adoptar una postura activa en clase y ante la asignatura, para que por sí mismo, ayudado y acompañado por el profesor, busque la verdad. Y, para terminar, no oculta Salmerón la dificultad de esta ciencia, la Antropología filosófica, en la medida en que se trata de conjuntar y conjugar el análisis de lo peculiar con lo esencial y común de cada hombre.

El afán pedagógico de Salmerón al impartir esta asignatura se observa en los breves resúmenes parciales que coloca al final de cada una de las partes o secciones, para ayudar a la memoria a centrarse en lo esencial. Nos indica Heredia que Salmerón quiso poner al final de todo un resumen general del conjunto del curso, pero no llevó a cabo su empeño, dejando el curso incompleto. También hay que decir que, aunque el empeño de Salmerón era ser claro y pedagógico en sus exposiciones, no siempre consiguió dotarse de un estilo literario claro, sencillo y natural, probablemente por la dificultad de la materia en sí, pero también porque él mismo no veía siempre con claridad, nos advierte Heredia.

En conclusión, Salmerón fue un precursor y adelantado a su tiempo con este curso de Antropología, tanto en la forma como en el fondo, puesto que, si bien depende en muchos de sus puntos de la doctrina krausista en la que se formó, no fue un mero imitador ni repetidor de la misma. Continuó la tradición krausista pero con originalidad, acentuando el valor de la observación científica (*krausopositivismo*), y poniendo freno a la intuición de la conciencia como fuente privilegiada de conocimiento, así como llamando la atención sobre la importancia del estudio sociológico para tener un conocimiento más completo del hombre.

Si se tiene en cuenta que se suele situar a Max Scheler y su «escuela» (Plessner,

Landmann, Portmann, Gehlen, etc.) como los iniciadores de la moderna *Antropología filosófica*, en su empeño por realizar una reflexión unitaria del ser humano, desde el enfoque filosófico pero en diálogo con las diferentes ciencias humanas, nos llama la atención la presencia en esta obra de Salmerón de muchos de los ingredientes que se han convertido en elementos esenciales y constitutivos de la Antropología filosófica actual. Y la sorpresa y admiración resulta más clara e inevitable si se tienen en cuenta comparativamente las fechas de la obra de Salmerón (entre 1869 y 1874) y el año de la obra de Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos* (1928). Eso nos hace reconocer que algunos intelectuales españoles no estaban tan lejanos de las inquietudes teóricas y del nivel de los avances filosóficos del resto de los europeos.

Si nos remitimos a nuestro entorno español, está claro que Salmerón fue «el primero entre nosotros en organizar y sistematizar en disciplina autónoma la idea krausista del hombre» (Heredia, p. 101), tarea que realizó en diálogo con las corrientes más importantes de su época, como el positivismo, el idealismo alemán, el sentido común escocés, el eclecticismo francés, la escolástica, etc. Y quiso que la Antropología fuera a la vez filosófica, física y sociológica, como una totalidad orgánica e integral. Como todo pionero, no consiguió una propuesta perfecta, sino limitada. Pero ninguna de estas limitaciones o deficiencias le puede negar ni disminuir el mérito de constituir un iniciador en la constitución disciplinar y docente de la Antropología filosófica en España. De ahí que resulte fundamental y de agradecer la edición de este texto, realizado tan a fondo y con tanto rigor por el profesor Antonio Heredia.

Tras la introducción de Heredia y el texto de Salmerón, se hallan dos interesantes *Índices*, uno de nombres y otro de materias, representando una utilísima herramienta para poder situar en el texto los conceptos y materias más importantes desarrolladas en él. Se cierra la edición una

colección de fotos de N. Salmerón, así como de algunos detalles de los cuadernos de donde se ha extraído el texto del *Doctrinal de Antropología*. No cabe duda que ediciones como la presente están contribuyendo a un mejor conocimiento de nuestro pasado filosófico, tan olvidado y desconocido, como por ello mismo injustamente infravalorado.—CARLOS BEORLEGUI.

SEQUEIROS, LEANDRO, *La Geología, Darwin y Humboldt. Creatividad y Ciencia* [Editorial Académica Española, Saarbrücken (Alemania), 2011]. 98 pp., ISBN: 978-3-8454-9471-5.

En el año 2009 se celebró en todo el mundo el «año de Darwin». Hace más de 200 años, en febrero de 1809, nació el polémico gran naturalista. Además, hace 150 años apareció, el 29 de noviembre de 1859, la primera edición de su libro *Sobre el Origen de las Especies por la Selección Natural o la preservación de las razas más favorecidas*. En el mundo de la filosofía de la biología se conoce a Darwin como padre de la teoría de la Selección Natural para explicar el origen y la evolución de las especies biológicas. Pero está menos difundido un aspecto muy importante de su vida: Darwin fue, sobre todo, un geólogo. Y fue la Geología la puerta que le abrió a la elaboración de su gran síntesis. Y en este proceso de creatividad científica tuvo gran importancia una gran figura de la Historia Natural y de la Geografía: Alexander von Humboldt. Y Humboldt, en sus últimos años, mantuvo correspondencia con Darwin y le da un trato preferente en su magna obra *Cosmos*. A esta relación mutua se refiere este libro.

Escrito con un objetivo divulgador, el profesor Sequeiros intenta tender puentes entre las ciencias, la filosofía y el humanismo a partir de las interacciones Darwin-Humboldt. Es lo que hoy se denomina la «Tercera Cultura»: la reflexión que los científicos hacen de su propia tarea y de las implicaciones de las ciencias en la socie-

dad. Este libro tiene como punto de partida una conferencia a la sociedad Hespérides de profesores de Historia sobre grandes viajes científicos que tuvo lugar en Granada en 2009. Hace casi 40 años, el autor, geólogo, paleontólogo y teólogo, realizó investigaciones sobre los materiales calizos depositados en un fondo marino hace 150 millones de años en Andalucía. Con los mismos métodos que Darwin y Humboldt reconstruyó los procesos ecológicos, geológicos, evolutivos, y paleogeográficos que acontecieron hace millones de años. Como geólogo, reconoce que un hombre genial, Charles Robert Darwin, colaboró a poner los pilares de una nueva ciencia: la biología evolutiva. Por otra parte, el autor de este ensayo se ha interesado por la historia social de las ciencias, y en especial por la historia de la geología desde hace 25 años. La historia social de las ciencias de la Tierra es un magnífico campo para testar la creatividad de los científicos. La historia entendida, no sólo como la narración de unos descubrimientos sorprendentes, sino también como la aventura humana intelectual de conocer los principios físicos y sociales que mueven la curiosidad humana por el saber y los saberes.

El volumen se ha estructurado en once capítulos. En primero de ellos, «La Tercera Cultura», sintetiza el estado del pensamiento sobre esta disciplina emergente. Los capítulos siguientes, «Viajes y Geología», «La Geología en Gran Bretaña siglo XIX», «Lo que sabemos de Darwin» y «El influjo de los viajeros en la obra de Darwin» se centran en el contexto y la obra del naturalista británico. Los capítulos 6 a 10 («Relaciones Humboldt – Darwin», «Darwin: de geólogo a evolucionista», «La síntesis de Darwin», «El drama personal de Darwin», «El nacimiento de la idea evolucionista») ahondan en el influjo de Humboldt sobre Darwin. El capítulo final, «Darwin, Humboldt y el Tiempo», se refiere a la huella de Darwin sobre Humboldt y cómo acrecentó la creatividad.—MARÍA DOLORES PRIETO SANTANA.