

CRÍTICA DE LIBROS

LOS LIBROS DE VIAJES Y LA ILUSTRACIÓN: ENTRE LA AUTOCRÍTICA Y LA AUTOJUSTIFICACIÓN

MARÍA JOSÉ VILLAVERDE Y GERARDO LÓPEZ SASTRE (eds.), *Civilizados y salvajes*, Madrid, CEPC, 2015.

La antropología se ha convertido en la actualidad en la prueba de fuego a la que tiene que someterse cualquier tesis universalista. ¿Está el incesto condenado como conducta inmoral en todas las comunidades humanas conocidas? ¿Y el canibalismo? ¿Realmente puede hablarse de la universalidad del sentimiento religioso? Si se afirma que compartimos una moral común fundada en emociones básicas ¿puede probarse dicha afirmación con ejemplos que vayan de Papúa a Indonesia, pasando por Japón o EEUU? Por ejemplo, entre los Ilongot no hay una palabra que remita a la ira, los tahitianos no tienen término para describir la tristeza, los Utka inuit no conocen vocablo que represente el miedo, los Chewong de Malasia no conocen la palabra felicidad... Y aun aceptando que la homología entre emociones y lenguaje es complicada, los datos seguirían siendo importantes, puesto que no parece que haya correspondencia entre estados emocionales y expresiones verbales.

La discusión sobre el alcance de la universalidad de nuestras emociones, costumbres, instituciones y creencias no es,

sin embargo, nueva. Los filósofos de la Ilustración se enfrentaron también a ella con datos antropológicos como fondo del debate, esta vez suministrados por la literatura de viajes. Diplomáticos, turismo aristocrático, comerciantes y misioneros poblaron Europa de toda suerte de aventuras sobre los *salvajes* de África, Asia y América, convirtiéndolos en ejemplo de pureza, de sabiduría o inmoralidad, según los casos. Los ejemplos de diversidad cultural que les acompañaban ayudaron a relativizar la supuesta validez universal de las propuestas conocidas por la tradición, y ofrecieron un espejo a través del cual podía mirarse el mundo *civilizado*.

Los libros de viajes proporcionaron abundante material a Pierre Bayle sobre costumbres y religiones no cristianas, por ejemplo. La información detallada sobre Oriente Medio que provee el libro del hermeneuta católico Richard Simon, *Histoire Critique de la Créance et des Coûtumes des Nations du Levant* (1684) –publicado bajo seudónimo (Sieur de Moni)–, es un útil indispensable para Bayle a la hora de criticar la islamofobia de su tiempo¹. Igualmente, utiliza las *Remarques curieuses sur Rycaut* (1677) del rabino holandés Bespier, texto que

corrige los errores del escritor de viajes inglés Paul Rycaut sobre la supuesta intolerancia de los musulmanes (*The Present State of the Ottoman Empire*, 1688). Así pudo mantener que, a pesar de lo que se dice en la Europa de su tiempo sobre la violencia en el Islam, los cristianos son mucho peores puesto que, aunque el Corán permite hacer uso de la fuerza contra otras religiones, los musulmanes las toleran desde hace siglos. Por el contrario, los cristianos, que tienen prohibida por el Evangelio la coacción religiosa, abusan sistemáticamente de ella allí donde se encuentran, y usan la violencia incluso entre ellos mismos².

Pero los libros de viajes no solo le sirven al filósofo de Rotterdam para presentar una imagen más ajustada del Islam frente a los prejuicios de su tiempo. Las sociedades sin dios que presentaban dichos relatos de viajes le llevaron a analizar la funcionalidad política y moral de un Estado ateo, y sentaron las bases de la discusión sobre la función religiosa del Estado como brazo armado de la Iglesia. Su discusión sobre el Estado aconfesional o su famosa defensa del ateo virtuoso se apoyan en los datos conocidos en el siglo XVII sobre China que Bayle obtuvo de los escritos de los misioneros, como el libro del jesuita Guy Tachard, *Voyage de Siam des Pères Jesuites* (1686).

A través de sus casi 300 páginas, *Civilizados y salvajes* no solo nos acerca a esa literatura de viajes, sino que nos ofrece una buena muestra del modo en que fue utilizada. Los filósofos de la Ilustración se sirvieron de los datos sobre indios y negros que allí aparecían para discutir,

criticar, aprobar o condenar muchas de las costumbres morales e instituciones políticas de la Europa del siglo XVIII. Labor en la que también se debe incluir a algunos teólogos, como recuerda Fermín del Pino, pues también los jesuitas promovieron la discusión de los prejuicios culturales que tenían muchos ilustrados (“Concepto jesuita de civilización y su aplicación a la época ilustrada” pp. 155-178). En ese sentido, la obra del jesuita Acosta se presenta como determinante en la elaboración del concepto de ilustración del humanista mexicano Francisco Clavijero, quien reivindicó la existencia de valores culturales indios muy anteriores a la llegada de los europeos a América, como la propiedad privada, la uniformidad religiosa o la práctica de la equidad en los contratos.

Pero no era solo América la que podía reivindicar valores civilizados propios. En este mismo sentido, Gerardo López Sastre muestra el respeto por la India de un autor como Robertson, quien mantiene que los principios éticos indios son perfectamente equiparables a los europeos, pues en dichas tierras se defiende la prioridad de la motivación subjetiva a la hora de evaluar la conducta, y se señala el bienestar de la Humanidad como horizonte de toda acción que pretenda definirse en términos morales. Según Robertson, dado que tienen tan altos valores, deben ser respetados como pueblo. Estas tesis y otras semejantes le convierten, según López Sastre, en un crítico ejemplar del colonialismo (“La India de William Robertson” 179-197). Aunque, ciertamente, no fue el único. Es conocida

la perseverancia con la que Diderot luchó contra el colonialismo, si bien se le conoce menos como uno de los padres de la doctrina naciente de los derechos humanos. Según Jonathan Israel (“El anti-colonialismo de los ilustrados radicales” pp. 53-71), Diderot, junto con d’Holbach –ambos actores principales de la *Ilustración radical*–, defendió un concepto de derechos humanos que socavó la opinión mayoritariamente aceptada de la superioridad moral y política del hombre blanco europeo.

En este mismo sentido, aun sin defender los derechos humanos en sentido amplio, muchos ilustrados, como Hamann, llegaron a vincular los ideales de una burguesía comercial con la expansión del bienestar de esa Humanidad: la defensa del libre comercio permitiría socializar el bienestar y nivelar las clases sociales, del mismo modo que el libre intercambio de ideas favorecía una educación ilustrada y cosmopolita, tal y como señala Cinta Canterla (“Poder y civilización en Hamann y Herder”, pp. 261-278). El monopolio de la riqueza, de la educación y de las costumbres civilizadas debía ser arrebatado a la nobleza, lo que solo podía hacerse garantizando que la burguesía comercial sirviera de motor de una nueva sociedad más igualitaria e ilustrada.

Pero los ilustrados no fueron absolutamente coherentes en su defensa de la igualdad, como señala María José Villaverde (“Paradojas de los ilustrados: de la igualdad a la justificación del racismo” pp. 25-51), sino que justificaron la inferioridad de otros pueblos en función de teorías sobre la diferencia climática o

sobre las diferencias biológicas, caldo de cultivo en el que florecerán las teorías racistas de los siguientes dos siglos. Prueba de ello fue la defensa del imperialismo que llevó a cabo la filosofía liberal, pues se apoyó en su herencia ilustrada, como muestra María Luisa Sánchez-Mejía (“La transformación de la herencia ilustrada: los argumentos del colonialismo en el siglo XIX”, pp. 279-297). Los pensadores liberales, aun siguiendo los ideales ilustrados de comercio pacífico y expansión de la ilustración, eran, al mismo tiempo, defensores de los intereses particulares de sus respectivas naciones, con lo que respaldaron, en su mayoría, las políticas expansionistas de sus gobiernos. No obstante, esta dualidad no suponía contradicción alguna para estos autores.

Esta duplicidad se percibe incluso en el híbrido de novela y pastoral de Bernardin de Saint-Pierre. Con el telón de fondo de un escenario exótico y la participación de actores europeos, el relato describe la vida de una pequeña comunidad que representa la antítesis de la civilización europea –depravada, desordenada y viciosa– cuyas únicas guías son el dinero y la ambición. Frente a ella se alza el estereotipo del salvaje inocente, bondadoso y simple. No obstante, también se percibe en la obra cierta dualidad puesto que la caracterización de los nativos y población negra implica cierto paternalismo y el reconocimiento implícito de su inferioridad, a decir de Francisco Martínez Mesa (“La crítica a la civilización en Paul et Virgine: el mito de la Arcadia salvaje”, pp. 233-260).

En otros casos no hay duplicidad alguna. Buena parte de los ilustrados elabora-

ron doctrinas filosóficas que justificaban las costumbres e instituciones europeas, entre ellas la propiedad privada o la esclavitud. Según muestra Francisco Castilla en su artículo “Locke y la alteridad (des) considerada” (pp. 73-93), la reivindicación de Locke del trabajo individual europeo frente al trabajo comunitario de los indios, es lo que dota de valor a la propiedad de la tierra. Según Jaime de Salas (“Ideales ilustrados y realidad histórica: Jefferson ante la esclavitud y los indios”, pp. 95-111), la defensa de la esclavitud, por parte de Jefferson, puede explicarse, en parte, por el hecho de ser terrateniente y, en parte, por considerar que se trataba de una institución esencial en la creación de la Constitución americana y en su identidad como pueblo y que, por tanto, su tiempo no era el adecuado para ponerla en cuestión. El interés de Jefferson se centró en influir teóricamente en generaciones futuras, no en hacer cambios políticos en la propia. Por el contrario, Turgot, según Paloma de la Nuez (“Civilizados, bárbaros y salvajes en la teoría del progreso de Turgot”, pp. 199-214), pretendía llevar a la práctica su teoría política y reformar las instituciones y costumbres de una Francia que, a sus ojos, seguía siendo el centro de la civilización. Estaba convencido de que había un único modelo de civilización para todos los pueblos, por lo que fue un acérrimo crítico del colonialismo y se opuso explícitamente al sometimiento de las mujeres, a la esclavitud y al despotismo.

El aspecto pesimista del progreso —del paso de la barbarie a la civilización— está representado por Dèmeunier. A decir de Rolando Minuti (“Del Espíritu de las Le-

yes al Espíritu de las Costumbres: aspectos de la obra de Jean-Nicolas Dèmeunier” pp. 215-232), el rasgo más terrible de todos los que surgen del estado de naturaleza, la guerra, no solo no desaparece, sino que tampoco disminuye una vez alcanza la civilización, puesto que ideas como la identidad nacional o la defensa de la patria presuponen el conflicto sistemático con el resto de Estados. El progreso político o social no presupone, por lo tanto, un progreso moral.

No obstante, los relatos de viajes no solo sirven para asentar doctrinas críticas o justificaciones de instituciones o costumbres europeas, sino que muestran estrategias de convivencia entre pueblos diferentes en las que se promueve la autocritica y se utiliza el olvido político de agravios previos como medio para favorecer el entendimiento mutuo, como señala J. C. Laursen en su artículo (“Encuentros pacíficos: los civilizados, los salvajes y el olvido político como medio político de acomodo mutuo”, pp. 137-154).

Como podemos advertir en el breve recorrido que hemos hecho por sus páginas, la variedad de especialistas y temas propuestos en el volumen que reseñamos es buen reflejo de la pluralidad de propuestas exhibidas por los propios ilustrados. Esta diversidad también puede constatar en la labor editorial llevada a cabo por María José Villaverde y Gerardo López Sastre, quienes en la propia introducción apuestan por una mirada *bifronte* sobre la Ilustración: “A pesar de compartir un lenguaje común y una misma visión en términos generales, ambos editores tenemos per-

cepciones distintas, o tal vez sería mejor decir que ponemos el énfasis en rasgos diferentes” (Introducción, p. 20).

Este volumen no solo nos ofrece la posibilidad de disfrutar de una magnífica muestra de la visión del mundo conocido que tenían nuestros filósofos ilustrados y del uso crítico o justificativo que le daban para analizar su presente. Su lectura nos sirve, asimismo, para repensar los prejuicios con los que miramos al otro en la actualidad. Un otro que somos nosotros, como bien señala Julio Seoane en

su artículo, pues nos definimos a través de él: “Casi de manera inevitable fue en las fronteras de permanente desorden y salvajismo donde la ordenada civilización encontró nuevas metáforas, imágenes y conceptos para crear su identidad nacional” (“El otro que somos nosotros. La idea de salvaje que sirvió para componer los Estados Unidos y la Escocia del s. XVII”, pp. 113-136, p. 136).

Marta García-Alonso
(UNED)
mgalonso@fsf.uned.es

NOTAS

¹ *Dictionnaire Historique et Critique*, Mahomet remarque L.

² *Dictionnaire Historique et Critique*, Mahomet, remarque AA. La discusión sobre la violencia religiosa es el motor de muchas de las obras mayores de Bayle, como la *France toute catholique* o el *Commen-*

taire Philosophique. Hay edición española de ambas obras: L. COLOMER (ed.), Pierre Bayle, *Comentario filosófico sobre las palabras de Jesucristo “obligales a entrar”* (Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2006); J. ARROYO (ed.), *La católica Francia* (Ediciones del Laberinto, 2000).

AMÉRICA 1492

FRANCISCO CASTILLA URBANO (ed.), *Visiones de la conquista y la colonización de las Americas*. Alcalá de Henares. Universidad de Alcalá. 2015. 248 pp.

La maduración cultural de una comunidad europea va a exigir una concepción de la historia que deje de lado los acontecimientos internos de Europa, y sobre todo, los guerras entre países que caracterizan a la llamada historia política y que atienda a otras manifestaciones como puede ser la expansión colonial que comienza con el llamado descubrimien-

to de América en 1492. Es una historia ya parcialmente escrita y que plantea inevitablemente la justificación de estas conquistas. Como lo muestra el libro que reseñamos, no se trata de una cuestión nueva sino desde 1492, se dan “discursos legitimadores”. Lo sorprendente es la variedad y riqueza de estos que inevitablemente se encuentran entrelazados con el desarrollo de la autoconciencia de la modernidad. Es un tema que está llamado a convertirse en una cuestión central en la medida en que algunas de las zonas colonizadas se convierten en sociedades

desarrolladas empezando por Estados Unidos, mientras que otras de hecho explícita o implícitamente ponen en tela de juicio el valor de la expansión europea y de la civilización que comporta.

Este volumen que continúa *Discursos legitimadores de la conquista y la colonización de América* también de Francisco Castilla Urbano, abunda en el análisis de la riqueza y complejidad de los contactos que se establecieron en el nuevo mundo y de los cuestionamientos suscitados por un evento que cambió la percepción de la realidad tanto de los colonizados, como de los colonizadores. ¿Cuestionamiento de qué? A la hora de buscar justificaciones del fenómeno colonial podemos distinguir entre un nivel económico, y un nivel ético de explicación. Los dos conducen a consideraciones políticas en la medida en que los distintos estados colonizadores se encuentran involucrados en las iniciativas coloniales de forma positiva o negativa estando condicionados por posiciones que se toman en los dos ámbitos.

En lo que respecta a la ética, podemos arrancar de la duda Indiana y las condenaciones de Bartolomé Las Casas y Fray Toribio de Benavente que José Manuel Forte recoge en el primero de los capítulos. El propio Forte relativiza el valor del testimonio del dominico y presenta una visión matizada de la destrucción que, por otra parte, realmente ocurrió, aludiendo no solo a las hambrunas y pestes que la colonización ocasionó, o la falta de eficacia de la legislación protectora de los indígenas que se promulgó desde la metrópoli, pero también de la situación de enfrentamiento e incluso de tiranía en

el que se encontraban las distintas tribus autóctonas que permitió a los españoles encontrar aliados en la conquista. Sobre todo, habría que retener dos puntos del análisis de Forte: Por un lado, los datos de Las Casas no resultan creíbles pero constituyen uno de los testimonios que más han contribuido a la Leyenda Negra de los españoles. En la intervención de María José Villaverde a propósito de la *Historia de las dos Indias* del abate Raynal se puede apreciar que dicho tópico sigue vivo dos siglos después, con toda la desproporción que implicaba en la medida en que la condena se limita a la colonización española. Es un caso de propaganda, en el sentido moderno del término, que se apoya en el testimonio escrito y que por tanto recibe mayor difusión y credibilidad. No es, desde luego, que la leyenda negra dejara de tener una base pero la valoración de los hechos hay que hacerla teniendo en cuenta la dureza de la época y la experiencia de otras sociedades que fueron colonizadoras. A este respecto, la presentación de la colonización de América a través del cine de Antonio Manuel Moral es de mucho interés porque muestra hasta que punto el relato histórico filmado no solo es un bien de consumo sino busca integrarse en la cultura vivida de las sociedades reconociendo la envergadura de los hechos a partir de los que estas se desarrollan. Existe una necesidad de valoración de los propios orígenes que sobre todo el cine, pero también la literatura e incluso las artes plásticas y pictóricas pueden satisfacer.

Por otro lado, también insiste Forte en que lo decisivo en el caso de Las Casas

frente a otros defensores de los indios, fue que entendió que el tratamiento dado a estos por partes de los encomenderos españoles, deslegitimaba la misma empresa de la colonización. Otros críticos aún reconociendo la existencia de desmanes, han entendido que se debían de corregir con la intervención de la corona. No es que acierte Todorov al utilizar el termino de genocidio pero el testimonio de la dureza de la colonización puede llevar a ponerla en cuestión e incluso convertirse en un motivo de rebelión. Dentro de este mismo volumen el texto de Gemma Gordo Pinar sobre la figura de Martí y la experiencia de cautiverio en manos españolas en el presidio La Cabaña, tres siglos después de los hechos que relata Las Casas, pone esto de manifiesto.

La comparación de Alicia Mayer de Roger Williams y Bartolomé las Casas y la controversia de estos con John Cotton y Gines de Sepúlveda respectivamente, tiene mucho interés. La figura de Roger Williams también debe entenderse como defensora de los indios en términos semejantes a los de Las Casas aunque no incurre en las exageraciones de este ni ha tenido la trascendencia que Las Casas tuvo. La autora desarrolla con conocimiento la contraposición sin exagerar las semejanzas y teniendo en cuenta los diferentes contextos sociales en los dos se movieron. En términos generales, estas consideraciones éticas tuvieron poca influencia sobre el desarrollo de los acontecimientos. Pero, a pesar de la leyenda negra y por oposición a lo ocurrido en Norteamérica, la cultura de Rio Grande para abajo ha sido en un grado importan-

te una cultura mestiza, y no una versión más de la cultura europea. Ahora con el incremento de interés por el indigenismo, hay esfuerzos en ambos hemisferios por recuperar culturas que en gran medida se han perdido pero la creación de nuevas formas culturales es un hecho que debe tenerse en cuenta.

Debemos de cambiar de tercio, abandonar la perspectiva del indigena y tomar la perspectiva de los estados que apoyan directa o indirectamente la colonización. Aquí, pesan dos motivos fundamentales, el prestigio y la voluntad de lograr y afirmar una hegemonía frente a otros estados, pero también las razones económicas. En lo que respecta al primer motivo, la presencia francesa en el Continente prácticamente acabó -fuera de Haití, Martinica y Guayana francesa- con la paz de Paris en 1763, pero la historia pudo tomar otro curso, sobre todo en Canadá. La presentación de Giuseppe Patisso de la vida de Enrico Tonti es un buen testimonio de ello. También es interesante el relato de Olga Volosyuk sobre el descubrimiento de Alaska por parte de Rusia, donde también pesa la voluntad de un poder centralizador, si bien en este caso, los movimientos migratorios también cumplen una función importante. “Rusia fue colonizada por ella misma” y por extensión aparece tardía y débilmente su interés por el continente americano. La bien documentada aportación de John Christian Laursen y Michael Mazerik sobre las relaciones entre Estados Unidos y España a partir de la independencia con motivo del uso del rio Misisipi, refleja la emergencia de un nuevo interlocutor en la política exterior como fueron los Estados

Unidos. Parece que la política exterior de la nueva nación en lo que respecta a la colonización iba detrás de la misma sociedad, y de la pujanza de los inmigrantes que llegando a Estados Unidos, buscaban ante todo desarrollar su propia vida sin tener en muchos casos realmente afiliaciones patrióticas. Estamos lejos de la doctrina Monroe de 1823 que refleja un país mucho más confiado en sí mismo, aunque la distancia en el tiempo fuera aproximadamente tres decenios.

Pero más allá del estudio de la política concreta de las naciones colonizadoras que sigue el curso de la reflexión culta sobre el fenómeno de la colonización que tiene unas implicaciones intelectuales indudables. Se trata ya no del estudio de diferentes iniciativas de colonización sino un nivel de teorización superior con el estudio de las obras de Francis Bacon, Thomas Hobbes, William Petty, Adam Smith, estudiados por Eric Marquer, Montesquieu por Francisco Castilla, y el Abate Raynal por María José Villaverde. Aquí tienden, sobre todo en el caso de Montesquieu, a subrayar la importancia del comercio y de las ventajas económicas de la colonización pero según los casos el prestigio político de la corona también pesa. El trabajo de Marquer tiene el interés de asumir esa distinción dentro de una discusión sobre el mercantilismo y el papel del estado en la afirmación de su soberanía. El espacio dedicado al abate Raynal y su *Historia de las dos Indias* por parte de María José Villaverde, destaca no solo por terciar en la discusión actual del sentido de la ilustración. El efecto de esta aportación es mitigar el valor de esta obra

—frente a su gran difusión. Constituiría un episodio más de la leyenda negra. Es importante el análisis de las respectivas aportaciones abate Raynal y de Diderot a la tercera edición, así como la tensión interna a la obra que se derivan estas aportaciones. Las 700 páginas de Diderot de las 5.000 de la obra junto con una reedición de la obra son decisivas para el éxito de la tercera edición. La caracterización por parte de la autora, de cada uno de estos dos autores es convincente: Diderot ya mayor, aceptó el encargo de colaborar por razones económicas, manteniéndose en el anonimato, pero sin estar dispuesto a comprometer sus posiciones más radicales mientras que el abate Raynal, fue más propenso a los esfuerzos de la embajada de España en París, acepta rebajar algo la visión negativa de la colonización española. Al tiempo que los dos dan por buena la labor civilizadora de la nación francesa.

La posición de Montesquieu en lo que respecta al valor civilizador del comercio es bien conocida pero el espacio dedicado por parte de Francisco Castilla a su figura presenta una visión más matizada y comprensiva de la colonización. La visión de Montesquieu anticipa lo que reconocemos como una faceta de nuestro tiempo, la incorporación de muchos —desde luego, no de todos— los países colonizados a un ámbito político común propio del mundo globalizado, la mejor herencia de la ilustración, apoyado en formas de liberalismo y democracia, además del sistema de mercado.

Jaime de Salas

Universidad Complutense de Madrid.

HANS BLUMENBERG REVISITADO

Faustino Oncina y Pedro García-Durán (eds.), *Hans Blumenberg: historia in/conceptual, antropología y Modernidad*, Valencia, Pre-Textos, 2015, 240 pp.

La recepción en lengua española de la obra de Hans Blumenberg, poco a poco y gracias a la labor de edición póstuma y al trabajo de archivo de los especialistas, va completándose y dejando atrás aquella primera que se centraba casi en exclusiva en los *Paradigmas para una metaforología*. Y no es que las aportaciones del filósofo hanseático a ese campo no hayan sido hartamente fructíferas o que hayan agotado ya su proyección, sino todo lo contrario: nos encontramos ante una obra de tal envergadura y riqueza temáticas que difícilmente se la puede colocar sólo en esas coordenadas teóricas. Sus incursiones en la fenomenología, la astronoética o la antropología filosófica –muchos de cuyos resultados han sido publicados póstumamente como, por ejemplo, la monumental *Descripción del ser humano* o los fragmentos inéditos (aforismos, notas, conferencias, cartas, etc.) que los especialistas van descubriendo y presentando al público gracias a un trabajo de investigación incansable en su legado de Marbach–, revelan el alcance y la importancia de sus aportaciones. Atrás queda, pues, esa imagen que se circunscribía a la metaforología y que volvía una y otra vez sobre la distinción entre metáforas absolutas y metáforas relativas. A esa actualización del pensamiento de Hans Blumenberg contribuye de forma deci-

siva, desde el mismo título, el volumen colectivo *Hans Blumenberg: historia in/conceptual, antropología y Modernidad*, editado conjuntamente por Faustino Oncina y Pedro García-Durán y publicado por la prestigiosa editorial valenciana Pre-Textos en 2015.

Como señala Faustino Oncina en su contribución, que también hace las veces de presentación de la obra, «Historia in/conceptual y metaforología: método y Modernidad» (pp. 11-32), el volumen recoge algunas de las contribuciones más destacadas presentadas en un congreso homónimo celebrado Facultad de Filosofía y CCEE de la Universitat de València en mayo de 2014; un encuentro en el que se consiguió reunir a algunos de los especialistas y lectores más reconocidos, tanto en el ámbito nacional como internacional, de Blumenberg, y que se honró con ser el primer encuentro de estas características dedicado al autor de *La legitimación de la edad moderna* en nuestro país. De esas ponencias, la obra recoge 13, con las que, como afirma Oncina, «se pretende alentar la recepción blumenberguiana por estos lares, en el ámbito idiomático español, que cuenta con un número creciente de investigadores, a veces aislados, y servir de correa de transmisión entre ellos [...]. Pero por recepción no entendemos un mero receptáculo pasivo, sino su metabolización con miras a incorporar críticamente un pensamiento tan pletórico a nuestro acervo y rentabilizar sus estímulos para nuestra reflexión [a fin, además] de delinear una panorámi-

ca rigurosa y polifacética» (pág. 14) de este poliédrico pensador. Con ese objetivo, el título mismo del volumen colectivo da cuenta de las diferentes temáticas, sensibilidades e intereses que se recogen en la obra de Blumenberg, título «en el que se mezclan una cuestión inicialmente metodológica —el dilema de su profesión de fe histórico-conceptual ensanchándola con una vía metafórica de la historia conceptual, una trascendencia interna o externa— y otra temática, la modernidad, noción fetiche de los historiadores conceptuales de distinto pelaje. Ambas muy pronto borran sus confines acaso merced a la intercesión de la antropología [que nos recuerda que] “La relación del hombre con la realidad es indirecta, complicada, aplazada, selectiva y, ante todo, metafórica”.» (*Idem.*) El capítulo del profesor Faustino Oncina no sólo se ocupa de la presentación y justificación temática de *Hans Blumenberg: historia in/conceptual, antropología y modernidad*, sino que también explora las profundas, y en algunos casos, tensas relaciones filosóficas e institucionales que existen entre la obra de Blumenberg y la Historia Conceptual, especialmente en la versión de Reinhart Koselleck, ahondando, a partir de la teoría de la inconceptuabilidad, en las mutas dependencias que hay entre concepto y metáfora, para constatar que «Lo inconceptuable es un receptáculo dúctil que acoge en su seno no sólo lo metafórico, sino también lo mítico, lo inconsciente y lo onírico, lo inefable, lo simbólico, lo anecdótico... como paradójica expresión del mundo y proyección existencial de lo humano. Semejante

magma no se halla en las antípodas del concepto, porque éste acarrea el estigma de su procedencia metafórica y como su hijo pródigo puede retornar a la placenta preconceptual, el mundo de la vida, en que se formó.» (pp. 26-27)

En el expediente de lo in/conceptual, cabe destacar, a su vez, el trabajo de César González Cantón, titulado «La metaforología como ciencia ficción» (pp. 177-188), uno de los primeros académicos que en el ámbito nacional ayudaron a la recepción de Blumenberg a partir de su pionera tesis doctoral *La metaforología de Blumenberg, como destino de la analítica existencial* (UCM, 2005) y de traducciones como *La posibilidad de comprenderse* (Síntesis, 2003). En su intervención Cantón defiende que «La ciencia ficción es la forma final del descubrimiento de la contingencia a través de la reflexión (la metaforología), porque la desproporción del tiempo de la vida y tiempo del mundo que se da en el universo contemporáneo es definitiva. No cabe otro “descubrimiento” que ponga más de manifiesto la contingencia, porque éste ya no deja resquicio a la recuperación del cosmos. [...] La ciencia ficción es el laboratorio por excelencia en que testar la antropología experimental por medio de la cual la reflexión metaforológica constituye una comprensión de sí.» (pp. 180 y 183). Si metaforología es un juego de «variación libre» con el fin de poner a prueba un auto-comprensión en las múltiples posibilidades de la propia vida, entonces la ciencia-ficción se revela como el intento más audaz para forzar los límites de nuestra comprensión de lo que

es un ser humano. La otra forma en que los seres humanos construyen su auto-comprensión, es decir, la tecnología, es un ingrediente clave de la exploración de los recursos humanos llevada a cabo por la ciencia ficción. Esta cuestión de los procesos de tecnificación es retomada en «El concepto de técnica de Blumenberg» (pp. 85-99) por Ernst Müller, colaborador del *Glossarium* blumenberguiano de la editorial Suhrkamp, en el que, a partir de los trabajos que integran la recientemente traducida al español *Historia del espíritu de la técnica* (Pre-Textos, 2013), realiza un detallado análisis de la transformación que sufre la primera valoración que hiciera Blumenberg del fenómeno de la técnica (y que, paradójicamente, lo acerca a las posiciones del Marx de *El Capital*) a la luz de la tesis de la autoafirmación del hombre de *La legitimación de la edad moderna*, pues, al «reconocer fundamentalmente la fractura con el principio de imitación de la naturaleza como la esencia de la técnica [...] la muestra más bien como momento de la autorrealización que coadyuva él mismo a producir nuevas necesidades con el grado de la tecnificación.» (pp. 90-91).

De la relación de complementariedad entre metaforología e historia conceptual apuntada al principio da cuenta también el trabajo de Falko Schmieder, titulado «Absolutismo de la realidad. Para una comprensión de la historia moderna en Hans Blumenberg y Reinhart Koselleck» (pp. 101-119). En él se aborda detalladamente las relaciones históricas, temáticas, conceptuales y metodológicas que vinculan las obras de ambos autores. A partir

de la influencia que tuvo en ambos la interpretación de la filosofía de la historia de Karl Löwith, especialmente su teoría de la secularización, Schmieder reflexiona sobre la manera en que se enfrentaron a los problemas de la demarcación de la Modernidad como época histórica específica y la evaluación que ambos hicieron de la filosofía de la historia enfrentando críticamente los conceptos que movilizaron para dar cuenta de dichos fenómenos, entre los que cabe destacar «umbral epocal» y *Sattelzeit* y las parejas conceptuales «espacio de experiencia y horizonte de expectativa» y «tiempo de la vida y tiempo del mundo». Pero los trabajos de Oncina y Schmieder no son los únicos en los que se intenta hacer dialogar al autor de *Salidas de caverna* con otros paradigmas o autores con modelos hermenéuticos diferentes y hasta enfrentados. Esta vía se perfila de nuevo en el capítulo que Antonio Lastra titula «La legitimidad de la filosofía. Stanley Rosen, lector de Hans Blumenberg» (pp. 135-145). Pero también en el trabajo «Blumenberg y la Teoría Crítica» (pp. 205-221) de Rafael Benlliure quien reflexiona no sólo sobre los desacuerdos entre Blumenberg y Theodor W. Adorno, sino también sobre las afinidades que pudieron quedar soterradas y que cabría repensar como mutuamente esclarecedoras. En este capítulo destaca, además, la utilización de la breve correspondencia que mantuvieron ambos autores. Por último, en las intervenciones que hacen dialogar a Blumenberg con otros pensadores, ocupa un lugar muy destacado el extenso ensayo de José Luis Villacañas «Más allá de Schmitt: ami-

go/enemigo en Plessner y Blumenberg» (pp. 49-84), donde se entabla un diálogo cruzado entre los pensadores mencionados en el título, catalizado por las distintas respuestas que dan a la pregunta que vertebra el capítulo: «¿es la de amigo/enemigo una diferencia existencial singular que se transforma en una diferencia existencia pública, o es, como sugiere Koselleck, una diferencia grupal desde el origen? ¿Y de qué índole? La otra cuestión es [...] si esta diferencia es absoluta o esencial o si se basa en una dimensión pulsional.» (pág. 49)

Los conceptos de *Modernidad y antropología* que recoge el título están presentes de una u otra forma en todos los trabajos que componen el volumen, pero se encuentran especialmente tratados en los capítulos de Maximiliano Hernández, Francisco José Martínez y Marco Mauerer. En este ámbito hay que destacar por su claridad y accesibilidad «Contingencia y visibilidad. Rasgos del ser humano según H. Blumenberg» (pp. 147-159) de Francisco José Martínez, en el que hace una síntesis de los principales motivos antropológicos desarrollados por Blumenberg en *Descripción del ser humano*, como son las condiciones y límites de una antropología filosófica y los principales rasgos de su objeto, el ser humano como ser contingente, regido por un principio de razón insuficiente, que, en virtud de su carácter carencial, corpóreo y, por tanto, visible, necesita de instituciones, símbolos y metáforas con las que descargarse y distanciarse del absolutismo de la realidad. Maximiliano Hernández, por su parte, aborda este mismo eje temático en

uno de los capítulos más destacados del volumen titulado «Indigencia natural del hombre y Modernidad en Blumenberg. Una respuesta a la insuficiencia del análisis de Husserl» (pp. 121-133) en el que se enfrenta a dos problemas que se derivan de la obra de Blumenberg. El primero estriba en saber si su concepción del hombre como un ser vivo que sustituye sus carencias biológicas por prestaciones culturales tiene un alcance *antropológico* general o solamente *histórico*. El otro problema consiste en interrogarse por la vertiente práctica de la Modernidad, ya que Blumenberg se centra exclusivamente en la agudización del proceso de la curiosidad *teórica* pero, como se le ha criticado, desatendiendo la dimensión *práctica*. La respuesta que ensaya Hernández Marcos es que ese silencio y la correspondiente limitación al papel de la *teoría* tiene que ver con el condicionamiento del análisis de Blumenberg sobre la Edad Moderna por el enfoque fenomenológico de Husserl en *La crisis de las ciencias europeas*, y muestra que dicho análisis es la respuesta a una de las insuficiencias de la explicación husserliana con la que intenta enmendar su concepción negativa de la evolución de la Modernidad, haciendo converger la conciencia moderna del carácter carencial con el programa de autoafirmación racional del hombre. Por último, en el campo de la antropología, hay que mencionar la investigación que Marco Mauerer emprende en «Historias sobre los humanos. La perspectiva antropológica sobre el mito de Blumenberg» (pp. 189-204), donde defiende la tesis de la dependencia con-

ceptual y metodológica que existe entre los trabajos blumenberguianos sobre el mito y su antropología filosófica.

Junto a la imbricación que en la obra de Blumenberg se da entre Modernidad y antropología, otro hilo rojo que recorre todo el volumen es el de la fenomenología, campo en el que el trabajo de Blumenberg se muestra cada vez más imprescindible para comprender esta corriente filosófica ya centenaria. Esta temática la recogen y desarrollan desde diferentes aspectos, en primer lugar, Cornelius Borck en «La historia como distanciamiento. Blumenberg entre la antropología y la epistemología histórica» (pp. 33-47), trabajo que realiza una valoración del proyecto de conjunto del pensador de Lübeck como una *fenomenología de los conceptos*, entendida como un esclarecimiento de los conceptos en su relación con las condiciones de génesis del sentido y la liberación de lo irresuelto sedimentado en ellos. En segundo lugar, en «Trabajo sobre el concepto de “mundo de la vida”: Husserl, Blumenberg y la fenomenología antropológica del cosmos» (pp. 161-175), Alberto Fragio –uno de los autores más prolíficos sobre temas blumenberguianos, del que cabe destacar la coedición de *Hans Blumenberg: nuovi paradigmi d’analisi* (Aracne, 2010)– defiende la tesis de que en la astronoética blumenberguiana convergen, a la vez, temas antropológicos y fenomenológicos de largo alcance. Y por último, «¿Un *eidos* de la historia? La tarea de una fenomenología de la historia en Hans Blumenberg» (pp. 223-239) Pedro García-Durán –quien recientemente ha defendido su tesis doctoral *De la historia a la antropología. El cami-*

no fenomenológico de Hans Blumenberg (UV, 2015), que le ha valido la máxima calificación–, sostiene que el *leitmotiv* que moviliza la obra de Blumenberg es una fenomenología de la historia como «método elástico de descripción» *a posteriori* con el objetivo no sólo de reconstruir los diferentes mundos de la vida fácticos, sino de comprender, a través de ellos, las necesidades subyacentes a las construcciones de sentido que el ser humano había proyectado a lo largo del tiempo.

En el veinte aniversario de la muerte de Blumenberg caben pocas dudas de la vigencia que ha adquirido su obra y cuya recepción comienza a trascender los límites de la esfera académica, al menos en Alemania, convirtiéndole en un personaje del acervo cultural como se pone de manifiesto en su transformación en personaje literario de la exitosa novela *Blumenberg* de Sybille Lewitscharoff (Adriana Hidalgo editora, 2013). Para concluir, la importancia del volumen reseñado no se limita a su carácter pionero en el marco de la recepción en castellano, sino que ofrece una panorámica bastante precisa y de los temas blumenberguianos –desde las relaciones entre Historia Conceptual y metaforología hasta temas como la Modernidad, la comprensión de la historia, la teoría del mito o la antropología fenomenológica o temas tan pintorescos como las posibilidades filosóficas de la astronáutica y la ciencia ficción, sin olvidar las relaciones de Blumenberg con autores tan diversos como Plessner, Schmitt, Koselleck, Adorno, Stanley Rosen o Husserl y Heidegger, por mencionar sólo algunos–. Cabe destacar, por último, el amplio recurso que en

este volumen se hace de los materiales inéditos de los archivos póstumos del autor, cuyo estudio va generando progresivamente una imagen cada vez más completa. Por tanto, *Hans Blumenberg: historia in/conceptual, antropología y Modernidad* es una contribución ineludible tanto para

especialistas como para aquellos interesados en asomarse a ese rico laberinto de intertextualidad que supone la obra de Hans Blumenberg.

Héctor Vizcaino Rebertos
Universitat de València

LA ARTICULACIÓN ENTRE FILOSOFÍA Y POLÍTICA DESDE EL PUNTO DE VISTA DE HANNAH ARENDT

LOBO, MARÍA FÁTIMA: *Hannah Arendt y la pregunta por la relación entre el pensamiento y la acción*, Buenos Aires, Biblos, 2013, 361 pp.

De entre los diversos trabajos en castellano que en las últimas dos décadas se han publicado sobre Hannah Arendt esta obra destaca por la peculiaridad de su enfoque. Nos hallamos ante un estudio cuya temática nuclear versa, como su propio título indica, sobre la cuestión de la relación entre pensamiento y acción a lo largo de la obra de quien es considerada por muchos una de las figuras intelectuales más sobresalientes del siglo pasado. El supuesto que anima la investigación es que este tema, que en última instancia se inscribe dentro de la problemática de la articulación entre la *vita activa* y la *vita contemplativa*, atraviesa toda la obra de Arendt como una preocupación fundamental que subyace a la totalidad de la misma. Adviértase que la propia estructura del problema así planteado entraña un supuesto más fundamental, que María Fátima Lobo, siguiendo la

senda arendtiana, asume: *actuar y pensar no son lo mismo*. Y no lo son aunque sólo sea porque no cabe duda de que los seres humanos pueden pasarse la vida entera prescindiendo del ejercicio de la reflexión, pero no les es posible, en cambio, abstenerse completamente de actuar. Además, mientras que sólo se puede pensar por uno mismo, únicamente se puede actuar —máxime si se trata un actuar específicamente político— de manera concertada y, por tanto, en compañía y colaboración con los otros. Con todo, ¿puede tener el pensar —entendido como una actividad de naturaleza muy diferente a toda suerte de actividad práctico-cognoscitiva— alguna influencia sobre el actuar?

Atendiendo a los diversos desplazamientos que este problema genérico sufrirá en su tratamiento a cargo de Arendt, María Fátima Lobo indica que puede abordarse desde dos perspectivas que, aunque relacionadas entre sí, es preciso distinguir:

a) por una parte, la pregunta en cuestión puede entenderse en clave de

la relación entre dos *modos de vida* mutuamente excluyentes, a saber, la *vita contemplativa*, cuya actividad más fundamental sería el *pensar* y que se corresponde con la vida del filósofo; y la *vita activa*, cuya actividad más alta es la *acción* y que se asimila a una vida política en sentido lato. Y es que mientras que la vida política requiere compromiso y participación pública, la vida filosófica exige, en beneficio de la conquista de una distancia crítica que permita un diálogo calmado del yo consigo mismo, una retirada de las actividades mundanas y de las urgencias de la vida. Desde este punto de vista, el ejercicio del pensamiento como tal queda reservado no para el ciudadano común sino para a una minoría excepcional. Se trata, en fin, de la tradicional relación conflictiva entre el filósofo y la polis, entre filosofía y política (lo cual en su origen guardaría relación, por un lado, con la incomprensión de la actitud del filósofo por parte de la mayoría de los miembros de su propia comunidad; y, por otro, con la consecuente hostilidad de los filósofos hacia la política, siendo un ejemplo ilustrador de ello el resentimiento experimentado por Platón al considerar las causas que llevaron a Sócrates a la muerte).

b) Otra posible formulación del problema –a la cual se acogerá finalmente el texto que nos ocupa– concierne a la relación entre pensamiento y acción considerada en un mismo sujeto. Este planteamiento puede, a su vez, desarrollarse por vía positiva o por vía negativa. En el primero de los casos habría

que responder a la pregunta referente a si la dedicación al pensamiento tiene alguna suerte de repercusión sobre el individuo en cuanto ser que actúa y que lo hace en un entorno social determinado. ¿Conlleva el hábito del pensamiento alguna clase de beneficio o perjuicio para el individuo que lo ejercita y para la sociedad de la que forma parte? Ni que decir tiene que los objetos del pensamiento y las conclusiones obtenidas en ese ámbito con frecuencia carecen de relevancia para el desarrollo de la vida de los hombres en común. Es más, el pensador no sólo ha tendido a ser visto como un ser excéntrico –desde el momento en que se entrega a una actividad considerada inútil, irrelevante para la vida en sociedad y para las necesidades más apremiantes de ésta–, sino incluso también como alguien peligroso en tanto que su examen detenido de ciertos prejuicios y dogmas comúnmente admitidos se estima tradicionalmente perjudicial para el mantenimiento del orden (la figura de Sócrates es paradigmática a este respecto).

En el segundo caso, correspondiente al planteamiento del problema por vía negativa, la pregunta de la que habría que hacerse cargo es la siguiente: ¿qué tipo de eventuales consecuencias morales, sociales y políticas tiene la generalizada *ausencia* de pensamiento en los individuos? La respuesta a esta cuestión remitirá al caso Eichmann, esto es, al diagnóstico y reflexión arendtianos respecto de la personalidad de quien fuera uno de los partícipes materiales de la «Solución Final» nazi. Como es sabi-

do, la consideración por parte de Arendt del perfil psicológico del personaje dará lugar a una tesis polémica donde las haya y que cristalizará a través de la expresión *banalidad del mal*. A partir de esta noción se producirá a una reflexión fundamental concerniente a la relación entre la ausencia de pensamiento y la capacidad de hacer el mal por parte del sujeto de que se trate. María Fátima Lobo subraya de la mano de Arendt hasta qué punto esta vía de reflexión desemboca necesariamente en una decidida puesta en cuestión de la visión tradicional según la cual el pensamiento es tarea exclusiva de un círculo de «sabios» apartados de la vida pública, es decir, una actividad restringida a unos pocos. Muy al contrario, acaso la reflexión sea algo exigible en mayor o menor medida a todos los ciudadanos, tanto más cuando los criterios morales tradicionales están en crisis. De esta forma, pues, se abre un camino posible para la justificación de la necesidad de promover el hábito del pensamiento entre el común de los mortales.

El trabajo que reseñamos, que constituye un monográfico y pormenorizado estudio sobre la anunciada problemática, se estructura en tres partes. En la primera de ellas (que se corresponde con el capítulo I, tal vez uno de los más destacables del libro) asistimos a una exposición de los motivos que llevaron Hannah Arendt a dejar la teoría política para pasar a ocuparse del asunto filosófico de las actividades del espíritu. Allí se muestra con claridad hasta qué punto en esa época —que se inicia con *Eichmann en Jerusalén*— su pensamiento

seguía brotando de un esfuerzo de comprensión de la terrible realidad de los regímenes totalitarios en tanto que fenómeno sin precedentes. Se aborda el sentido de la noción de banalidad del mal, la circunstancia en la que se originó y su relación con el «mal radical» del que se habla en *Los orígenes del totalitarismo*. Acto seguido se repasan las consideraciones arendtianas sobre la atmósfera social del Tercer Reich así como sus reflexiones morales en torno al hecho de que si bien la mayor parte de esa sociedad se mostró cómplice con los crímenes del régimen, hubo algunas personas que no lo hicieron. El capítulo finaliza con la enumeración de una serie de conclusiones relativas a la tentativa, por parte de Arendt, de rehabilitar lo moral en tanto que realidad íntimamente ligada a la experiencia del pensamiento y del juicio, y, por consiguiente, como algo más que mera costumbre, o sea, como algo más que mera obediencia irreflexiva a reglas socialmente admitidas o a leyes impuestas por el poder político de turno. Lo que está en juego en todo ello, y así se señala en el texto, es la *posibilidad o no de una autonomía moral digna de ese nombre*.

La segunda parte del libro se encarga de las concepciones arendtianas del *pensamiento*, la *acción* y el *juicio* (lo cual se desarrolla, respectivamente, en los capítulos II, III y IV) así como de sus diversos modos de articulación (capítulo V), habida cuenta que desde las coordenadas dibujadas por Arendt estaríamos hablando de tres facultades o actividades autónomas e irreductibles entre sí. En efecto, nos encontramos ante tres conceptos protagonistas en la temática planteada, y

cuyo contenido, dicho sea entre paréntesis, conviene no dar por supuesto antes de estudiar el sentido preciso que Arendt les otorga y que María Fátima Lobo viene a explicitar rigurosamente a través de un recorrido por sus rasgos definitorios, lo que le permitirá asimismo señalar sus diferencias y puntos en común. Mención especial merece la determinante distinción entre *conocer* y *pensar* (que entraña una serie de consecuencias de gran relevancia y que toma pie en la diferenciación kantiana entre *entendimiento* y *razón*), así como el hecho de que el universo de la acción como realidad específicamente humana se situará en las antípodas de lo que sería una conducta perfectamente previsible y calculable. En lo que respecta a la facultad de juzgar, asistimos a un interesante recorrido por el proceso de formación del concepto arendtiano de juicio en el que se da cuenta de las diversas perspectivas adoptadas por la pensadora de origen alemán en distintos momentos de su obra para referirse a ella hasta llegar a concebirla como una facultad autónoma distinta del pensar en sentido estricto y de la voluntad.

Pero si hubiera que señalar un momento clave del libro, en el cual la perspicacia argumentativa de la autora brilla con luz propia, habría que remitir precisamente al capítulo IV, donde el lector se topará con una tesis reveladora respecto a la temática vertebradora del texto. La actividad del juicio, sostiene Lobo, es la *instancia mediadora entre el pensar y el actuar*—o, si se prefiere, entre espíritu y mundo (pp. 210 y 226)—, en la medida en que tiene incidencia tanto en la vida contemplativa como en la vida activa. En el primer caso la activi-

dad de juzgar se relaciona con la figura del *espectador* imparcial, y en el segundo fundamentalmente con la capacidad del *actor* de habérselas con lo particular en cuanto tal. Haciéndose cargo de la interpretación arendtiana de la *Crítica del juicio* de Kant, Lobo muestra de qué modo la pensadora judeo-alemana extrapola la actividad del *juicio reflexionante* del ámbito estético a otros campos como el jurídico y el histórico, y sobre todo el moral y el político. Así, el juicio, siempre ligado a la capacidad de *apertura* a la intersubjetividad y vinculado por igual al pensar y al mundo, “trae el pensamiento a la tierra” (p. 248).

No se puede dejar de poner de relieve la propuesta de articulación entre pensamiento, juicio y acción ensayada en el capítulo V, cuestión ésta que tampoco fue propiamente tematizada por Arendt. Serían la *imaginación*, el *sentido común* y la *figura del espectador*—cada uno de los cuales, como se muestra en el texto, desempeña una determinada función en relación con el pensar, el actuar y el juzgar—, junto con algunos rasgos comunes a las tres actividades en cuestión (rasgos que son presentados en términos de «compatibilidades ontológicas»), los elementos que harían posible la articulación—que es de carácter contingente— entre las susodichas tres dimensiones constitutivas de la subjetividad humana.

En cuanto a la tercera parte de la obra (capítulo VI), está dedicada a la caracterización y diferenciación de dos maneras distintas de cultivar el pensamiento y de relacionarse con el mundo de los asuntos humanos—vale decir, con el mundo político en sentido amplio— a través de los

ejemplos de Heidegger y de Jaspers, los cuales, a la luz del contenido de sus filosofías y de la actitud que adoptaron en relación con la coyuntura política que les tocó vivir, ilustrarían dos modelos de pensador muy diferentes. La actitud de Heidegger —en consonancia con la primacía atribuida tradicionalmente por los filósofos, al menos desde Aristóteles, al *bios theoretikos* frente al *bios politikos*— representaría un tipo de pensamiento excluyente, solitario y totalmente al margen de los aspectos más relevantes de la vida en común de los hombres (ello hace que Arendt encuentre, además, cierto paralelismo entre determinada dimensión de la filosofía del autor de *Ser y tiempo* y el individualismo romántico del siglo XIX), mientras que el filosofar de Jaspers sería en ese sentido todo lo contrario: daría testimonio de una apertura a la comunicación con sus semejantes en tanto que, al igual que ocurriría en el caso de Sócrates y en el de Kant, es ejercido por alguien que se sabe “un hombre entre los hombres, un ciudadano entre ciudadanos” (p. 329).

Por último, insistir en que estamos ante un estudio de estilo marcadamente sistemático que exhibe un minucioso conocimiento de la obra de Hannah Arendt (es el resultado de una investigación doctoral que se centra principalmente en los trabajos correspondientes al periodo comprendido entre la publicación de *Los orígenes del totalitarismo* en 1951, hasta 1975, año de su muerte), y cuya lectura resultará sin duda provechosa y estimulante no sólo para quienes se interesen expresamente por el trabajo desarrollado por esta autora, sino también para quienes posean intereses intelectuales generales en materia de antropología filosófica, filosofía moral o filosofía política, y aun para todo aquel que albergue alguna preocupación respecto de la espinosa y actual cuestión de la naturaleza de la actividad filosófica en su dimensión educativa, y, por ende, político-social.

Aarón Vázquez Peñas,
Universidad Complutense de Madrid

LA BÚSQUEDA DE UNA DEMOCRACIA GLOBAL

GOULD, CAROL C.: *Interactive Democracy. The Social Roots of Global Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, 294 pp.

En su último libro, Carol Gould se propone aportar ideas al debate sobre algunos de los problemas más urgentes del actual

mundo globalizado, como las condiciones para realizar la justicia global y para transformar la democracia en una forma de gobierno más dinámica, responsable e interactiva, mirando más allá de las formas políticas habituales y dirigiendo la atención al marco más amplio de las condiciones sociales de fondo. Una tesis cen-

tral de este libro es que la justicia global requiere la participación democrática de las personas sobre las que pretende hacerse justicia, si es que queremos respetar la igual libertad de todas las personas. Para la correcta comprensión de esta tesis, Gould insiste en que es necesario ampliar del alcance de la democracia respecto a cómo se la entiende habitualmente. Esta ampliación se realiza en dos sentidos: (1) no debe aplicarse sólo a las instituciones políticas, sino también a las instituciones económicas y sociales; (2) es preciso extender la democracia más allá del estado-nación, atendiendo a las nuevas comunidades o instituciones transnacionales que también deben ser democratizadas.

Este libro se organiza en tres partes. En la primera expone su marco teórico general. En la segunda parte hace aportaciones a diversos debates sobre la relación que guardan algunos conceptos sociales básicos con la justicia global, tales como la solidaridad (capítulos 5 y 6), el reconocimiento y el cuidado (capítulo 7), la igualdad de género entre culturas diferentes (capítulo 8), la libertad de expresión (capítulo 9) y el poder (capítulo 10). En la tercera parte, Gould desarrolla su concepto de democracia interactiva. Hace interesantes reflexiones sobre la potencialidad de las nuevas formas de participación a través de internet para responder a las exigencias de la justicia global (capítulos 11 y 12) y aporta criterios concretos para evaluar la calidad democrática y los efectos sobre los derechos humanos de las instituciones existentes o de las que aún deben crearse (capítulos 13, 14 y 15). Estamos ante un libro de conteni-

do diverso y heterogéneo, donde Gould aporta ideas a algunos de los debates más importantes que tienen lugar en la actualidad, pero también está atravesado por un planteamiento teórico sistemático que le aporta coherencia y unidad. En lo que sigue me centraré en estos ejes teóricos que atraviesan el libro.

a) Concepto de justicia. Gould entiende la justicia como la realización de un principio «fuertemente igualitario» que esta autora denomina «igual libertad positiva» (*equal positive freedom*), y al que da contenido conectándolo con los derechos humanos. Este principio igualitario se distingue del principio de la tradición liberal de la justicia como imparcialidad, que también insiste en la igualdad y equidad, por una decidida atención a los contenidos sustantivos y no meramente formales. De todos modos, el sentido que esta conexión y los conceptos de justicia y derechos humanos tienen para Gould dependen de una concreta antropología filosófica o concepción del ser humano.

b) Antropología filosófica. El sentido que Gould da a la justicia y a los derechos humanos depende de una concepción fuerte sobre el ser humano. Gould concibe la agencia como el rasgo esencial del ser humano, aquello que fundamenta los derechos humanos como humanos y comunes a todo individuo de nuestra especie. Esta agencia tiene dos rasgos: por un lado, la potencia humana fundamental constituida por la capacidad de elegir y, por otro lado, la dirección de esta potencia humana esencial hacia una continua autotransformación, a la cual concibe como el significado completo de la liber-

tad («such self-transformation constitutes the full meaning of freedom» p.17). Nuestra posibilidad de elegir y de auto-transformarnos depende de que se nos asegure un conjunto de condiciones materiales y sociales. Gould concibe los derechos humanos como estas condiciones que permiten nuestra autotransformación y que constituyen además el contenido sustantivo de su «igual libertad positiva».

c) Imperativos normativos. De esta antropología filosófica Gould extrae sus principios normativos básicos. (1) La igualdad del agente: dado que esta agencia y su dirección fundamental hacia la autotransformación son esenciales para el ser humano, extrae de aquí el carácter igualitario de su teoría de justicia, centrado en el reconocimiento recíproco de la agencia de cada uno. Cada persona es un agente igual y debe ser reconocido como tal por toda otra persona. (2) La Autotransformación como imperativo normativo: dado que esta agencia es la potencia esencial que caracteriza al ser humano y dado que esta agencia lleva intrínsecamente una dirección hacia la autotransformación, Gould reconoce en esta autotransformación un imperativo normativo fundamental que debe perseguir todo ser humano que pretenda realizarse como humano y libre. Este imperativo, según Gould, no introduce una ética perfeccionista pues no hay nada interno al ser humano que deba ser perfeccionado mediante esta autotransformación. Este imperativo introduce un dinamismo en principio ciego que debe tomar forma mediante la interacción continuamente variable entre el individuo y la colecti-

vidad y sus formas culturales. (3) Igual cumplimiento de los derechos humanos: Gould asocia el reconocimiento de que toda persona es un agente igual al derecho de toda persona a ver satisfechas sus necesidades para el desarrollo efectivo de su agencia y autotransformación. Dado que estas necesidades son a lo que Gould denomina «derechos humanos», este reconocimiento implica, según esta autora, que todo individuo debe tener un acceso igual a los derechos humanos y que todos debemos cooperar para asegurar su cumplimiento.

Gould distingue entre derechos humanos básicos (por ejemplo, las condiciones de subsistencia) y no básicos, dependiendo de la urgencia de su cumplimiento. Ambos tipos deben ser cumplidos por toda sociedad, pero mientras que los primeros no variarán entre diferentes culturas, los segundos sí tolerarán bastante margen de interpretación cultural. Este sentido de derechos humanos tiene dos virtudes: (1) permite ampliar su campo de aplicación, pues no sólo los Estados deberán proveerlos, sino también el resto de instituciones económicas, sociales y políticas, y (2) va más allá de las concepciones minimalistas de los derechos humanos.

d) Ontología social. Gould concibe a los seres humanos fundamentalmente desde su agencia individual. Sin embargo, para que el individuo pueda desarrollar efectivamente su capacidad esencial de elección y su imperativo de autotransformación, debe tener en cuenta que no existe como individuo aislado sino en relación con los otros. Necesitamos a los

otros, y los otros nos necesitan, para que cada uno pueda desarrollar su agencia. De este modo los individuos se asocian en sistemas de ayuda mutua dentro de los cuales pueden realizarse reclamaciones sociales válidas unos a los otros sobre el cumplimiento de las condiciones de su agencia. Dentro de estos contextos de cooperación todo agente es igual, por lo que nadie tiene derecho a dominar sobre los otros. De aquí Gould deriva el fundamento normativo de la democracia, como condición necesaria para el cumplimiento del imperativo de autotransformación de los agentes. Dado el fin último común de la autotransformación, todo agente tiene derecho, en los diversos contextos de cooperación en los que se halla inmerso, a una participación igual en la determinación de la forma de su asociación y de las necesidades que deben ser satisfechas para una efectiva autotransformación. Por otro lado, debido a la prioridad ontológica de la capacidad de elección del agente, esta debe ser protegida prioritariamente mediante la minimización de la coerción.

e) Concepción de la democracia. Basada en la idea de que los individuos se asocian en actividades comunes para asegurarse las condiciones de su autotransformación. Estas actividades comunes en torno a las que se asocian los individuos están orientadas por objetivos compartidos, y dado que nadie debe dominar a los demás en estas actividades, todos deben tener el mismo derecho a participar para determinar su rumbo. De este modo, Gould define la democracia como una forma de *toma de decisiones*

que implica iguales derechos de participación entre los miembros de una comunidad o institución dada. La ventaja de esta definición, como indica Gould, es que permite ampliar el ámbito tradicional de aplicación de la democracia, pues esta ya no se entiende restringida a las instituciones políticas del estado-nación, sino que se exige también a las instituciones económicas, sociales, tecnológicas y ecológicas, tanto nacionales, transnacionales o globales. No obstante, tiene el inconveniente de que restringe su aplicación al interior de comunidades cerradas, lo cual es problemático en las circunstancias actuales de globalización, en las que decisiones tomadas por una comunidad pueden afectar profundamente a personas pertenecientes a otras comunidades. Para responder a este problema Gould introduce un nuevo criterio de participación democrática, según el cual todo individuo que se vea afectado de un modo importante en el cumplimiento de sus derechos humanos básicos por una decisión tomada por una comunidad a la que no pertenece, debería poder tener algún tipo de voz en la decisión que le afecta, aunque sus derechos de participación serían inferiores a los miembros de la comunidad. De este modo Gould ofrece dos fundamentos normativos de la democracia que generan formas desiguales de participación: (1) el principio de actividades comunes, según el cual los individuos asociados para realizar actividades y objetivos comunes, según el fin último de favorecer su autotransformación, tendrían derechos iguales y amplios de participación en las decisiones de su

comunidad, y (2) el principio de todos los afectados, según el cual los individuos que vean sus derechos humanos básicos afectados por las decisiones que toma otra comunidad a la que no pertenece, tendrían el derecho a decir algo o generar algún input, lo que constituye una forma disminuida de participación democrática en comparación con los derechos de los miembros de la comunidad.

En el complicado contexto de la democracia transnacional y la justicia global son demasiado frecuentes las propuestas que se limitan a divagaciones teóricas, reacias a ofrecer aplicaciones prácticas, criterios o ideas concretas. No es el caso de este libro. Gould se muestra resueltamente propositiva. Esta es, en mi opinión, la mayor virtud de la actitud que da vida a este libro, pero al mismo tiempo, tal vez también la raíz de sus carencias. En su resuelta actitud propositiva echo en falta la necesaria reflexión y autocrítica sobre algunas de sus premisas básicas y criterios normativos.

Toda su propuesta teórica y práctica reposa sobre un concepto ideal de ser humano que podría considerarse excesivamente reductivo. Basar nuestra idea del ser humano en un único rasgo esencial, esto es, en la «agencia» o «intencionalidad», puede a priori parecer abocar injustificadamente a un sujeto unidimensional y reducido, rasgo esencial, según Gould, con el que muy probablemente no todos nos identifiquemos (sin mencionar el problema de si este criterio efectivamente puede identificar lo específicamente humano que permitiría justificar la aplicación de los derechos humanos

a todos y solo a los seres humanos, ante la observación de que muchos animales también parecen presentar alguna forma de intención para llevar a cabo sus planes o intereses). Mayor problema veo, sin embargo, en la especificación que Gould hace de este concepto, pues según ella la agencia combinaría, por un lado, un sentido básico de pura capacidad de elección, en mi opinión, expresión de la clásica visión liberal del sujeto como núcleo trascendental de libres elecciones situado frente y diferenciado de un conjunto de intereses, proyectos posibles u opciones y, por otro lado, el segundo rasgo que esta autora introduce en su idea de agencia, el mandato de una continua auto-transformación del yo, ha sido señalado por diversos autores, siguiendo al Foucault del *Nacimiento de la Biopolítica*, como precisamente la forma de subjetivación impuesta por el neoliberalismo, que además para Gould se nos presenta como imperativo normativo. Gould privilegia como esencialmente humana una forma de subjetivación muy particular, históricamente situada, que ha sido señalada como la del neoliberalismo; una visión ética particular del ser humano que además nos la presenta como significado *completo* de la libertad. Foucault señaló la paradoja, plenamente aplicable en mi opinión al pensamiento de Gould, de aquellos movimientos con voluntad emancipadora post-68, que pretendiendo escapar de los corsés impuestos por el estado capitalista del bienestar, abrazaron ciegamente este ideal de autotransformación permanente del yo, sin darse cuenta de que al hacer esto, introducían

en su proyecto de liberación el caballo de Troya del neoliberalismo, que los hizo (y hace) nadar siguiendo su abrumadora corriente. Creo que hacemos bien en involucrarnos del espíritu de la sospecha cuando se nos proponen principios centrales de la ideología dominante del presente como simplemente evidentes y como compartidos, como Gould nos dice, por todas las culturas, sin el necesario examen de su historicidad y de su potencial de dominación. Ciertamente Gould insiste en la libertad positiva y en la imbricación social fundamental para poder realizar este «significado completo de la libertad», pero dado que la piedra esencial de su ontología del ser humano es esta «agencia», caracterizada en su origen en terminos individualistas liberales (digámoslo una vez más, el sentido esencial de la agencia, que hace al ser humano *como humano*, es la capacidad individual de elección: «I distinguish a basic sense of agency characteristic of human beings, and consisting in intentionality or choice as a feature of human action», p.39), parece que nuestra dependencia social queda atrapada en una dimensión instrumental, fundamental solo en el sentido de que la colaboración con otros es imprescindible para que cada uno de nosotros desarrollemos nuestro ideal normativo, la autotransformación perpetua, y parecería que nos aboca a una moralidad del interés mutuo.

Igualmente, podrían parecer problemáticas sus propuestas normativas. Es difícil ver cómo se puede fundamentar sólo en la intención o capacidad de elección de una persona el deber de todos los

demás para que aquella cuente con las condiciones para realizar sus proyectos de autorrealización. Del reconocimiento de la igualdad de los agentes como agentes es difícil fundamentar algo más que los clásicos deberes negativos o algunos deberes positivos derivados de las asociaciones cooperativas que conscientemente establecemos, pero difícilmente la obligación de facilitar a todo otro ser humano, por su mero carácter de agente, el cumplimiento de esas condiciones materiales que Gould denomina «derechos humanos». También parecen problemáticos los criterios de valor que Gould introduce al afirmar cosas como «this agency also affirms itself *as valuable* in the process of self-transformation» (p.45), pues constituye formas de jerarquizar las agencias, esto es, la misma esencia, la humanidad del ser humano, según el dinamismo que cada cual logre en su deber de autotransformación. Y todo esto, en mi opinión, aumenta en problematicidad al considerar el no perfeccionismo de Gould. Es decir, la autotransformación que se impone al sujeto no consiste en perfeccionar ningún patrón interno al sujeto, que a modo de esencia humana impusiera obediencia, sino patrones creados socialmente. Parecería que el sujeto ejemplar, de mayor valor para Gould, sería un sujeto sin esencia que transforma continuamente su apariencia según el vaivén de las modas sociales. En nuestra época *postmetafísica*, parece acertado su rechazo del perfeccionismo, pero en mi opinión es su marco global normativo el que peligrosamente conduce a este cuestionable sujeto ejemplar.

La concepción social de Gould se basa en la necesidad básica que todos tenemos de colaborar con los otros para asegurar nuestra dinámica de autotransformación. Mi interés aquí son las consecuencias que esto tiene para su concepción de la democracia. Manteniéndose fiel a la tradición del contractualismo, Gould entiende que los sujetos individuales se asocian cooperativamente para satisfacer sus propios intereses (que son, digámoslo una vez más, contar con los medios necesarios para su continua autotransformación). Dado que estos individuos se asocian libremente con estos fines, todos deben tener la misma posibilidad de participar en la toma de decisiones sobre su asociación. Esta es la fundamentación de la democracia según Gould, coincidente plenamente con la tradición contractualista liberal. Las personas se asocian según objetivos compartidos, en la determinación de los cuales todos tienen derecho a participar. Podemos preguntarnos si esta concepción hace justicia a nuestras organizaciones políticas realmente existentes. ¿La asociación política denominada «España» se caracteriza por el hecho de que todos sus integrantes tienen objetivos compartidos? Creo que esta pregunta opera una simple reducción al absurdo de la posición de Gould. Parecería que esta autora generaliza inadecuadamente el modelo de las asociaciones privadas voluntarias. Y es que Gould tiene problemas para introducir al Estado dentro de este esquema, porque mientras que,

por un lado, afirma que su modelo de asociación según intereses comunes es generalizable a toda asociación incluido el Estado (p.87-88), por otro lado asume el modelo más decimonómicamente liberal de Estado como árbitro neutro frente a las reivindicaciones conflictivas de las asociaciones privadas (p.229-230). En cualquier caso, y para terminar, creo que el presupuesto más problemático y limitante de la comprensión de Gould de la democracia es la reducción de ésta a un mero proceso de *toma de decisiones*. Esta es la raíz de su rechazo del diálogo como fundacional para la justificación de las normas (p.199), pues Gould no entiende la democracia como un proceso colectivo mediante el que los sujetos se aclaran sobre las opciones existentes, sobre los posibles medios y fines, y mediante el que se generan críticamente las opiniones de un público diverso y en conflicto (por supuesto no homogéneo). La democracia de Gould es un proceso por el que el sujeto trascendental liberal (un núcleo elector y deseante autónomo), dueño de intereses y planes previos incuestionables desde la política, se organiza para *tomar decisiones* colectivamente respecto a los medios para responder a un conjunto de fines, de deseos y opiniones definidos previamente al proceso democrático. Una democracia, por lo tanto, descolorida por la despolitización.

Francisco José Blanco Brotons
Instituto de Filosofía del CSIC
franciscojose.blanco@cchs.csic.es

SOBRE FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

MAX PLANCK: *Positivismo y mundo externo real*, con Prólogo y traducción de José Luis Caballero Bono, Madrid, Ediciones Encuentro (colección *opuscula philosophica* n° 58), 2015, 45 pp.

No es una obra menor este librito de la editorial Encuentro que contiene una conferencia pronunciada en 1930 por Max Planck en la Harnack-Haus de Berlín, y que José Luis Caballero Bono ha tenido el acierto de traducir y prologar. Pues se trata de una reflexión fundamental acerca del conocimiento, en la que, partiendo del punto de vista del positivismo, Planck reconoce las limitaciones de tal postura al constatar que el positivismo, en el fondo, no deja de ser una suerte de idealismo. El lector quedará agradablemente sorprendido tanto por la claridad del premio Nobel de física como por el magnífico estudio introductorio que constituye el Prólogo, y que sitúa estas palabras de Planck en un contexto nada fácil para pronunciarlas: el apogeo del positivismo en las ciencias, en un momento de grandes hallazgos para la física teórica. Frente al positivismo reinante, y partiendo de la lógica que encierra esta corriente, Planck apuesta por una postura realista en el terreno de las ciencias y en el más amplio terreno de la vida: existe el mundo real exterior, del que el mundo físico sólo es una imagen. El autor explica que el positivismo se queda en las meras percepciones particulares de quien hace ciencia, y que no se puede edificar una ciencia teniendo únicamente como base

los sentires y vivencias propios, ya que por tal camino se va de cabeza al solipsismo más infructuoso. Abre así su reflexión a la necesidad de considerar las experiencias de otros y a «la credibilidad y fiabilidad de los relatos, de los orales y de los escritos, en la definición de la ciencia», con lo que el positivismo, al menos por esta parte, queda «lógicamente roto» (p. 25). En su razonamiento, Planck recurre a «herramientas espirituales» que añadirá a las de medición real e ideal, y hace una apelación necesaria a la «clarividencia ideal del ojo espiritual» (p. 35), reconociendo, por otra parte, la necesidad y la importancia de que el físico esté siempre en algún tipo de conexión con los procesos reales de medición que surgen de la compaginación del hacer espiritual y creativo con el trabajo especulativo y sistémico en el que se producen las mediciones empíricas. Dicha compaginación requiere -y eso Planck lo subraya- del esfuerzo ímprobo del estudio. Y es que la ciencia no puede prescindir del espíritu humano, y no sólo eso, sino que, desde él, no se puede proceder acogiendo los azares inesperados cuando se presentan, sino que hace falta una orientación en cuyo seno anida la noción de finalidad, por más que los resultados no siempre sean progresivos, sino más bien, como plantea el propio Planck, se den «por explosiones»... Se puede decir que posteriores planteamientos de la filosofía de la ciencia, como los de Thomas Samuel Kuhn o los de Karl Raimund Popper están como *in nuce* en esta reflexión de Planck; lo

que añade más valor a este trabajo como documento principal para el estudio de esta disciplina filosófica. Al adentrarse en esta orientación, a Planck acaba saliéndole al encuentro la metafísica, y toma en cuenta la cuestión del libre albedrío como asunto profundo y no esquivable que se le presenta al hombre -también al hombre de ciencia- y le introduce en la consideración del misterio. Planck se refiere así no sólo al «ojo espiritual» del físico teórico, como otorgador último de sentido, sino también a una suerte de «ojo divino» que alumbró el fondo de una responsabilidad moral que todo ser humano –y también el hombre de ciencia- ha de tener en cuenta. Dicha responsabilidad –dirá Planck- «nada tiene que ver con la ley causal y [que] cada uno lleva consigo en su conciencia como cognoscible de manera suficientemente clara si él quiere entender»

(p. 44). Esta conferencia muestra esa otra «constante de Planck», como destaca con gracejo José Luis Caballero en el Prólogo, que es la que presidió las investigaciones del gran físico teórico iniciador la mecánica cuántica, y la que se nos brinda con esmero en este libro.

Hay que destacar que el prólogo de José Luis Caballero no sólo es una buena contextualización de la conferencia y una lúcida reflexión sobre filosofía de la ciencia, sino también que el lector se va a encontrar con la sorpresa de que estas mismas palabras que va a leer fueron muy probablemente escuchadas por Xavier Zubiri, con las consecuencias que ello tendría en su pensamiento. Este librito es, en definitiva, mucho más de lo que su pequeño tamaño parecería predecir.

Carmen Herrando
Universidad San Jorge

DIÁLOGO ENTRE FILOSOFÍA Y CIENCIA

GUTIÉRREZ LOMBARDO, R., & SANMARTÍN ESPLUGUES, J. *La filosofía desde la ciencia*. México D.F.: Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales “Vicente Lombardo Toledano”, 2014, Col. Eslabones en el desarrollo de la ciencia.

No es extraña la creencia ‘científica’ de que todo aquello que no quepa en los esquemas del método experimental no puede llamarse estrictamente conocimiento, que más allá de la ciencia no hay conocimiento como tal. Desde este *naturalismo*

epistemológico, como es fácil pensar, la filosofía no tiene razón de ser. Sin embargo, hay muchas personas que dicen dedicarse a la filosofía; e incluso defienden que su actividad está plenamente legitimada como tal. ¿Es esto una osadía imperdonable o una actitud perfectamente defendible? Quizá el conflicto entre filosofía y ciencia pueda ser situado en una comprensión inadecuada de lo que es filosofía y de lo que es ciencia. ¿Se puede afirmar que se agota la realidad cuando es aprehendida desde una actitud científica?

¿Se puede afirmar lo propio desde una actitud filosófica?

No estamos hablando de un conflicto reciente. Leibniz por ejemplo, en su *Discurso de Metafísica*, lo tuvo bien presente. Este autor es particularmente relevante ya que, a causa de su formación filosófica y científica, se personifica vivencialmente en él. Ya en su época no era bien visto rehabilitar la metafísica (clásica), algo de lo que el filósofo alemán era perfectamente consciente; consciente, e incluso partidario de separar ambos ámbitos, criticando a aquellos pensadores que creían suficiente para dar razón de los hechos apelar a formas sustanciales o a conceptos metafísicos, sin detenerse a examinar experimentalmente el objeto de estudio. Evidentemente, desde conclusiones filosóficas no podemos pretender obtener un conocimiento científico; ello —según Leibniz— sería un error tan grave como el de aquel físico (científico) que, si bien puede dar razón de las experiencias, se adentrara en el ámbito de consideraciones generales que son de otra esfera. Ahora bien, el hecho de que deban establecerse ciertas separaciones no implica una independencia absoluta ni un menosprecio recíproco. Desde su propia experiencia como científico Leibniz concluyó que no se deben desestimar consideraciones filosóficas en el ejercicio de la ciencia; todo lo contrario, era precisa su reconsideración ya que en los conocimientos filosóficos había mucha más consistencia de lo que se pensaba. El acierto estribaba en servirse de ella (de la filosofía) *oportunamente y en su lugar*.

Esta última idea puede ayudarnos a iluminar nuestro problema, problema

cuyo origen puede situarse en el momento en que tanto unos como otros —filósofos y científicos— quieren hacer un ‘uso inoportuno’ de su saber y de su metodología, aplicándolos a ‘lugares que no les corresponden’. El conflicto entre filosofía y ciencia surge cuando cualquiera de ellas excede de su ámbito pretendiendo abarcar más de lo que le compete, intentando elaborar conocimiento más allá de lo que su propia dinámica intrínseca le permite. Cuando, si ambas disciplinas se ejercen desde su ámbito y atendiendo a sus objetos de estudio, no sólo no se convierten en rivales que invaden sus respectivos ámbitos de trabajo, sino que se erigen en valiosas colaboradoras cuyo enriquecimiento permanece ajeno únicamente a aquellos que se parapetan en posiciones reduccionistas o simplistas.

¿Pueden las ciencias de la vida reemplazar a la reflexión epistemológica o a la ética? ¿Podemos reducir el yo a pura biología? Desde *La filosofía desde la ciencia* se defienden respuestas negativas a estos interrogantes, conscientes de que tan equivocado sería mantenerse en un *naturalismo sustitutivo* como reflexionar filosóficamente ignorando los distintos estados científicos de la cuestión. No pretendamos agotar la realidad, ni en un sentido ni en otro. La realidad es inagotable, y, consecuentemente, la tarea de investigarla y conocerla es una tarea sin fin, en la que todos tenemos cabida.

Esta tarea sin fin la podemos atender desde dos claves: en cuanto a su objeto y en cuanto a nuestra actitud. Si la atendemos en cuanto a su objeto, se pueden distinguir en la realidad a su vez dos planos,

tal y como nos explica X. Zubiri: el de la multiplicidad y diversidad de lo real, y el de la consideración del propio carácter de realidad. En el primer plano analizamos lo que son las cosas reales, las leyes que las rigen,...: es cometido de la ciencia. En el segundo plano analizamos no las distintas propiedades de lo real o su comportamiento, sino el propio carácter de realidad; analizamos qué queremos decir cuando afirmamos que algo es real. Y este conocimiento es un conocimiento radicalmente diverso al anterior: es cometido de la filosofía.

Una cosa real no se agota ni en sus propiedades ni en sus leyes; es preciso además averiguar qué significa ser real en primera instancia, y en qué modo lo es en segunda, porque no todo es real del mismo modo. El no tener en consideración estos modos de realidad puede derivar en la extrapolación de conocimiento de algunos ámbitos de la realidad a otros, en los cuales dicha aplicabilidad puede ser discutible. Y ello tanto en sentido ascendente como en sentido descendente (Hartmann): son los problemas derivados de adscribir determinaciones propias de los estratos más bajos de la realidad a estratos más elevados (los famosos ‘ismos’ provocados por el rápido desarrollo de las disciplinas científicas en el siglo XIX) y viceversa, adscribir categorías propias de estratos más elevados (metafísicos) a otros inferiores.

El modo de ser realidad cobra especial relevancia en el caso del ser humano, quien inevitablemente ha de configurar su vida con las cosas entre las que está. Y no sólo no es indiferente entre qué co-

sas esté, sino que también importa cómo las considere. Las cosas nos influyen, y nos imponen una manera de configurar nuestras vidas. Por ello es tan importante nuestra apreciación de lo que es la realidad y de cómo nos hacemos con ella, pues nuestra propia vida está en juego. Nuestra manera de ser personas pende de nuestra concepción de lo que es la realidad en sentido amplio, tan amplio como para abarcar no sólo lo que son las cosas, sino también nosotros mismos y las personas con las que convivimos.

La segunda clave que comentaba tiene que ver con la actitud con la que nos enfrentamos a la tarea de conocer la realidad o de enfrentarnos a ella. Cada persona tiene una manera particular de hacerlo. Ello pende no únicamente del aspecto personal o vivencial (factores biológicos, experiencias culturales y sociales, etc.), sino también de nuestra formación o dedicación profesional. Según haya sido ésta, habremos adquirido unas estructuras cognoscitivas que habrán *modalizado* nuestra aprehensión de las cosas, estructuras cognoscitivas que se habrán consolidado durante muchos años a causa precisamente del desempeño de nuestra actividad. Son estructuras cognoscitivas que se unen a las que poseemos por nuestra biología y por nuestras vivencias personales, y que se han hecho nuestras como una especie de ‘segunda naturaleza’.

En función de esta segunda naturaleza tendremos tendencia a aprehender la realidad de una determinada manera, desde unos esquemas previos que en ocasiones pueden pasarnos desapercibidos,

pero que nos posibilitan un encuentro con la realidad del que no todos pueden valerse, del mismo modo que nosotros no podemos valerlos de otros ajenos al nuestro. Lo que algunas personas puedan observar o percibir de modo ‘natural’, sin apenas esfuerzo, a otras supondrá seguramente un trabajo considerable, y el resultado incluso puede ser un tanto ‘forzado’, artificial, ... No se trata únicamente de aprehender información e interpretarla, sino de la capacidad de procesarla casi inconscientemente a causa de años y años de dedicación a una determinada disciplina.

El científico tendrá así un modo científico de enfrentarse a la realidad; y el filósofo, filosófico. Si el hombre se acerca a la realidad con una mente experimental, obtendrá una realidad experimentable; si con una mente especulativa, una realidad abstracta. Pero si se acerca con una mente amplia, alcanzará una realidad más vasta y global. Ya no se trata de que el objeto de la ciencia sea diverso al de la filosofía, sino de si un problema científico puede ser enriquecido con el enfoque de una actitud filosófica. Un problema científico no puede ser resuelto filosóficamente, pero quizá la actitud filosófica arroje alguna luz que permita al científico considerar distintos aspectos que permanecerían inaccesibles desde un análisis meramente científico. Y viceversa: no se trata de quedarse con una lectura filosófica de los avances científicos, sino en la medida de nuestras posibilidades intentar salir de las coordenadas filosóficas para situarse en una perspectiva científica. Ello nos lleva incluso a plantearnos modos de ejercer la

razón más allá del debate entre ciencia y filosofía (afectivo, artístico, ...), para alcanzar otras estructuras humanas que contribuyen también a la generación de conocimiento, un conocimiento ni opuesto ni alternativo al lógico-científico-filosófico, sino complementario. Estamos hablando de una labor para la cual es preciso un elevado esfuerzo, penosamente alcanzable por su dificultad, pero no por ello desestimable. Todo lo contrario. Quizá un ejemplo de ello sea el propio Leibniz. Y de ahí la importancia de trabajar en equipos multidisciplinares.

El libro que nos ocupa es, a mi modo de ver, una clara muestra de un trabajo multidisciplinar. Pertenece a la colección ‘Eslabones en el desarrollo de la ciencia’, creada por el Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano para conocer y pensar cuestiones relacionadas con la ciencia y la filosofía de la ciencia. En él se presenta ejemplarmente de qué modo el *maridaje* entre filosofía y ciencia puede ser fructífero. «Sólo cuando seamos capaces de abandonar el pensamiento dicotómico (o ciencia o filosofía) (...) podremos sacar los beneficios teóricos que, con seguridad, se seguirán de la fusión de los tenidos por opuestos». De hecho, tal y como nos explica José Sanmartín en el primer capítulo, la ciencia no surge de una mente científica; la ciencia nace de una inquietud previa, de un interrogante que no es originariamente científico. Por ello podemos afirmar que lejos de una confrontación, «la filosofía es el ariete que abre camino a la ciencia». ¿No se hace difícil, entonces, entender una labor cien-

tífica desgajada de otras consideraciones ‘no científicas’? Ningún científico realiza una ciencia ‘pura’. La ciencia no es posible hacerla desde un espíritu científico puro, sino desde un espíritu encarnado en un ser humano que vive en un tiempo y en una cultura determinados, en un contexto científico concreto cuya configuración y análisis escapa al propio desempeño de la ciencia. ¿No será necesario atender a todas esas inevitables ‘impurezas’ del ejercicio científico, en aras de una comprensión más adecuada?

Antonio Diéguez nos ayuda en sus páginas a aclarar términos y a reflexionar de forma crítica sobre esta cuestión. El naturalismo puede entenderse de distintos modos: epistemológico, ontológico y metodológico. El primero de ellos, el *epistemológico*, defiende una de las posturas que hemos criticado más arriba: «la ciencia es la forma más fiable de conocimiento en todos los ámbitos»; pero como muy bien dice el autor «hay ámbitos no científicos en los que podemos afirmar con garantías que tenemos conocimiento genuino». Efectivamente, la ciencia también tiene sus límites y quizá sea demasiado aventurado afirmar que los límites del conocimiento son los establecidos por los propios límites de la ciencia.

Por su parte, el naturalismo *ontológico* afirma que «no hay más realidad que la natural», esto es, aquello que comúnmente consideramos ‘la naturaleza’, las cosas que están ahí, físicamente, y que pueden ser estudiadas por las ciencias empíricas. Se incluyen también aquí los organismos vivos, que para estos autores son sistemas físicos y, aunque particu-

larmente complejos, con unos comportamientos explicables por las leyes de la física y de la química. No faltan quienes apuntan la posibilidad de propiedades emergentes, no reductibles a aquéllas por la carga de novedad que conllevan. El estatus científico de este tipo de propiedades (para cuya explicación tampoco es aceptable apelar a un sobrenaturalismo) abre el debate a consideraciones que van más allá de lo estrictamente científico ya que, como muy bien dice el autor, tanto el naturalismo epistemológico como el ontológico son dos posturas filosóficas, no científicas.

Una postura más atemperada nos la ofrece el naturalismo *metodológico*, según el cual «en el avance de nuestros conocimientos hemos de proceder *como si* sólo hubiera entidades y causas naturales», sin apelar a causas sobrenaturales. Pero sin apelar a causas sobrenaturales en lo que supone la explicación científica de algo: un naturalismo metodológico no implica necesariamente un naturalismo ontológico. Pero independientemente de las creencias personales del sujeto, a la hora de hacer ciencia se debe aplicar el método científico: «el naturalismo metodológico se limita a afirmar cómo han de obtenerse ciertos conocimientos». La exclusión de lo sobrenatural no lo es por ser sobrenatural sino por su imposibilidad de proporcionar resultados contrastables, que es la vía que tradicionalmente se ha seguido para desempeñar esa actividad que denominamos ciencia.

El naturalismo metodológico es también perfectamente aplicable en la práctica filosófica. El principio a seguir sería

«no explicar de forma no naturalista lo que puede ser explicado de forma naturalista», con la dificultad intrínseca en consideraciones metafísicas y epistemológicas. Ello no implica la no consideración filosófica de aspectos sobrenaturales sino, análogamente al caso científico, la realización de un esfuerzo comprensivo de las realidades naturales en las que aquellos se plasman, que es distinto. Prueba de ello es la metafísica intramundana característica de nuestra época contemporánea.

María Cerezo nos expone el estado de la cuestión en referencia al denominado *naturalismo liberal*, cuestión especialmente interesante ya que sitúa el núcleo del problema entre aquellas realidades que más allá de lo meramente físico podríamos englobar en lo intencional o en lo normativo. Es éste un problema al que ya apuntaba el debate sobre el naturalismo ontológico anteriormente citado, a saber: «si la noción de *naturaleza* de la ciencia moderna es suficientemente amplia para dar cuenta de algunas de las propiedades y comportamientos que observamos en las realidades vivas» (*emergentismo*). La opinión que nos ofrece la autora pasa, más que por *naturalizar* los aspectos normativos y teleológicos de la vida, reconocerlos como naturales *sui generis*.

Ello nos abre a dos cuestiones. La primera, estrictamente en referencia al *emergentismo*: ¿a qué se deben las propiedades emergentes?, ¿hay alguna fuerza o alguna causa ajenas a la naturaleza que las propicie, y cuya comprensión no podamos alcanzar en su globalidad? En el diálogo entre naturalismo y sobrena-

turalismo cobra carta de naturaleza el problema de la teleología natural donde la diferencia entre los procesos físicos y biológicos es manifiesta. La segunda cuestión tiene que ver con el método de estudio de las realidades naturales, si exclusivamente como lo hace la ciencia o cabe algún enfoque no científicista. La autora nos da a entender que el hecho de estudiar también la realidad de modos no científicos no implica necesariamente el recurso a causas sobrenaturales, sino que pasa por ampliar la noción actual de naturaleza: es el *naturalismo liberal*. Si el vitalismo intenta dar explicación de la teleología mediante una fuerza vital que actúa desde fuera, el naturalismo liberal apunta al reconocimiento de un estatus especial de la materia viva caracterizado por su carácter teleológico y sus facultades intrínsecas, que solicita a su vez la ampliación del concepto de naturaleza para no exceder los límites científicos.

En el siguiente capítulo, Raúl Gutiérrez Lombardo nos explica el *accidentalismo* de Carlos Castrodeza como fundamentación biológica de la moral y del comportamiento humano en general, análogamente al de cualquier ser vivo. El comportamiento social no es sino un comportamiento adaptativo eficaz para la supervivencia propia y de la especie: esto es la ética para Castrodeza. Inmediatamente Gutiérrez Lombardo se pregunta: ¿se puede reducir la ética humana a una ética accidentalista?

Es cierto que el egoísmo ha sido considerado durante una larga época como la motivación primaria del comportamiento humano. Pero no todo es egoísmo; en la

modernidad (Hume, Smith) se ha hecho ver que la compasión promovida por la desgracia humana también la tenemos fuertemente arraigada. Para Castrodeza, en cambio, esta acción compasiva no es sino un método engañoso (aunque sea inconscientemente, aunque se crea que verdaderamente estamos actuando compasivamente) para generar confianza y que repercuta positivamente en nosotros. En la naturaleza de la evolución no hay algo así como una tendencia hacia algo mejor, hacia lo que tradicionalmente se conoce como verdad, bien o belleza... «a no ser que sus promotores/portadores prosperen a expensas de los otros». La selección natural por sí misma no los proporcionaría. No hay una tendencia hacia ‘un mundo mejor’, hacia un mundo futuro en el que las cosas evolucionen positivamente.

Esta cruda realidad sólo es conocida y compartida por aquellos que la puedan soportar y convivir con ella. De lo que se trata, en definitiva, es de vivir para sufrir lo menos posible; y buscarnos modos de vida alternativos que nos hagan la vida más asequible (*matar el tiempo*). El sufrimiento radical viene dado por no saber a qué atenernos para remedar nuestra situación existencial. ¿Cómo solucionarlo? Una vez garantizada nuestra supervivencia, hay que realizar acciones que nos permitan diluir nuestra condición existencial, acciones tales como la tecnología, la ciencia, el arte o la propia filosofía.

La propuesta de Castrodeza presenta el indudable atractivo de articular lo ético con lo fisiológico, aunque cabe cuestionarse si tal y como lo resuelve puede ser considerado como definitivo. Que toda

ética tenga una base fisiológica en tanto que somos frutos de una evolución biológica es indudable pero, ¿es suficiente?, ¿son reducibles motivaciones humanas profundas a mecanismos de supervivencia de la especie? Además: ¿dónde está escrito que lo primario en el ser humano sea el egoísmo individualista y no la compasión fraternal, por ejemplo?, ¿de qué se trata: de que somos primariamente egoístas y culturalmente nos esforzamos en ser compasivos, o de que primariamente somos compasivos y una mala cultura (o cuanto menos mejorable) nos ha hecho tender hacia el egoísmo? Toda cultura nos deja una huella, con capacidad incluso de modificar nuestras propias estructuras neurales y crearnos una especie de segunda naturaleza; tanto es así que se hace difícil discernir qué es biológico y qué es cultural, lo cual abre un panorama de investigación muy interesante.

La relación entre la actividad humana y su reflejo neural es trabajada por Camilo J. Cela Conde y Francisco J. Ayala, quienes atienden un modo de aprehender la realidad que va más allá de los parámetros lógico-científicos: el modo estético. La reflexión sobre el arte y la belleza es tan antigua como la propia filosofía, pero es en la época moderna cuando la estética fue reconocida como tal (Baumgarten). Desde entonces está sufriendo una notable evolución, ampliando su objeto de estudio para englobar también el ámbito afectivo.

El sentimiento estético presenta un doble aspecto: en tanto que sentimiento, parece que posea una fuerte dosis de subjetividad; en tanto que estético, parece

que solicite un elemento ajeno al sujeto en el cual poder fundamentar su pretendido carácter de universalidad. Kant, por ejemplo, se esforzó por fundamentar a ésta filosóficamente, fundamentación complicada desde un idealismo aunque sea un idealismo trascendental como el kantiano. Quizá la estética contemporánea ofrezca herramientas más útiles y efectivas en este sentido. Pues bien, en aras de sumar para la consideración de esta universalización, en el trabajo que nos presentan Cela Conde y Ayala se establece una relación muy interesante entre el propio sentimiento estético y los estados neurales del sujeto, muestra clara por otra parte del diálogo entre filosofía y ciencia.

¿Es la aprehensión de la belleza algo eminentemente subjetivo, o se puede fundamentar un carácter universal no sólo teoréticamente sino también científicamente? En el artículo se explica detalladamente qué áreas del cerebro son activadas durante un sentimiento estético de placer. Tras el estudio, se comprueba que tales áreas coinciden con las que se activan en la denominada *red por defecto*, esto es, el estado neural que se corresponde a unas condiciones de reposo, cuando el individuo no hace nada, simplemente está. El estado neural de reposo se reduce o desaparece en el momento en que se inicia una acción concreta cualquiera como levantarse, acordarse de algo, comer, mirar conscientemente, ... y también un juicio estético. Pero mientras que con cualquier acción la red por defecto tiende a desaparecer, se ha comprobado que en el caso de un juicio estético de placer

(recordemos que no estamos hablando de un placer fisiológico ni sensible, sino de un placer estético) la red por defecto es recuperada cuando ha sido alterada por el paso del reposo a la acción concreta que supone dicho juicio.

La repercusión de este estudio es muy interesante. Cuando el organismo humano se encuentra en reposo, la red neural por defecto es proporcionalmente el mayor consumidor de los recursos disponibles en el cuerpo. ¿Por qué este consumo tan importante de recursos? Hay una respuesta adaptativa. Cuando el individuo está en reposo, no deja de estar expuesto a riesgos o peligros que le puedan sobrevenir; es por ello que necesita mantenerse en cierto estado de alerta... pero como si no lo estuviera, un estado de alerta que le permita procesar la posible nueva información del modo más rápido y más certero posible a la vez que está tranquilamente descansando. Esto se consigue manteniendo la mente en actitud divagadora, es decir, sin concentrarse en nada concreto, simplemente manteniéndose despierta sin pensar en nada.

Esta situación de mente divagadora podría ser común al sentimiento estético. Si mediante la primera podemos comprender de forma rápida una información inesperada o una ambigüedad perceptual, mediante el segundo somos capaces de disfrutar de algo sin estar guiado por nada ni hacia ningún objeto en particular (características del sentimiento estético, como muy bien nos explica Kant). La similitud entre ambos estados es manifiesta, similitud articulada alrededor de un funcionamiento ho-

lístico del cerebro cuyas repercusiones en la comprensión del fenómeno estético pueden ser considerables.

La relación entre filosofía y ciencia también puede ser analizada desde otras disciplinas científicas. Gloria Cava nos la presenta desde la psicología. Que el comportamiento cognitivo de adultos y adolescentes es distinto, no es ninguna novedad; la localización neural de este hecho, sí. Y se ha comprobado cómo la actividad fisiológica o la localización cerebral del razonamiento es distinta en estas edades. En repetidas ocasiones tendemos a tratar a los adolescentes igual que haríamos con un adulto; disponemos ahora de una prueba científica de que ello supone un error, de que lo que para un adulto puede ser un razonamiento de peso, para un adolescente puede ser irrelevante (lo que no implica que no sea capaz de razonar, sino que lo hace de modo distinto).

Ello nos aboca al problema del *perspectivismo*, según el cual «cada uno de nosotros se conduce según lo que percibe, no según la realidad en sí», independientemente de que cada perspectiva no deje de ser ‘de’ la realidad. No se trata de una mera tergiversación de hechos o situaciones, sino de la toma de conciencia de que en la percepción de la realidad no sólo son las cosas las responsables del conocimiento, sino que el sujeto ‘pone’ considerablemente de su parte. Es cometido de la psicoterapia tener presente esta circunstancia, y hablar al paciente de modo que pueda comprender, hablarle según su perspectiva; no para quedarse en ella sino para, a partir de esa ‘sintonización’ con el paciente, poder ayudarle a

salir de su perspectiva problemática hacia otra más sana.

¿Cómo conseguir traer al paciente a la perspectiva del terapeuta? Se parte de la base de que la perspectiva del paciente deforma la realidad de alguna manera: he ahí su problema. Lo complicado del asunto es hacerle ver esta situación; para que pueda cambiar su perspectiva primero hay que hacerle ver que ésta no es adecuada. Ésta es la dificultad. En este sentido la autora valora la posibilidad de recurrir al discurso retórico, no tanto por lo que tiene de engaño (sofistería) sino por lo que tiene de posibilidades terapéuticas (lo que Gorgias ya denominaba *engaño poético*), esto es, la capacidad de poder provocar cambios en el paciente según vías más allá de las meramente lingüísticas o teóricas: crear un clima cálido y de confianza, que el paciente se sienta comprendido y aceptado, etc., son herramientas que contribuirán sin duda a disminuir la resistencia al cambio, y esto es difícil de conseguir con un trato meramente discursivo y racional. De lo que se trata en definitiva es mediante el diálogo terapéutico crear una relación activa y vivificadora con el paciente, en la que éste se sienta valorado como persona y esté dispuesto a emprender un camino de reconstrucción personal, superando todo posible recelo y amenaza ante el proceso terapéutico. Sólo ayudándole a relajar sus defensas, el paciente comenzará a distinguir su perspectiva de la realidad de la construcción distorsionada de dicha perspectiva.

El último capítulo corre a cargo de Laureano Castro, quien trata el espinoso tema de la consideración biológica de las

ciencias sociales. Se da aquí un debate similar al que se daba en la ética: el mayor o menor peso de factores biológicos y culturales en el fenómeno social. Independientemente de que el peso de lo cultural en nuestro comportamiento es indiscutible, «en las últimas décadas, la separación drástica entre biología y cultura ha sido matizada». Esta matización cristaliza en dos teorías que intentan dar explicación al sistema cultural y moral de nuestras sociedades: la psicología evolucionista y la herencia dual. Para la primera, los mecanismos psicológicos con que cuenta el ser humano han surgido del proceso evolutivo de hominización, en tanto que contribuyen a la consecución de respuestas adaptativas que, a lo largo de tal proceso, han pasado de ser meramente biológicas a considerar circunstancias sociales (selección de pareja, relaciones familiares, cooperación social,...). Por su parte, la herencia dual establece una clara diferenciación, un paralelismo entre la herencia biológica y la cultural aunque manteniendo cierta relación a través de mecanismos cognitivos (sesgos, acentuaciones,...) que influyen en dichas transmisiones.

Castro presenta la hipótesis de que en un determinado momento de nuestra evolución apareció un individuo (*homo suadens*) en el que surgió una capacidad cognitiva nueva, a saber: la de poder valorar (éticamente) la conducta propia y ajena. Fue a partir de entonces que el aprendizaje pasó a ser un aprendizaje social, transmitido culturalmente mediante conductas de aprobación o desaprobación, de aceptación o rechazo, etc., conductas por otro

lado que están perfectamente vigentes en la actualidad. La conducta se puede ir así modificando mediante un proceso de transmisión cultural acumulativa, denominado *variación dirigida*.

El paso del aprendizaje instrumental al aprendizaje cultural (conductual) fue tan provechoso adaptativamente hablando que potenció el aprendizaje de las técnicas para su desarrollo: modelos de aprobación o reprobación, pautas de innovación e imitación,... Gracias a la acumulación cultural no es preciso ya que cada individuo comience de cero su aprendizaje, sino que puede aprovecharse del ya realizado por sus antepasados y que le transmiten culturalmente. Y no sólo hablamos de transmitir conductas, sino también de la valoración de dichas conductas. Modelo de transmisión que no queda reducido al entorno familiar, sino que puede ser extendido a la sociedad. La evolución selectiva natural habría favorecido la tendencia a la cooperación entre individuos (recordemos el reconocimiento social de los modernos: Hume, Smith,...), así como la generación de sentimientos de rechazo hacia aquellos que pretendieran aprovecharse de tal coyuntura. Se daría lugar a una satisfacción paralela en el individuo: la propia (biológica) y la social (cultural, tanto o más importante que la primera).

El autor propone así incardinar en un entorno biológico (evolutivo) los resultados de los análisis apoyados específicamente en un entorno sociocultural, con la intención de que tal apoyo repercutiría favorablemente en el ámbito de estudio. Por lo pronto, contribuiría a evitar un uso ex-

cesivamente especulativo e interesado de interpretaciones de la naturaleza humana, o de ideologías que se le puedan atribuir. Pero ello no implica que el individuo se disuelva en ‘lo’ social, como si la cultura poseyese una entidad ontológica de la que debiera participar todo individuo. Lo social influye en lo humano, sin duda; pero lo humano también presenta una estructura fisiológica que es la que recibe a lo social. No todo es psico-biología natural ni todo es aprendizaje social, sino que toda cultura es transmitida a un individuo que cuenta ya con unas condiciones fisiológicas que repercutirán y condicionaran de algún modo tal aprendizaje.

Hemos visto, pues, cómo el presente libro nos muestra la riqueza del diálogo entre filosofía y ciencia. Hay muchos aspectos a los que difícilmente se puede dar una respuesta estrictamente científica o filosófica. Es preciso enfocar distintas cuestiones desde ambas perspectivas, conscientes de que ni los límites de la ciencia ni los de la filosofía son los límites del conocimiento. La realidad es siempre mucho más; quizá sea tarea conjunta, de todos, alcanzar la comprensión colectiva de ese ‘mucho más’.

Alfredo Esteve
alfredoestevem@gmail.com

DEFENSA DEL CONCEPTO DE PERSONA HUMANA EN EL HORIZONTE DE LA BIOÉTICA Y LAS NEUROCIENCIAS

GABRIEL AMENGUAL, *La persona humana. El debate sobre su concepto*. Madrid, Sistema 2015, 398 pp.

El autor de esta monografía sobre el concepto de persona posee una ya larga trayectoria de contribuciones significativas en el ámbito de la antropología filosófica, la filosofía de la religión y de la historia y de la filosofía moderna y contemporánea. Sobre todo sus aportaciones a la recepción e interpretación del pensamiento de Hegel gozan de merecido reconocimiento dentro y fuera de España. Sus reflexiones sobre el hecho religioso pueden contarse entre las más significativas y relevantes del panorama español. Los vínculos entre filosofía de la religión y antropología presentes en

toda su obra se remontan a la tesis doctoral, publicada en 1980 con el título *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach*. Ese doble interés se ha mantenido y actualizado a lo largo de su dilatada trayectoria. Por lo que respecta al ámbito de la antropología filosófica, publicó una extensa monografía de carácter sistemático en 2007, en la que dedicaba un capítulo al “concepto de persona” y otro al de “identidad personal”, que encuentran ahora despliegue y profundización en el libro objeto de estos comentarios.

La lectura de sus páginas evidencia un profundo conocimiento de la historia del pensamiento occidental, que el autor puede hacer valer a la hora de destilar las aportaciones de un número considera-

ble de autores que van de San Agustín a Charles Taylor, aunque desde el comienzo queda claro que le guía un interés específico y actual: poder realizar una contribución significativa desde la perspectiva antropológica a los debates actuales en la bioética y en las neurociencias. Y esto no porque esa perspectiva deba ser aportada por el autor desde sus propios planteamientos a esos debates, como si dijéramos desde fuera, sino porque en buena medida ellos mismos giran en torno a una problematización del concepto y la realidad de la persona. De entrada tenemos pues una problematización, una quiebra de la conexión entre ser humano y persona, que no nace exclusivamente de un despliegue inmanente de los argumentos filosóficos, sino que, por decirlo de algún modo, tiene una incidencia real y efectiva en las problemáticas sociales y éticas en los espacios fronterizos de la vida humana como resultado de los avances científicos y de las nuevas prácticas que estos inspiran.

Desde esta perspectiva el recorrido que el autor hace por todo el pensamiento occidental se asemeja a una exploración a la búsqueda de argumentos que han sido movilizados en otros contextos históricos y ante otras problemáticas que aquellas que motivan y provocan los debates actuales, pero que pueden permitir no solo ver el alcance de lo que está en juego en ellos, sino también poner a prueba los argumentos que ahora se manejan, analizar su origen y sus vínculos con la historia del pensamiento y complementarlos o contrastarlos con otros argumentos que den nueva luz o ayuden a dar respuestas más justas. Como puede verse, se trata

de una aportación de enorme valor. Entre otras cosas por la pretensión de poner en diálogo tradiciones de pensamiento frecuentemente enfrentadas y atrincheradas. G. Amengual pretende y consigue “dar la palabra a unos y a otros” sin por ello instalarse en una neutralidad imposible. Se trata de escuchar para poder debatir. Nuestro autor es un defensor comprometido del estatuto moral del ser humano, pero sabe que las cuestiones de la dignidad, la protección de la vida o la prohibición de la instrumentalización justo en los espacios fronterizos de la vida humana poseen un grado de problematicidad que necesariamente provoca debate, y el diálogo es un paso necesario para afrontar esa problematicidad. A ese diálogo quiere contribuir ofreciendo argumentos.

En un primer capítulo el autor se remonta a los orígenes cristianos y teológicos del concepto de persona. Ya en esos comienzos resultan reconocibles aquellos elementos dinámicos –relacionales, narrativos, antropológicos, ...– que van a favorecer su emancipación de esos contextos discursivos y su relevancia filosófica posterior. En la edad media cristalizan aquellos elementos –racionalidad, libertad, individualidad– que van a servir de base al giro subjetivo que caracteriza el pensamiento moderno. Si la racionalidad y la libertad constituyen, en su relación mutua, el fundamento de la autonomía moral que define a la persona humana y da soporte a su dignidad moral, el cuerpo y la vinculación que éste establece con la especie imprimen a la persona su carácter individual, son la base de la individualización y, además, el resorte más efec-

tivo frente a las tentaciones de intelectualismo. Tentaciones de las que no está libre el concepto moderno de persona. El problema es cómo salvar la incondicionalidad de la dignidad moral una vez que se problematice su base claramente ontológica, pues aunque dicha base no se exprese siempre en términos sustancialistas, está claro que estos términos van a ser sometidos a una crítica radical en la modernidad y no pocas veces confundidos sin más con esa base. Sin embargo, la concepción moral de la persona no necesariamente tiene que depender de planteamientos sustancialistas. Más bien posee un carácter relacional –de apertura a la alteridad– y responde a una capacidad de agencia que posibilita la responsabilidad. En este sentido, el giro de lo racional hacia la conciencia y, con ella, hacia lo mental, no necesariamente debe ser visto como un salto hacia adelante.

(Auto)conciencia y valor moral serán las dos características fundamentales del concepto moderno de persona. Amengual atribuye una enorme importancia a Locke en el abandono del concepto ontológico de persona. Su clave está en la conciencia, tras la que no es necesario presuponer ninguna esencia. En el concepto de persona de Locke se ha perdido toda referencia a los otros, al cuerpo y a la capacidad de autoevaluación. La prioridad la tienen los predicados mentales e intelectuales. Como señala Amengual, la intención de Locke es de carácter práctico. El derecho y la justicia deben poder funcionar sin que para ello sea necesario dilucidar en un sentido u otro las controversias entre materialistas, espiritualistas

y dualistas. Autoconciencia sin sustancia: esta es la fórmula. Pero esto va a tener consecuencias de gran trascendencia. La primera, donde no hay conciencia no hay persona. El derecho a la vida y a la integridad se deriva en realidad del derecho a la propiedad de los individuos autoconscientes. Frente a esto tenemos el otro pensador que ocupa una posición destacada en la elaboración del concepto de persona moderno: I. Kant. Con él se produce un desplazamiento del ámbito de la teoría al ámbito de la acción. Lo que permite hablar de la persona como un fin en sí, es su libertad, su capacidad de actuar bajo los principios que el ser humano se da a sí mismo racionalmente, es decir, la razón práctica es el ámbito que permite hablar de persona. También Kant era consciente de los atolladeros metafísicos y prescinde de toda ontología sustancialista del yo. Lo que hay que asegurar es la dignidad moral de la persona y para ello lo que importa es la libertad, la autonomía, ser ley para sí mismo.

Las corrientes filosóficas contemporáneas que Amengual analiza a continuación exploran dimensiones de la condición de ser persona que son esenciales, pero que no quedan suficientemente explicitadas en las aportaciones de las filosofías modernas: la apertura a los otros, la singularidad, el diálogo, la intersubjetividad, la corporeidad, la sociabilidad, el carácter abierto y de proyecto, la autotranscendencia, etc. Por las páginas del libro van pasando E. Mounier, M. Buber, E. Husserl, M. Scheler, X. Zubiri o E. Levinas. Sin que sea posible, evidentemente, entrar en los detalles de la exposición,

el impulso quizás común reconocible en los autores que nos presenta Amengual en este capítulo apunta a la búsqueda no sustancialista del “ser de la persona”, que al mismo tiempo se enfrenta a la reducción mentalista del ser humano y rescate la libertad y la autonomía de una estructura solipsista. Pensar la persona, como hacer Levinas, desde el otro, no anula la autonomía, sino que la radicaliza y al mismo tiempo sitúa la constitución ontológica más allá de toda hipostatización. Estos son elementos que el autor pone sobre la mesa del debate actual en torno al concepto de persona y que no siempre están presentes en él.

En cierto sentido, teniendo en cuenta estas aportaciones, el tratamiento del concepto de persona en la filosofía analítica aparece casi como una vuelta al mentalismo y a la capacidad de decisión racional, eso sí, bajo el presupuesto de una naturalización radical del espíritu. Desde la perspectiva de Amengual esto va a tener enormes repercusiones en el debate posterior de la bioética, debido al peso de la filosofía analítica en él. Se define la racionalidad propia del ser persona como capacidad racional o como autonomía, la tendencia que se va a imponer es la de considerar a la persona como un compendio de propiedades físicas y psíquicas, de las que a priori nada se puede decir de su estabilidad o durabilidad, así como tampoco de la existencia de todas ellas en cada ser humano. Esto va a generar una serie de problemas que son desgranados a continuación. Por ejemplo, la conexión entre la dimensión descriptiva y la dimensión normativa del concepto

de persona o la identificación entre ser humano y persona. “En el planteamiento de la cuestión del concepto de persona en la filosofía analítica lo que ya asoma, más allá de las distintas respuestas que se den a la cuestión, es el enfoque naturalista. [...] La pregunta es siempre qué condiciones ha de cumplir una entidad para ser considerada persona, con el supuesto de que se trata de condiciones, propiedades o capacidades constatables y mensurables.” (p. 288). El problema es si las ciencias naturales se pueden arrojar una competencia exclusiva de explicación. ¿Es posible naturalizar la libertad, la historia, el espíritu, la cultura, etc., es decir, todos los ámbitos del ser, del saber y del actuar humanos? Amengual analiza todos los esfuerzos por naturalizar la conciencia, la libertad y la autoconciencia, así como los problemas que plantean dichos esfuerzos. Es evidente que nada puede existir sin sustrato natural. Pero otra cosa es la afirmación ontológica que reduce todo lo humano a dicho sustrato natural. No existen estados de conciencia sin procesos naturales. Pero otra cosa es que lo mental será reductible a lo neuronal. Y mucho menos que con ello esté explicada la experiencia humana. No se pueden olvidar los ámbitos de vida personal y socio-histórico-cultural. Amengual reconoce en la reducción naturalista una recaída en el mentalismo que veíamos en los comienzos de la interpretación moderna del concepto de persona. No niega la existencia de un naturalismo no reduccionista, pero critica el peso que adquiere el reduccionismo naturalista en los debates de bioética.

Y con ello estamos ya en el ámbito en el que Amengual pone a prueba las virtualidades y límites del concepto de persona: el ámbito de la bioética. No va a entrar en cada uno de los problemas morales que aborda la bioética, sino que se limita a analizar los planteamientos de los autores que, provenientes de la tradición analítica, gozan de prestigio en ese ámbito de la ética (M. Tooley, P. Singer, H. S. Engelhardt y J. Harris). La conclusión es que para la corriente mayoritaria el concepto de persona resulta inservible. Las cuestiones que plantean la ciencia y la tecnología actuales no pueden ser resueltas mediante el recurso al concepto de persona. Y lo que van a recomendar es una renuncia al concepto, pues dentro de la visión utilitarista, la protección a las personas no depende de ese concepto, y esto incluso en ausencia de alguna de las características que la definición tradicional les atribuyen. Pero aunque es evidente que en las cuestiones concretas no es suficiente con apelar al concepto de persona y a su dimensión moral, esto no justifica la pérdida de componentes esenciales de carácter moral del concepto de persona. Esto le lleva a movilizar la crítica de Ch. Taylor, Th. Kobusch y R. Spaemann al naturalismo. En realidad la reducción naturalista del concepto de persona proviene del hecho de hacerlo depender de la existencia o incluso del ejercicio de diferentes propiedades o capacidades. Sin embargo, ser persona no depende ni es resultado de dichas propiedades. Es necesario vincular el concepto moral de persona con su capacidad de agencia y, por tanto, con su capacidad para obrar

por fines y motivos, lo que implica la mediación del lenguaje y la cultura con su dimensión social (Ch. Taylor), también la historicidad y la interpersonalidad (Kobusch) y, sobre todo, que su ser persona les está dado como tarea propia en una relación de reconocimiento por otras personas (Spaemann).

En las conclusiones Amengual ofrece su propia aproximación a un concepto integrador de persona, concepto que, a pesar de sus impugnaciones, él considera necesario y fundamental dentro de los debates actuales de bioética. Lo importante no es llegar a un acuerdo sobre las propiedades y cualidades de las personas, sino sobre la dignidad moral de sus portadores: “ser persona no es una propiedad o un conjunto de propiedades, sino ser el titular de ellas, su ser” (p. 381). Dada la incondicionalidad de los derechos que se derivan de la condición de persona, resulta cuando menos paradójico que esa condición se haga depender de la posesión o el ejercicio actual de determinadas cualidades o propiedades que son atribuibles a la especie. En ese sentido la pertenencia a la especie sería un hecho natural que da soporte a la consideración de persona y a su dignidad moral. “El nivel moral no representa un mero deber-ser frente al ser (natural o esencial) de la capacidad, sino su realización” (p. 390). La definición metafísica del ser persona es a la vez descriptiva y normativa.

En resumen, el libro recoge un número considerable de aportaciones al debate en torno al concepto de persona humana. Es una contribución necesaria al diálogo y al intercambio de argumentos. Y ofrece

un posicionamiento del propio autor nada desdeñable. Quizás sorprende un poco que las contribuciones del personalismo y la fenomenología analizadas en el capítulo 6 prácticamente no sean movilizadas en el debate en torno al significado del concepto de persona en la bioética actual y se recurra a autores como Taylor, Kobusch o Spaemann. Por otro lado, por más que la elección de la bioética como foco hacia el que dirigir las reflexiones sobre el concepto de persona sea legítima y pertinente, no cabe duda que no es la única elección posible. El ámbito

ético-político de los derechos humanos y la negación de la condición de persona a la que estos se enfrentan, permiten un enfoque también interesante. Y ofrecerían posibilidades todavía por explorar desde la corporalidad y la experiencia del sufrimiento a la fundamentación de la dignidad moral de la persona humana. En cualquier caso, la lectura es una buena guía para afrontar las cuestiones de fondo de muchos debates actuales.

José A. Zamora

Instituto de Filosofía, CSIC

MANUEL SACRISTÁN: HACIA UNA RACIONALIZACIÓN DE LA EMANCIPACIÓN

FERNÁNDEZ BUEY, F., *Sobre Manuel Sacristán*, Barcelona, El Viejo Topo, 2015, 523 pp. Contiene el DVD documental *Filosofando desde abajo*, dirigido por Xavier Juncosa.

El año 2015 ha sido a un tiempo el trigésimo aniversario del fallecimiento de Manuel Sacristán y el nonagésimo de su nacimiento. Con ocasión de este aniversario, han tenido lugar diferentes publicaciones, como *Manuel Sacristán y la obra del lógico y filósofo norteamericano Willard Van Orman Quine*¹, *La observación de Goethe*², o el monográfico “Pensando sobre Manuel Sacristán” de la revista/anuario salmantina *Con-ciencia social*³. Pero sin duda la mayor aportación ha sido la recopilación de textos de Francisco Fernández Buey sobre Manuel Sacris-

tán elaborada por Jordi Mir y Salvador López Arnal, que nos ocupa.

Esta compilación consta de 27 textos de diferente extensión, estilo y naturaleza: artículos, textos de divulgación, conferencias, prólogos de libros, entrevistas o incluso materiales de trabajo para cursos de doctorado.

El libro tiene, a mi juicio, un inmenso interés para los estudiosos de la obra de Sacristán, por diversos motivos. No solamente porque Fernández Buey puede considerarse perfectamente como uno de los discípulos centrales de Sacristán y uno de los principales continuadores de su obra, tanto en sus intereses como en su estilo de pensamiento, sino también porque un lugar común entre quienes convivieron con Sacristán es que el filósofo es muy superior a la obra legada. Y por lo tanto,

aquellos como Fernández Buey que tratan con él de manera continuada ofrecen una información adicional que actúa como complemento a los textos, en muchos casos agente clarificador de los mismos.

En todos los textos, Fernández Buey huye del estilo hagiográfico, característica heredada del maestro a quien estudia, y va describiendo diversos rincones de su pensamiento desde el carácter poliédrico propio de cualquier acercamiento a la obra de Sacristán. La enorme diversidad de intereses del autor estudiado tiene su correspondencia en la variedad de aspectos tratados en este libro, que tratan sobre temas como política universitaria, sindicalismo, filosofía en su sentido tradicional, marxismo, ecologismo, epistemología, estética, etc. Fernández Buey dialoga con Sacristán a través de sus textos, al igual que Sacristán filosofaba a partir de los textos de los autores a quienes estudiaba, preocupándose de introducir al lector en el contexto de su pensamiento y proponiendo en muchas ocasiones lúcidas síntesis que arrojan una luz, muchas veces sorprendente por su amabilidad expositiva, que permite alcanzar una importante claridad sobre aspectos de los textos de Sacristán. La densidad del autor tratado abre paso así a una lectura rica y pausada, estéticamente agradable, que facilita la comprensión de los textos de Sacristán, por lo general difíciles.

Así por ejemplo, el acercamiento de Fernández Buey a la transformación del pensamiento de Sacristán a mediados de los 70, descrita en varios de los textos que componen el recopilatorio, resulta de mucho interés. En “Noticia del filó-

sofo marxista español Manuel Sacristán” (p. 124), Fernández Buey explica cómo Sacristán pasa de una etapa en la que rompió una lanza antiespeculativa y antiideológica a favor de reconocer el valor de la ciencia positiva, a contracorriente frente a la recuperación del culturalismo y el voluntarismo, y desde la “prudencia dialéctica” de no considerar al marxismo como una ciencia, a preocuparse más por el marxismo del método y la subjetividad a partir de los 70. Una transición que también es estudiada en su conferencia hasta ahora inédita “Marxismo y ecología en la obra de Manuel Sacristán”:

Así, cuando en el marxismo que él conoció en los años 60 faltaba ciencia y sobraba pasión o verbalismo o palabrería o retórica, y estoy pensando fundamentalmente en el 68 y en lo que vino inmediatamente después de 68, Manolo Sacristán puso el acento en la importancia de la lógica, la argumentación racional, la epistemología y la metodología. Y en cambio, cuando en el marxismo que conoció en los 70 y después de los 70 sobraba científicismo y faltaba pasión, y ahora estoy pensando en los Althusser, los Colletti, y en los discípulos de los Althusser y los Colletti, entonces Manolo Sacristán puso el acento en la importancia de la práctica revolucionaria y en la dimensión ético-política. Y por eso, desde los años 70, a Sacristán le gustaba más llamarse a sí mismo comunista que marxista. Todo esto, en los ambientes en que nos movíamos, era un poco raro. En los 70 hubo una proliferación de marxistas. Y justamente en aquella época, Manolo Sacristán, que era el marxista más conocido del país, empezó a decir que eso no le acababa de gustar mucho, y que le gustaba más llamarse a sí mismo comunista que marxista. Y empezó a recordar repetidamente aquella frase del viejo Marx diciendo aquello de “por lo que mí respecta, yo no soy marxista”, que casi todo el mundo interpretaba en forma de broma, cla-

ro. Se supone que si uno es Marx, pues es algo más que marxista ¿no?, pero que el propio Sacristán se tomara muy en serio aquel asunto, hacía que no fuera de esos otros. Era mucho más que eso. ¿Por qué no querer? Lo que quería fundamentalmente en este caso era poner en primer plano la pasión ético-política, la dimensión ético-política, la dimensión de la transformación revolucionaria (pp. 490-491).

En otros lugares se sugieren sistematizaciones de aristas de su pensamiento que, como señalaba arriba, aportan gran claridad. Así sucede en el texto “Materiales de un curso de doctorado sobre la obra de Manuel Sacristán”, donde define la herencia intelectual de Sacristán como una lección de método y una praxeología implícita en la misma, entendida ésta última como “una lección racional y razonada sobre la práctica de los humanos” (p. 141). De dicha lección de método y praxeología, Fernández Buey destaca tres aspectos: la delimitación de los diferentes ámbitos del pensamiento (ciencias positivas, concepción del mundo⁴ y filosofar); los motivos de “errores de bulto en la extraña forma de entender la dialéctica”; y la importancia de la aclaración de la falacia naturalista en el ámbito de la filosofía. En torno al segundo de los enunciados descritos, Fernández Buey ofrece una crítica muy típica de Sacristán acerca del uso ilegítimo de la dialéctica como sustitutiva de la lógica o del pensamiento científico, que culmina en una crítica (también muy del estilo de Sacristán) del idealismo de ciertos sectores intelectuales. Otro aspecto descrito más adelante en el texto mencionado es el de las mediaciones entre dichos ámbitos de pensamiento, es decir, entre el saber científico, el programa intelectual y el obrar políticamente.

Uno de los aspectos tratados a lo largo de toda la obra es el del compromiso político de Sacristán. Ya en el tercer texto “¿Qué fue Manuel Sacristán para Comisiones Obreras?” advierte contra la tendencia a “ignorar o a dejar en la sombra la dimensión política de Manuel Sacristán” (p. 24). Así, Fernández Buey se rebela contra una concepción acerca de un Sacristán buen teórico pero mal político, o, como dice en el texto “Su aventura no fue de ínsulas sino de encrucijadas”, contra “una imagen deformada y unilateral: la de que Sacristán habría sido un gran filósofo, un excelente teórico que, sin embargo, no servía para la política práctica” (p. 37) (ello, a pesar de reconocer que el propio Sacristán aludió en más de una ocasión a la broma del viejo Lukács según la cual si uno tiene razón y pese a ello no consigue convencer a los propios compañeros es que sirve poco para la política (pp. 24-25)). Fernández Buey se muestra tajante frente a quienes pretenden ahondar en esa caracterización, como el caso de Gregorio López Raimundo, con quien confronta abiertamente (p. 41). En este aspecto, Fernández Buey documenta cómo el abandono del PCE, por parte de Sacristán, no supone una merma de su actividad política. En este aspecto, Fernández Buey realiza una interesante descripción acerca de la autocrítica de la izquierda que Sacristán practica entre 1974 y 1976, y que cifra en tres calas interrelacionadas entre sí (pp. 63-67): la crítica de la idea derivada de la III Internacional (y a su vez heredada de la II), acerca del progresismo de las fuerzas productivas (recordemos que Sacristán acuñaría el término “fuerzas pro-

ductivo-destructivas”); aplicaciones en el plano histórico o antropológico de dicha crítica al progresismo burgués (como es el caso de su visión acerca del choque cultural al hilo de sus comentarios sobre su traducción de la biografía de Gerónimo, y la crítica a Lévi-Strauss inserta en la misma); y la problemática ecológico-política.

En suma, estamos ante una obra rica y actual, enriquecida gracias a la labor editorial de Jordi Mir y Salvador López Arnal, quienes comparten la doble condición de discípulos y amigos de Francisco Fernández Buey. Obra que se ve complementada por el documental de Xavier Juncosa “Filosofando desde abajo”, construido sobre la entrevista original de 120 minutos que dicho director y Salvador López Arnal realizaron a Fernández Buey para la serie de documentales *Integral Sacristán*⁵.

Un libro, por tanto, que facilita la comprensión del pensamiento crítico y antidogmático de Manuel Sacristán, un pensar que se caracteriza por ejercer al mismo tiempo una función de crítica

respecto a los aspectos más epistémicos o teóricos del marxismo desde una posición de lealtad respecto a los aspectos centrales del núcleo ético-político del mismo. Un equilibrio que, conjugado con sus inmensos conocimientos en lógica y epistemología, permitieron a Sacristán mantener una concepción del marxismo no como teoría ni como “ciencia”, sino como una tradición de política revolucionaria, que usa a la ciencia. Es decir, como un intento de vertebrar racionalmente un movimiento emancipatorio.

En palabras del editorial del primer número de *mientras tanto*, ésa era “la tarea que habría que proponerse para que tras esta noche oscura de la crisis de una civilización despuntara una humanidad más justa en una Tierra habitable, en vez de un inmenso rebaño de atontados ruidosos en un estercolero químico, farmacéutico y radiactivo”.

José Sarrión Andaluz
Universidad Pontificia
de Salamanca (UPSA)

NOTAS

¹ López Arnal, S., *Manuel Sacristán y la obra del lógico y filósofo norteamericano Willard Van Orman Quine*, Ediciones del Genal, Málaga, 2015.

² López Arnal, S., *La observación de Goethe*, La Linterna Sorda, Madrid, 2015.

³ AA. VV., “Pensando sobre Manuel Sacristán” (sección monográfica), *Con-ciencia social*, nº 19, Dada Editora, Sevilla, 2015, pp. 63-130.

⁴ Este término, tan desarrollado por Sacristán en su célebre prólogo al *Anti-Dühring*, a partir de 1967 es sustituido -explica Fernández Buey- por otros como

“programa”, “visión previa” o “hipótesis general” con el objetivo de alejarse de toda orientación romántica o neorromántica del marxismo, si bien no es considerado por Fernández Buey como una rectificación significativa de su concepción del marxismo debido a su distinción metodológica entre el estudio de Marx y la continuidad autónoma de la tradición socialista. Esta aclaración de Fernández Buey es una muestra de la potencia explicativa de alguien que conoció a Sacristán tan íntimamente.

⁵ Juncosa, X. (Realizador), *Integral Sacristán* [DVD], Barcelona, El Viejo Topo, 2007.

VINDICACIÓN ÉTICO-POLÍTICA DE LA RAZÓN DE SER DE LAS CAUSAS COMUNES

ANA DE MIGUEL, *Neoliberalismo sexual. El mito de la libre elección*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2015, 352 pp.

La mayoría de los libros se recuerdan *por lo que puede leerse* en ellos; sin embargo, los hay que destacan *por lo que consiguen hacer*. El impacto de estos últimos es aún mayor si en sus páginas se debate la razón de ser de las causas comunes, o sea, si transforman comprensiones previas, disputan sistemas de creencias o forjan —más y mejor— «autoconciencia como especie».

Neoliberalismo sexual. El mito de la libre elección está concebido de acuerdo a las complejas exigencias de este último canon. Un canon que podríamos asociar aquí con este improvisado lema: «escribe y lee de tal manera que las acciones de debatir, disputar o forjar crítica estén siempre encaminadas hacia la mejora de nuestra autoconciencia como seres humanos». Se supone que los libros de filosofía deben cumplir con el requisito antedicho; aunque no siempre es así. Sabemos que gran parte de esas ilustres obras, escritas por insignes varones —tal y como suele decirse— han promocionado y vehiculado una imagen previamente sesgada y distorsionada de la especie humana y de su dignidad. La filosofía feminista que propugna Ana de Miguel en este libro responde a lo que subrepticamente estoy entendiendo aquí por *canon vindicativo*. De Miguel analiza la función del mito de la libre elección en sociedades, economías y culturas neoliberales; de acuerdo

a dicho mito, si a cualquiera de nosotras/os se le impone un precio —queriéndolo o sin querer—, cualquiera de nosotras/os se puede comprar.

«Los cuerpos de las mujeres ofertados tras los escaparates, introducidos en las copas con que las luces de neón anuncian los burdeles de las carreteras; los cuerpos de las mujeres, pechos y culos que ilustran las tarjetitas que encontramos a diario en nuestros coches, en los cajeros, en los suelos, estos cuerpos troceados constituyen la metáfora simbólica y la realidad material del nuevo mundo que se configura como futuro previsible y hasta deseable. Solo cuentan tu deseo y tu dinero en la cartera. Ya se encarga el mercado de que haya cuerpos disponibles, que consienten.» (pág.10)

Vivimos en una época adicta a la exploración de las posibilidades de lo humano: ya no basta hablar de supervivencia, hay que perfilar la dichosa vaguedad del proyecto evolutivo destacando para ello acaso la mejora, la superación, la réplica, o el transhumanismo, etc. Nadie hallará en la compleja bibliografía existente hasta la fecha sobre posthumanismo una llaneza moral, una rotundidad intelectual semejantes a las empleadas por De Miguel en la anterior cita para describir fenómenos así de ¿anodinos? Por ese motivo, llama la atención que con la descripción de fenómenos así de cotidianos (e.g. pechos y culos que ilustran tarjetitas por doquier), Ana de Miguel consiga sin embargo hacer revivir en su lector un desacuerdo radical, que apela a nuestra común disposición para percibir la molestísima indignidad de

esa anodinia. ¿Cómo lo consigue la autora? ¿Qué hace este libro con nosotros, sus lectores? En primer lugar, la autora nos confronta con un diagnóstico de índole político-moral con el que la filósofa consigue desenmascarar la razón de ser del neoliberalismo —y de esa «tenebrosa centralidad del sexo» en palabras pronunciadas por Amelia Valcárcel durante una de las presentaciones dedicadas a esta obra que tuvo lugar el 24 de noviembre de 2015 en el Centro Cultural Casa de Vacas en el Parque del Retiro de Madrid. Solo a través de la confrontación político-moral con directas alusiones a esa «tenebrosa centralidad del sexo» pueden llegar a producir en nosotros no solo indignación sino hartazgo aquellos argumentos esgrimidos por quienes no solo creen que (el mito de) la libre elección basta para comprender y justificar la decisión de prostituirse —de ser puta—, sino igualmente —por idénticos motivos y razones— la de ser un putero. En un texto en que resuena la influencia de la politóloga nórdica Jónasdóttir leemos:

«Al igual que la capacidad humana de trabajar es fuente de valor y genera una plusvalía que la clase capitalista extrae a la clase trabajadora, en las sociedades patriarcales los varones extraen una *plusvalía de dignidad genérica* en todas y cada una de sus interacciones con las mujeres. La capacidad de amor del ser humano, entendida en un sentido amplio, es un recurso humano capaz de crear *valor*; en este caso reconocimiento, dignidad y bienestar para los sujetos que lo reciben. El problema reside en que la política sexual o la organización política del amor patriarcal determinan que las mujeres entreguen su amor sin reciprocidad, por lo que no solo resultan explotadas sus capacidades sino que viven con un continuo déficit de reconocimiento y bienestar, de “amor”.» (pág. 41)

El devastador efecto de la producción —a gran escala— de episodios cotidianos por medio de los cuales determinados cuerpos troceados tienen la función de reforzar la lógica neoliberal del mito (tal vez global) en el que estamos instalados solo puede ser contrarrestada por medio de procedimientos y tropos relacionados, precisamente, con su directísima alusión. En mi opinión, este es uno de los aspectos más fascinantes del estilo comunicativo del libro y de la autora. No siempre las virtudes comunicativas de una persona se presentan de una manera tan conciliada, en un continuo que va desde la voz a la palabra escrita, de lo denunciado, de lo exclamado en innumerable cantidad de foros a lo argumentado en otra cantidad de ensayos, artículos científicos, cartas al director, artículos divulgativos, prólogos, libros coordinados, etc. Esa armonía o conciliación entre la cultura oral (con ayuda de la cual divulga, hace academia, o simplemente se hace oír) y la cultura escrita, textual, suele estar relacionada con el esfuerzo por conformar la propia credibilidad académica a la que, por lo general, y de manera lamentable, no se nos pide estar atentos. Ese esfuerzo, fundado en ese criterio —el de la credibilidad académica que comienza por la máxima «no solo defiendas aquello en lo que crees, además, y, por si fuera poco, pon, preferiblemente, vital atención en ello»— es lo que lleva a la autora a elegir el estilo utilizado: frontal pero correcto, pertinente, certero al apuntar, confiado en los puntos de vista defendidos y rotundo. Es este un estilo que, en muchas ocasiones, ella misma ha relacionado indirectamente con una famosa afirmación de Celia

Amorós según la cual «conceptualizar es politizar», expresión a la que De Miguel suele añadir «hacer ver». Pues bien, como si se tratara de un silogismo subsuntivo, la franqueza y rotundidad de Ana de Miguel pueden entenderse como la consecuencia de preferir ciertas virtudes epistémicas, a saber, las que se siguen de aplicar la conocida divisa vindicativa: «ante todo, prefiere hacer ver». La pertinencia de la máxima puede justificarse desde un punto de vista transcendental, pero lo cierto es que, de nuevo, basta acudir a los hechos para hacerse una idea de su necesidad, ya que

«La mayor parte de las mujeres de todos los tiempos y sociedades han negado ardientemente la existencia de una sociedad sexista. Comprender esta invisibilidad de la desigualdad sexual es comprender que para la mayoría se solapa con el orden normal y natural de las cosas.» (pág. 33)

El sistema de valores patriarcal que han negado y niegan «ardientemente» en la actualidad muchas mujeres es el eje vertebrador de una concepción de la política que sanciona directamente valores como el de la igualdad, o los de equidad y justicia.

«La desigualdad sexual es también una profunda raíz material y psicológica de la que se nutren el resto de las desigualdades sociales. El problema del hambre, de las guerras, también se relaciona con la férrea interiorización de los valores de la desigualdad desde la infancia, que enseñan a convivir con la desigualdad como lo normal y natural, consustancial al género humano. Sin embargo, uno de los principales problemas del feminismo sigue siendo el de hacer visible e injusta esa desigualdad para la mayor parte de la opinión pública.» (pág. 53)

Quien, ante todo, prefiere «hacer ver» se compromete con exigencias de concreción que van más allá de la retórica, y que demandan la atención y el cultivo de las más elementales manifestaciones, expresiones certeras de credibilidad. Son esas formas, las formas de la credibilidad, las necesarias para poder hablar en público de todo lo que —precisamente en público— ya nos encargamos todos de proscribir (e.g. no solo habría que hablar de prostitutas sino, sobre todo, de puteros, etc.).

Como solo el camino que va de las consecuencias a las causas nos permite «hacer ver», la capacidad para reconocer y establecer diagnósticos también forma parte de esas exigencias de credibilidad y franqueza que —a mi modo de ver— permean el libro *Neoliberalismo sexual*. «Virtudes epistémicas» he dicho... acaso haya que empezar a hablar, sin más, de *virtudes de la vindicación*. Tanto la insensibilidad con la que nos percatamos del desdoblamiento y desmembramiento (¿retórico?, ¿visual?, ¿acaso simbólico?) de cuerpos y expresiones, como la asombrosa facilidad con la que esas mismas imágenes hallan en el mito neoliberal una lanzadera para reforzar al instante su supremacía constitutiva (i.e. «patriarcado de consentimiento») son efecto de una estratégica acción *conceptualizadora* plasmada hasta la saciedad en un *merchandising* que repite machaconamente «vuelta al rosa y al azul». Y es que «lo femenino -como diría Mary Wollstonecraft- ha resultado ser un fantasma. Pero que cotiza en caja y vende mucho. La poderosa industria de lo femenino» (pág. 79). A pesar de todo ello, tal y como puntualiza De Miguel, es importante no dejar de re-

parar en la tarea, pues no basta tomar nota, «hacer ver» es —ante todo— una acción colectiva, en ocasiones también grupal, con la que se persigue defender la razón de ser de las causas comunes.

«La educación en el rosa y el azul, además de ser injusta, es una causa de sufrimiento adicional para muchos niñas y niños que ven segado el desarrollo de sus capacidades. (...) Pocas personas estarán en desacuerdo si les decimos que hay que educar a las generaciones en un equilibrio entre lo racional, lo afectivo y el esfuerzo. Pero para ello hay que actuar sin fingir una falsa neutralidad: el apego, la empatía y la solidaridad tienen que ser especialmente trabajados por los varones. Y la firmeza, la osadía y la seguridad en sí mismas en las mujeres.» (pág. 84)

Para volver a hacer notar a las mujeres y varones de nuestra época que viven bajo el efecto de un proceso conceptualizador —entreverado de brutal *merchandising*—, en el que se descompone y casi evapora la razón de ser de bienes epistémicos que consideramos logros colectivos (e.g. la igualdad ante la ley), Ana de Miguel presenta este libro como un camino (de caminos) inspirado en un modelo de razonamiento orientado a fines. Si «hacer ver» sirve para transformar, «hacer conocer» es fundamental para forjar criterios y actitudes, y movilizar.

En la primera parte, la pregunta que orienta la exploración teórica de la filósofa y activista es «Dónde estamos: desigualdad y consentimiento». En la segunda parte del libro, Ana de Miguel hace memoria y nos recuerda «De dónde venimos y cómo lo hemos hecho». En la tercera parte, nos interroga a todos, y nos demuestra que es posible enderezar

el rumbo, pero solo si sabemos «Hacia dónde queremos ir: hombres y mujeres juntos». Parece razonable interpretar el objetivo último del libro como parte de un proyecto de fundamentación e inspiración de políticas futuras de igualdad y equidad. Después de todo, tanto el camino emprendido por De Miguel para divulgar y disseminar los resultados de su investigación sobre este tema, como su poderoso estilo comunicativo —que nos transmite una indignación en la que laten genuinas virtudes vindicativas, precisamente, porque su fuerza emana del reconocimiento de una dignidad nunca arrebatada— se pueden entender a la luz de ese propósito movilizador, de naturaleza política.

Un objetivo de esa naturaleza exige, en primer lugar, un gran esfuerzo de exposición pública —como la que ha llevado a cabo su autora durante varias décadas—, necesaria para que muchas personas puedan identificar una voz de denuncia firme en contra del mito de la libre elección y del consentimiento en el tema que aquí nos ocupa (i.e. la prostitución y el tráfico con seres humanos). También a su autora debemos el hecho de que la perspectiva abolicionista —cuya fortaleza en Europa se está poniendo de manifiesto siendo ya previsible que aumente su liderazgo— forme parte en nuestro país, y en el resto de países de habla hispana, de un entorno de debate y controversia —más lo primero que lo segundo, en algunos casos— que contribuye no solo a aumentar su visibilidad, sino a garantizar su publicidad y, por consiguiente, un acceso libre a su comprensión.

Así mencionadas, en estas etapas (e.g. relativas a la defensa pública de un

punto de vista, con todos los riesgos que ello conlleva, así como a su integración dentro de un complejo entramado teórico de perspectivas mantenidas por otros teóricos y especialistas), Ana de Miguel ha demostrado que el grado de compromiso que ha exhibido públicamente con sus propias tesis ha contribuido a que en nuestro país —y no solo— se disponga ya de (1) un auténtico espacio público para la recepción de sus argumentos y concepciones, así como (2) un espacio simbólico para el emprendimiento y desarrollo de políticas públicas específicas —que podrían encontrar fundamento e inspiración en este libro— con las que dar cuenta de un debate que algún día estará —o se percibirá— «ganado».

En suma, este libro constituye una revisión histórica de los logros alcanzados por la filosofía política feminista. Pero es, además, una revisión histórica singular y necesaria para dar a conocer de nuevo a ese «gran público» —aquel al que nos referimos a día de hoy cuando hablamos sin más de «la gente»— no solo el formidable y complejo «argumentario» feminista —en verdad, apenas conocido por quienes lo disputan desde sus diferentes orillas cuando renuncian a la vindicación— sino, sobre todo, para dar a cono-

cer a gente de todo tipo el impresionante logro epistémico colectivo que supone la historia del feminismo. Por último, resulta admirable la capacidad con la que la filósofa y activista nos muestra que, cuando de verdad se conoce e interpreta consistentemente, en una misma tradición de pensamiento se puede encontrar la *caja de herramientas* necesaria para recorrer un camino sin que en él sobre nadie, y arreglar con seguridad, osadía y coraje todo lo que vemos que ni es justo ni funciona para uno mismo ni para cualquier otro ser humano. La vindicación ético-política que defiende esta pensadora apela a la razón de ser de las causas comunes por el que cabe reconocer el pensamiento político feminista, según el cual, y en palabras de la propia autora:

«La teoría feminista es una teoría crítica del poder y no una teoría neoliberal de la preferencia individual. Pero la visión individualista del feminismo no deja de extenderse desde posturas que, en última instancia, defienden lo que de hecho existe y renuncian a transformar la realidad de acuerdo con principios y valores, renuncian a situar la igualdad como el único trasfondo posible de la libertad.» (pág. 339)

María G. Navarro
Grupo *Theoria cum Praxi*
Instituto de Filosofía del CSIC

¿SABIDURÍAS PATRIARCALES?

CÈLIA AMORÓS PUENTE, *Salomón no era sabio*, Madrid, Editorial Fundamentos, 2014, 224 pp.

Este nuevo libro de Cèlia Amorós presenta una sólida estructura interna que parece proyectada para que el lector pueda tener

desde el comienzo una visión de conjunto de una obra cuyo tema es tan complejo como ha sido y lo sigue siendo la refutación de los “saberes” patriarcales. La autora despliega ante nosotros todo el complejo territorio de su pensamiento filosófico, desde su magnífica obra de 1985 *Hacia un Crítica de la Razón Patriarcal* hasta el momento actual, para profundizar en determinadas etapas de la trayectoria seguida por la sabiduría y la filosofía patriarcales. De ahí la importancia que reviste este libro para la elaboración de una filosofía feminista en el panorama español actual por parte de una autora que fue precisamente la que inició el feminismo filosófico en nuestro país.

¿Por qué afirma Cèlia Amorós que Salomón no era sabio? La autora analiza el célebre juicio del “sabio” rey Salomón, hijo del rey David¹, que se lleva a cabo cuando dos mujeres, que dicen ser madres de un mismo niño, se presentan ante el “sabio” rey y le piden que imparta justicia. Conocemos la decisión de Salomón: la “verdadera” madre es la que, por naturaleza, no quiere que su hijo sea partido en dos y prefiere perderlo y renunciar al testimonio dado antes de que el niño muera. Estamos ante una sentencia que sanciona de forma esencialista la “maternidad normativa”, la idea de la maternidad como esencia que considera antinatural el hecho de que una verdadera madre quiera que a su hijo lo dividan con una espada, aunque solo sea por salir triunfante en su disputa. El saber patriarcal da por supuesto desde sus orígenes, que toda madre ama al hijo salido de sus entrañas. Sin embargo, tanto o más rele-

vante que esta instauración canónica de la maternidad normativa, lo que Amorós señala es que Salomón entrega el niño a la mujer que se desdice de su testimonio anterior. La palabra de las mujeres no ha tenido a través de la historia el mismo peso que la de los hombres. Incluso en la actualidad, la activista Elham Manea explica que, de acuerdo con la aplicación de la ley islámica o Sharia en Yemen, una mujer adulta no es reconocida como una persona en su plenitud ante a un tribunal. El testimonio de una mujer no es aceptado en casos de adulterio y retribución o en casos en los que el castigo corporal es una sanción posible. También al testimonio de una mujer se le da la mitad del peso que se le da al de un hombre en casos financieros. Asimismo, en el Irán actual, el testimonio de una mujer vale la mitad que el de un hombre. Pues bien, en el juicio salomónico la palabra testimonial femenina es irrelevante porque así ha sido establecido institucionalmente por el patriarcado. Ello inhabilita a la mujer para fundar genealogía, porque es precisamente en la genealogía donde se unen el *logos* y el *genos*, y la mujer permanece excluida del *logos*.

Estamos, pues, dice Amorós, ante el acta fundacional de la maternidad normativa y de la exclusión de la mujer del *logos*. Y, desde luego, Salomón, como señala Amorós, sienta escuela. De Salomón a Hegel encontramos un hilo conductor. Hegel afirma que la mujer nunca puede aspirar al universal concreto, es decir, a la individualidad. “La esencia de lo femenino es una esencia compacta”, dice Amorós, recogiendo lo que ya analizó en

Hacia una Crítica de la Razón Patriarcal. “Pues, dirá Hegel, en la morada de la Eticidad, el ámbito de La Mujer, no se trata de este marido o de este hijo, sino de los maridos o los hijos en general”. Se trata, pues, de la “Hijidad”, en el sentido del realismo de los universales. Lo concreto de “este hijo” no corresponde a la esfera de la mujer, puesto que la mujer no alcanza el estatuto de la individualidad.

De Salomón a Hegel hay muchos eslabones. Los varones han apelado a lo largo de los siglos a los decretos de los sabios sin pensar que su base es solo una opinión común que es la que establece el vulgo y, precisamente, esta opinión, ¡mira por dónde!, está instituida por los varones. De este modo, el patriarcado determina que la maternidad normativa sea la maternidad abnegada, la que se niega a sí misma, si es necesario, para preservar la vida de su hijo. Y de la misma forma, las mujeres estamos expulsadas de *logos* y, por tanto, según el saber patriarcal ni acumulamos ni instituímos sabiduría. La sabiduría salomónica es un caso especial de sabiduría acrítica, pero tajantemente canonizada. De ahí que la crítica feminista a esta sabiduría sea imprescindible porque nos ayuda a analizar y desenmascarar muchos de los supuestos que están presentes en cuestiones que atañen a las mujeres todavía en la actualidad. Así, el control y monopolio patriarcal de lo que es la vida humana está en la base de la polémica sobre el aborto: las mujeres no tienen *razones* propias para decidir acertadamente y no pueden, por tanto, concebir, en el doble sentido de la palabra. Para los seguidores de Salomón ellas ponen la

carne, pero el *logos* que las nombra y les da su sentido simbólico y social lo ponen los “sabios” patriarcas, hoy transformados en insignes prohombres enaltecidos por el poder.

Como ya dijo Cristina Molina el patriarcado ejerce su poder asignando espacios y, como vemos, eso significa también dando nombres a las cosas. “Lo que legitima el valor y el sentido de la vida humana es la imposición del nombre, que expresa su prefiguración según el *logos* y no solo según la carne.” En el Credo se hace referencia a aquellos que nacen no de la carne ni de la sangre, ni de voluntad del varón, sino de Dios, el Padre Supremo. La voluntad de la mujer ni siquiera aparece como referencia. Ni siquiera a la Virgen María, “que no es una madre según la carne”, ya que permaneció virgen después del parto, se le concederá que lo sea según su palabra. “He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra”, le contesta al Arcángel Gabriel que le anuncia que va a ser madre del Hijo de Dios. Es decir, se “hace” en ella según “la palabra” del ángel.

Los antiabortistas se llaman a sí mismos partidarios del derecho a la vida. La reforma de la ley del aborto del PP se apoyaba en un nombre altisonante: “Ley de protección de la vida del concebido y de los derechos de la mujer embarazada”. Las feministas, que queremos la libre decisión de las mujeres ante la maternidad, también estamos a favor de la vida, ¡faltaría más! Pero, ¿de qué vida estamos hablando? La vida reside en un microbio, en una planta, en un animal y en los seres humanos, y en cada uno de estos ejem-

plos se presenta de forma distinta, aunque siempre es vida. Los partidarios del derecho a la vida, en la línea de la sabiduría patriarcal que va desde Salomón a Hegel (por citar solo dos eslabones) suponemos que se refieren a la vida humana y no, por ejemplo a la vida de los toros de lidia (me pregunto: ¿no tendrían que acudir por coherencia todos los antiabortistas a las manifestaciones antitaurinas?). Pues bien, nosotras también somos plenamente partidarias de la vida humana y para que esta se realice plenamente tiene que ser una vida concebida por la madre en su mente y en su vientre al mismo tiempo, ya que, en caso contrario, será una vida mostrenca. “Hay que concebir a los hijos concebidos”, dice Celia Amorós, en una frase espléndida.

La venturosamente frustrada ley (aunque no lo celebremos demasiado ya que todo depende de cálculos electorales) hablaba de proteger los derechos de la vida del “concebido”, pero hay que insistir las veces que haga falta que este no es aún un sujeto de derechos. Los únicos sujetos de derechos son las personas; y el feto, por mucho que se desee, no lo es todavía. Como Amorós dice, llamar al feto persona es como llamar tortilla al huevo. “Tienen derecho a la vida las personas que tienen vida pero para tenerla requieren el concurso consciente y libre de quien da la vida humana.” Las mujeres, sujetos de derecho de su vida, una vida a la que dan sentido ellas mismas, deben ser las intérpretes de su situación y elegir en consecuencia. Es una decisión y, aunque sería deseable que la contrastaran con otros, la elección debe ser suya. Por eso las fe-

ministas, subraya la autora, estamos en contra de una ley de supuestos que rechazamos por una simple cuestión de principios. Los supuestos están sometidos a la interpretación de los otros y con ello se vuelve a la consideración patriarcal de la mujer como un ser heterónimo, incapaz de darse normas a sí misma; las normas deben venir de fuera, “patriarcalmente impuestas”. Además, entre “los derechos de la mujer embarazada”, lo que también aparece en el título de esta ley, ¿no está el de la decisión libre? Porque, como se ha dicho tantas veces, a ninguna mujer se le obliga a abortar. Sin hablar ya de que tanto desvelo para que el “nasciturus” llegue al acto aristotélico no encaja bien con el interés de lo que pueda pasarle después de llegar a ser un auténtico sujeto de derechos una vez que haya nacido. ¡Contradicciones del patriarcado! Por eso, las feministas estamos también en contra de la miseria, de la explotación de la infancia, de las guerras, situaciones en las que esos seres ya plenamente humanos malviven o mueren sin que los “partidarios de la vida” clamen contra ello.

El feminismo filosófico busca, por tanto, la crítica de la sabiduría salomónica como sabiduría patriarcal que adjudica al varón la transmisión de la carne y la palabra, mientras que a la mujer solo le reserva la primera: “ellas ponen la carne esperando la palabra que la nombre y le dé su sentido simbólico y social al articularla en un sistema de filiación.” Me pregunto qué habría decidido Salomón si, en vez de ser dos “mujeres públicas”, dos prostitutas, las que recurrieron a él, hubiera concurrido un varón que asegurara

que el hijo era suyo y de su mujer y no de la otra. La palabra del varón habría sido reconocida como legítimo testimonio. Y el juicio del “sabio” Salomón no habría llegado hasta nosotros puesto que, en ese hipotético caso, el juicio se resolvería sin poner en entredicho la palabra dada por el varón.

Si la filosofía quiere, puede y debe impugnar el patriarcado tiene que dar legitimidad al hecho de que la mujer instituya “*genos*, estirpe, según el *logos* femenino dotado de plena competencia legitimadora”, señala Amorós. Citando a Silvia Vegetti Finzi, “una mujer no puede vivir su maternidad como una incubadora acéfala... Lo que hace de un agregado de células un hijo es el deseo materno, la capacidad de la mujer de presentificar y anticipar la existencia del otro dentro de sí” (citado por Amorós). Así, la mujer no debe quedarse en ser una mera dadora de la vida, debe ser también una legitimadora de ella. La vida, tanto la propia como la que se da, la que se gesta, se legitima por las opciones libres, de acuerdo con el existencialismo de J. P. Sartre y de S. de Beauvoir. “Dar vida, entre humanos, no puede ser sino un proyecto humano, pues es de vida humana de lo que se trata.” “La mujer no es un útero al servicio de la genealogía masculina ni incondicionalmente disponible para el patriarcado.” Ya en nuestra Segunda República se defendía el modelo de “maternidad consciente” como método de control de la natalidad, antes incluso de que se legalizara el aborto.

Además de establecer unas bases argumentativas sólidas para defender el derecho a decidir de las mujeres frente

a los descendientes de Salomón que hoy pululan en nuestra sociedad y ocupan posiciones de poder dentro de ella, este libro expone una idea que, a mi parecer, es fundamental para el desarrollo del feminismo filosófico. Me refiero a que Cèlia Amorós nos explica cómo la concepción de la genealogía del patriarcado como clave de legitimación de este se articula con la idea de que la genealogía también puede convertirse en un arma excelente para impugnar ese mismo patriarcado. De esta forma, la autora explora en estas páginas las diferentes “sabidurías patriarcales” y las va desmantelando desde la perspectiva de la genealogía como arma de impugnación dentro de la “hermenéutica de la sospecha”. Nos encontramos, así, ante la cartografía de una gran impugnación: la de la legitimación de las genealogías patriarcales desde Salomón hasta el patriarcado actual.

Para ello Amorós sugiere una posible lectura de Nietzsche en lo que se refiere a la genealogía “tan solo en la medida en que su hermenéutica de la sospecha se configura como una genealogía cuya función pasa de ser legitimadora a ser impugnadora de todo título de legitimidad.” Esta lectura de Nietzsche nos lleva a la comprensión de que “las actas de los orígenes están falsificadas,... que los orígenes mismos no pueden ser más que distorsión de los orígenes”, y esto sucede tanto en la filosofía como en la historia.

Aunque Nietzsche haya hecho uso del término genealogía para titular una de sus obras, *La genealogía de la moral*, ya en la Segunda de las *Consideraciones Intempestivas* el autor alemán llegaría a

contraponer la genealogía a la historia, hasta el punto de que la propia historia se verá sometida al método genealógico. Como dice Foucault, “Nietzsche nunca cesó de criticar después de la segunda de las *Intempestivas*, esta forma de historia que reintroduce (y supone siempre) el punto de vista suprahistórico: una historia que tendría por función recoger, en una totalidad bien cerrada sobre sí misma, la diversidad al fin reducida del tiempo; una historia que nos permitiría reconocernos en todas partes y dar a todos los desplazamientos pasados la forma de la reconciliación; una historia que lanzará sobre todo lo que está detrás de ella una mirada de fin del mundo.” “Se reconoce aquí la doble parodia de lo que la *Segunda Intempestiva* llamaba la «historia monumental»: historia que tenía como tarea restituir las grandes cumbres del devenir, mantenerlas en una presencia perpetua, reconstruir las obras, las acciones, las creaciones según el monograma de su esencia íntima. Pero en 1874, Nietzsche acusaba a esta historia, dedicada por entero a la veneración, de borrar el camino de las intensidades actuales de la vida, y a sus creaciones. Se trata, al contrario, en los últimos textos, de parodiarla para hacer así resaltar que no es en sí misma más que una parodia. La genealogía es la historia en tanto que carnaval concertado”⁷²

Y ¿por qué Nietzsche rechaza la idea de que la genealogía sea la búsqueda del origen? Porque, buscar un tal origen, es intentar encontrar «lo que estaba ya dado», lo «aquello mismo» de una imagen exactamente adecuada a sí; y, por tanto, es tener por adventicias toda las peripecias que han

podido tener lugar, todas las trampas y todos los disfraces. “Hacer la genealogía de los valores, de la moral, del ascetismo, del conocimiento no será por tanto partir a la búsqueda de su «origen», minusvalorando como inaccesibles todos los episodios de la historia; será por el contrario ocuparse en las meticulosidades y en los azares de los comienzos; prestar una escrupulosa atención a su irrisoria malevolencia; prestarse a verlas surgir quitadas las máscaras, con el rostro del otro; no tener pudor para ir a buscarlas allí donde están «revolviendo los bajos fondos»--, dejarles el tiempo para remontar el laberinto en el que ninguna verdad nunca jamás las ha mantenido bajo su protección... Hay que ser metafísico para buscarle un alma en la lejana idealidad del origen.” El origen vergonzoso de nuestros ideales (*puđenda origo*) es lo que se pone de manifiesto con este giro de la genealogía.

Continúa Amorós: “El paso de Hegel a la legitimación no discriminatoria de la génesis facilita, al menos en algún sentido, la disolución nietzscheana del concepto de génesis y su reconstrucción genealógica concebida precisamente como tarea de deslegitimación, de descubrimiento por doquier de la impostura, de las mixturas bastardas y de la promoción del accidente y del azar a funciones demiúrgicas que imponen su sello *de facto*, marca o estigma de bastardía denunciada y asumida sin farisaicos rasgados de vestiduras. La genealogía de este modo lo deslegitima todo, por así decirlo, no deja títere con cabeza que conserve títulos de legitimidad como signos de identidad presentables ante las tradicionales y venerables instancias.”⁷³

Amorós aclara que la genealogía de Nietzsche conserva, desde esta perspectiva, una función legitimadora: la reconstrucción (que luego se transformará en “deconstrucción”) sirve para legitimar la sospecha misma. Y eso es lo que debemos hacer, afirma la autora ante la “peligrosa” herencia cultural que tenemos: “hemos de adoptar la sospecha como método”. Pues, como señala Foucault, “esta herencia no es en absoluto una adquisición, un saber que se acumula y se solidifica; es más bien un conjunto de pliegues, de fisuras, de capas heterogéneas que lo hacen inestable y, desde el interior o por debajo, amenazan al frágil heredero” La búsqueda de la procedencia no funda, al contrario, remueve aquello que se percibía inmóvil, fragmenta lo que se pensaba unido; muestra la heterogeneidad de aquello que se imaginaba conforme a sí mismo.” Esta genealogía nueva que sirve para legitimar la sospecha, será “una genealogía que va a contrapelo del mecanismo de la legitimación, que no busca nuestra legitimación, tampoco la proyecta con efectos retrospectivos: al no haber pecado original, pecado esencial de la especie, cada cual deberá asumir su propia cuota, y la primera culpa la podemos imputar a nuestros “antecesores”, no a un Adán como arquetipo esencial de la especie.”⁷⁴

En su recorrido por algunos de los eslabones que constituyen las “sabidurías patriarcales”, Amorós aborda la fundación e institución de la genealogía patriarcal desde Salomón hasta Hegel, pasando por Sócrates, Aristóteles y San Agustín. Con Descartes se establece el comienzo de lo que la autora denomina “quiebras genea-

lógicas” y en este punto se hallan Descartes y Hume, este último en confrontación con Poullain de la Barre y con Espinosa. Desde la perspectiva de las figuras de la crisis de legitimación patriarcal, Descartes sería “el ansioso desconfiado que retira sus títulos de legitimidad a la genealogía para convalidarlos solo mediante criterios de aseguramiento y control radicados en el propio sujeto del conocimiento, es decir, en Descartes”. Hume procede a una legitimación de la Ilustración invocando la naturaleza como paradigma normativo, y definiendo la razón como “un maravilloso e ininteligible instinto de nuestras almas”. Si fue Aristóteles quien fundamentó la genealogía filosófica, que es también una genealogía del saber patriarcal, con Kant estamos ante una legitimación rigurosamente crítica. La filosofía trascendental kantiana será considerada un vástago legítimo “en la medida en que determina y aplica la prueba de paternidad de la razón misma definiendo tanto su funcionamiento natural como su uso legítimo.” “Nueva progenitura y unigenitura, la nueva legitimidad patriarcal parece manifestar una voluntad de cierre genealógico.”⁷⁵

La radicalización de la crisis genealógica trazada en Kant aparece con el existencialismo de Kierkegaard y, en el siglo XX, con el de J. P. Sartre. Ya en el autor de *Temor y temblor* aparece la figura del huérfano, del expósito, pero es con Sartre con quien la radicalización llega a un punto sin retorno. Cuando Sartre constata que si no hay Padre, *qua* Dios y *qua* Padre, no hay genealogía, no hay *logos* del *genos*, entonces los humanos tendremos que asumir el ser proyectos, al no haber sido pro-

yectados por nadie. De este modo, el autor de *La náusea* radicaliza ontológicamente la deslegitimación, de raigambre ilustrada, de toda herencia. Sartre es, por tanto, como dice la autora, el *desheredado*.

Por último, me parece importante destacar el análisis que hace la autora del *El Anti-Edipo* de G. Deleuze y F. Guattari. Lo que pretenden los autores de este libro es desdipizar el inconsciente. Por eso Amorós habla del “inconsciente huérfano”. No es el psicoanálisis el que inventa a Edipo: sólo le proporciona una última territorialidad, el diván. Porque para estos autores, el inconsciente no dice nada, solo maquina. No es expresivo o representativo, sino productivo. La dura carga que parecía soportar le es impuesta desde fuera. “No hay carencia primigenia; en realidad deseamos porque primeramente necesitamos”, afirmarán los autores del *Anti-Edipo*. Es decir, el deseo no es anterior a las necesidades, como Freud y Lacan habían supuesto.

Con Sartre y con el *Anti-Edipo* termina la autora este recorrido por los “saberes patriarcales”. “Si Dios ha muerto, el Padre ha muerto, pues el Padre es el

supremo analogante de los nombres de Dios. Solo Sartre y Deleuze, si bien desde intereses y presupuestos muy diferentes, asumen con toda su radicalidad la muerte de Dios *qua* Padre: ni significativo como Metáfora Paterna ni prefiguración alguna del sentido y el lugar de lo humano.” Así, del *desheredado* pasamos al *inconsciente huérfano*, libre del Edipo, un proceso que para Amorós supone asestar un golpe de gracia al saber patriarcal, no solo al de Freud sino también al del freudo-marxismo y al de Lacan.

Hasta aquí los aspectos que, a mi juicio, son los más relevantes del libro, aunque los matices y complejidades de la estructura y contenidos de esta obra solo pueden ser obtenidos por una lectura completa, concebida y pensada de ella. Agradecemos a su autora los materiales que nos proporciona para continuar ejerciendo la crítica de los “saberes patriarcales”, así como el empuje que esta crítica transmite a la lucha de las mujeres por su emancipación.

Asunción Oliva Portolés
Universidad Complutense de Madrid

NOTAS

¹ Amorós analiza en San Agustín, la superposición de dos series genealógicas: la de los hijos elegidos destinados a la verdadera herencia, y la de los que no han sabido hacerse dignos de la gracia de los herederos legítimos del reino. La primera es la genealogía de la Ciudad de Dios, la genealogía del nuevo nacimiento según el espíritu y no según la carne, la genealogía que funda una dinastía (David-Cristo), la genealogía que se orienta al verdadero fin y es destinataria de la verdadera herencia. Esta genealogía “es cosa de hombres

y la elisión de la mujer en ella es motivada y consciente” “No puede haber generación donde haya regeneración”, y de esta forma, la mujer es excluida. Salomón forma parte de esta serie genealógica.

² Foucault, M., *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*, en *Microfísica del poder*, Las Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1992, p. 26

³ Amorós, C., *Salomón no era sabio*, pp. 144-145.

⁴ *Ibidem*, p. 148.

⁵ *Ibidem*, p. 106.