

RESEÑAS

PARDO, José Luis: *A propósito de Deleuze*. Valencia, Pre-Textos, 2014.
<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/203831>

El nuevo libro de José Luis Pardo se compone, como nos advierte el breve prólogo que lo encabeza, de dos partes bien diferenciadas. La primera de ellas (“Violentar el pensamiento”) es una reedición de *Deleuze: violentar el pensamiento*, resultado de una tesis doctoral presentada por el filósofo madrileño en 1986 y publicada en 1990. Ésta es reproducida aquí en su versión original, sólo con algunas correcciones puntuales y despojada de cierto número de elementos (el cuadro cronológico inicial, así como el glosario y los “comentarios de textos” finales) que formaban parte de aquella primera edición por exigencias de formato de la colección en que se hallaba integrada.

En cuanto a la segunda sección (“A propósito de Gilles”), se compone de una selección de textos sobre Deleuze anteriormente publicados en revistas y volúmenes colectivos entre 1995 y 2005, y que Pardo dice haber concebido desde el principio como una suerte de “apéndice crítico” a la mencionada tesis. Este segundo bloque se subdivide en tres apartados, a los que corresponden los siguientes títulos: “La imagen del pensamiento”, “Estilos” y “Micropolítica y revolución”. El primero de ellos aborda cuestiones de conjunto de la obra de Deleuze y de algunos otros pensadores franceses de su generación; el segundo se ocupa sobre todo de las investigaciones de carácter estético o de teoría del arte realizadas por el autor de *Diferencia y repetición*; finalmente, el tercero recoge reflexiones acerca de la filosofía política de Deleuze y de Foucault. Considerada en su conjunto, esta segunda parte tiene como objetivo permitir comprender mejor al lector el trayecto intelectual que va desde *Violentar el pensamiento*

hasta *El cuerpo sin órganos* (2011), que fue el segundo libro consagrado íntegramente por Pardo a la filosofía de Deleuze.

Dicho esto, a continuación intentaremos revisar por separado únicamente los contenidos más importantes y las particularidades más visibles de cada una de estas dos grandes divisiones.

“Violentar el pensamiento” consta de seis capítulos, pero se ocupa fundamentalmente, en primer lugar, de las obras monográficas de Deleuze; segundo, de *Lógica del sentido* y *Diferencia y repetición*, los dos grandes trabajos escritos por este pensador en solitario; y, por último, de los dos volúmenes de *Capitalismo y esquizofrenia* (titulados respectivamente *El anti-Edipo* y *Mil mesetas*), de los que es co-autor Félix Guattari. A estos tres motivos corresponden los seis capítulos mentados en el siguiente orden: el primero de ellos (“Más allá de la historia de la filosofía”) comienza con una presentación general del pensamiento de Deleuze que en seguida deja paso a una lectura de las monografías de este autor prolongada en el segundo (“De la impresión al pliegue”) y, en buena medida, en el tercero (“El pensamiento sin imagen”) de tales capítulos, mientras que una parte de este último y la totalidad del cuarto (“Cuerpos y proposiciones”) se ocupan de las dos obras mayores escritas por este filósofo en solitario (con un claro protagonismo de *Lógica del sentido*, sobre todo en el último de ellos); por su parte, el quinto capítulo (“La política de la diferencia”) se centra en los planteamientos de *El Anti-Edipo*, mientras que el sexto y último (“Hacia una teoría de la individuación”) hace otro tanto con *Mil mesetas*.

La caracterización del pensamiento deleuziano arranca propiamente en esta primera parte con la siguiente declaración, que se encuentra en la página 23 del volumen que reseñamos: “El problema propio de la filosofía de Deleuze es, sin duda, el problema de la diferencia. Y, siendo la subjetividad lo que precisamente hace impensable tal problema, es preciso acometer su deconstrucción para acceder a tal pensamiento”. Esta deconstrucción es la que justamente se revisa en el resto de páginas de este primer capítulo y en las de la práctica totalidad de los dos siguientes a partir de las monografías, que de este modo son leídas, no ya como meros ejercicios de historiador de la filosofía, sino como integrantes de un mismo movimiento o, como dice Pardo, conformando un (p. 24) “mismo mapa que, dibujado ya de modo ‘global’ y complejo, encontramos en obras sistemáticas como *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*”, e incluso “como intentos de sustraer regiones enteras del pensamiento a las exigencias de la historia de la filosofía”. Esta deconstrucción de la subjetividad se articula en torno a tres momentos esenciales (impresión, pliegue y expresión), a los que cabe añadir un cuarto (la representación) que constituye el momento en que la diferencia es negada a favor de la identidad, dando lugar a la consolidación del sujeto.

La misma ambigüedad de la palabra “sujeto” (que sirve para designar tanto al resultado del proceso de la subjetivación como a aquello de lo cual se predicán los predicados de las proposiciones) sirve de bisagra entre los capítulos tercero y cuarto, en el último de los cuales se intenta determinar, siguiendo especialmente el itinerario de la *Lógica del sentido*, en qué consiste el sentido de las proposiciones. Esto tiene lugar bajo la forma de una controversia con la filosofía analítica, la fenomenología y el estructuralismo, así como bajo la consigna de

un retorno al estoicismo, en el que Deleuze habría encontrado la definición del sentido como lo expresado de la proposición (y, por lo tanto, como el correlato en el ámbito de las palabras de aquello que Spinoza y Nietzsche le habrían permitido previamente describir, ya que no en relación a las cosas, al menos a propósito de los sujetos).

Nos ha parecido que la bisagra entre este segundo bloque y los capítulos quinto y sexto de esta primera parte se encuentra en la página 115, concretamente en el fragmento que citamos a continuación: “En sus *Diálogos* con Claire Parnet, Deleuze hace una distinción en su obra. Tanto en los trabajos monográficos como en *Lógica del sentido* y *Diferencia y repetición*, su propósito era describir cierto ejercicio del pensamiento que (...) se opone punto por punto a las exigencias de la representación: pensar, sentir, querer la diferencia es también pensar, sentir, querer de forma diferente. (...) Pero, porque no parece suficiente contentarse con estos objetivos, hay un ‘tercer Deleuze’ al que reconocemos en el tándem Deleuze-Guattari. La razón es sencilla: no basta *describir* otro ejercicio del pensamiento, hay que ejercerlo efectivamente de otro modo, llevándolo sin ambages sobre las cuestiones más candentes de la actualidad.” El eje central de este ejercicio “otro” del pensamiento en relación al mundo en que vivimos consiste en la afirmación según la cual, frente a la definición marxista de la sociedad por el modo de producción, habría una infraestructura más profunda que la económica y una superestructura más influyente que la ideológica, las cuales a su vez hallarían su fundamento en el hecho de que toda sociedad no es más que una forma determinada de organización del deseo, siendo éste el motivo por el que el deseo es “revolucionario”. Dicho de otro modo, no es que el deseo *quiera* la revolución (en el sentido en que los revolucionarios macropolíticos la

quieren de forma consciente), sino que su desear es en sí mismo revolucionario porque pone en cuestión toda forma de dominación, de avasallamiento y de explotación, esto es, porque la producción social no es sino cierta organización, cierta “represión” de la producción deseante.

“A propósito de Gilles” arranca, por su parte, con un breve texto (que sirve de preámbulo a la primera de sus secciones) en el que se alude no ya a tres, sino a cinco tipos principales de escritos de Deleuze: primero, monografías de historia de la filosofía (sobre Hume, Kant, Nietzsche, Bergson, Spinoza, Leibniz, Foucault o Châtelet); segundo, sus obras más cabalmente creadoras (*Diferencia y repetición*, *Lógica del sentido*, *¿Qué es filosofía?*); tercero, sus textos sobre estética (sobre Proust, Kafka, Bacon, Artaud, Beckett, el cine o el Barroco); cuarto, sus libros “mayores” escritos con Félix Guattari (*El anti-Edipo* y *Mil Mesetas*); quinto y último, sus textos “menores” o compilatorios (*Diálogos*, *Conversaciones*, *Crítica y clínica*).

De la primera sección de la segunda parte nos gustaría destacar el texto titulado “Las aporías de la diferencia”, no únicamente por su carácter de texto-marco para las problemáticas de toda una generación de filósofos franceses (próximos y a la vez distantes al estructuralismo, al Heidegger-lector-de-Nietzsche y a los “sucesos de Mayo” de 1968, entre otros tópicos) y por la precisión de sus conceptos, que en las primeras páginas del mismo son caracterizados de una manera exclusivamente negativa (la identidad de un signo no es ni la identidad material de su sustancia sonora ni la identidad ideal de un significado o de su contenido; el signo no es ni la materia física en que se actualiza ni el contenido conceptual que transmite; el orden simbólico no es el real ni el imaginario; las ciencias humanas no se confunden ni con las ciencias naturales ni con la her-

menéutica), sino también por las notas al pie que incorpora y que no figuraban en su primera versión, publicada en el volumen primero de la recopilación *Perspectivas del pensamiento contemporáneo*, coordinada por J.M. Navarro (para una lista completa de la procedencia de los textos de esta segunda parte, véase la página 379). Algunas de estas notas son particularmente relevantes porque, o bien constituyen una suerte de bibliografía comentada sobre el estructuralismo (véase a este respecto la nota 2 de la página 216), o bien nos ayudan relacionar este texto con otros de la trayectoria de su autor (como, por ejemplo, en la nota 1 de la página 217, donde se alude al acercamiento de los “filósofos de la diferencia” al territorio de política remitiéndonos a otros escritos de Pardo tales como “Máquinas y componendas. La filosofía política de Foucault y Deleuze”, también incluido en esta selección y del que hablaremos más adelante, “Políticas de la intimidad. Ensayo sobre la falta de excepciones”, originalmente publicado como artículo en el n° 1 de la revista *Logos* en 1999 y más tarde en forma de libro en la editorial Escolar y Mayo, y “Espectros del 68”, introducción a la traducción que Pardo hizo de *La sociedad del espectáculo*, de Guy Debord, publicado igualmente en 1999). Puede incluso suceder que estas dos operaciones se den simultáneamente en una misma anotación; así ocurre, en efecto, en la nota que figura al pie de la página 219, donde se nos sugiere, para profundizar en la noción de “orden simbólico”, recurrir a la lectura de textos tanto de pensadores franceses de la época (“Análisis simbólico y método estructural”, de Michel Serres, y “¿En qué se reconoce el estructuralismo?”, del mismo Deleuze) como del propio Pardo (quien nos reenvía aquí a su *Estructuralismo y ciencias humanas*, publicado por Akal en el año 2000), contribuyendo así a configurar

una compleja red de conexiones textuales a través de la cual el lector puede construir su propio itinerario.

De la segunda sección de esta segunda parte, titulada “Estilos” y dedicada a los textos sobre estética de Deleuze, nos parece oportuno destacar el ensayo titulado “Pintar, pensar, ver”, que pasa revista a la teoría del filósofo francés sobre la pintura. Inicialmente publicado con el título “Figuras y fondos” en el volumen colectivo *La estética del nihilismo* en 1996, la versión que se incluye en *A propósito de Deleuze* añade al texto original otro de casi el doble de extensión, a saber: una carta “presuntamente escrita – según la deliciosa ironía que figura en la página 278 – por Francis Bacon a Gilles Deleuze, pero cuya autenticidad no está siquiera mínimamente comprobada”. En este escrito Pardo se revela una vez más como un auténtico maestro en el arte de la ventriloquia literaria (que acaso haya aprendido de su admirado Platón), sirviéndose de la misma para establecer un paralelismo, no ya entre los principales hallazgos teóricos de Deleuze y los más significativos logros pictóricos de Bacon, sino entre las grandes tendencias de la filosofía y de la pintura en general.

Inmediatamente después de este escrito, y formando parte también de la segunda sección de “A propósito de Gilles”, se encuentra otro notable texto, titulado “El concepto de la asfixia”, que se ocupa del problema del estilo en la filosofía deleuziana. Dice Pardo a este respecto que, para el filósofo francés, el estilo es (p. 300) “la travesía de la vida en el lenguaje”, por lo que hay estilo cada vez que la vida atraviesa el lenguaje, o sea, cada vez que aquélla se apodera de éste. Para entender qué significa esta declaración hay que tener presente, de un lado, que la palabra “vida” alude en esta frase a algo que no se da a los vivos más que escapándose, fugándose (es decir, como un presente puro, sin horizonte

de futuro ni trasfondo pasado, de manera que no se puede tomar aliento –no se puede mirar hacia atrás para seguir adelante–, y de ahí la “asfixia” del título del artículo) y, de otro, que el “lenguaje” es en esa misma frase, por una parte, el sistema de consignas que detiene y encasilla la vida mientras que, por la otra, (p. 301) “puede ser utilizado por la vida para romper ese bloqueo, para reconvertir la línea de muerte en una línea de fuga, en una línea de vida”. Sólo cuando esto último sucede la vida se apodera del lenguaje y, por consiguiente, nace el estilo. Esta condición no es, sin embargo, válida tan sólo para el estilo literario, sino que lo es también para la filosofía en la medida en que ésta pertenece también al lenguaje estilizado por la vida – lo que se halla ligado al hecho de que, para Deleuze, la filosofía (en tanto que movimiento del concepto, y a diferencia de lo que sucede con el estilo literario) sea en esencia un discurso público, y dirigido además a un público no cualificado previamente como filósofo.

Esta relación intrínseca de la filosofía con lo público es la que ha impulsado a Deleuze plantearse el problema de la política. En este sentido, y tras un breve texto que le sirve de preámbulo, la tercera y última sección de la segunda parte de este libro incluye un único escrito titulado “Máquinas y componendas”, cuya relación con el ensayo sobre el estilo creemos que se trasluce especialmente en el fragmento que reproducimos a continuación: “La vida es un fenómeno raro y local, improbable, inestable, precario. Lo principal es que la componenda resista, que se aguante, que se tenga en pie. *Las componendas proceden del punto de agotamiento o de extinción de la vida, que es exactamente su punto de nacimiento.* La vida comienza cuando es imposible y tiene que hacer una trampa para devenir real.” Partiendo de esta idea, Pardo examina algunos de los puntos cen-

trales del pensamiento “revolucionario” de Deleuze (y Guattari) y de Foucault, siendo lo más llamativo de esta revisión el que en ella se advierta una serie más o menos larga de aporías en la filosofía política de estos autores. Esta independencia de criterio, que no impide en modo alguno reconocer el respecto y la admiración que Pardo siente hacia Deleuze, hace de estas últimas páginas un

dignísimo colofón para la que a buen seguro sea una de las “componendas” textuales más lúcidas e interesantes de las que a día de hoy disponemos (en castellano y, nos atrevemos a decir, en cualquier otra lengua) sobre este pensador francés.

Antonio Castilla Cerezo
(Universidad de Barcelona)

MACOR, Laura Anna: *Die Bestimmung des Menschen (1748-1800). Eine Begriffsgeschichte, Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2013.
<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/207911>

“Ningún otro concepto ha acompañado el pensamiento alemán de la segunda mitad del siglo XVIII en todas sus vertientes como el de *Bestimmung des Menschen*.” Con estas palabras comienza un libro que bien podría titularse *Rise and Fall* de un concepto pregnante del siglo XVIII. Pues este libro trata de un concepto, de un solo concepto, recorriendo a tal efecto extensa y detalladamente su historia durante algo más de medio siglo (1748-1800). Nada más. Y nada menos, porque hay expresiones que hacen época, es decir, expresiones que expresan una época entera, todo su sentir. Pensemos en *Proletarier aller Länder, vereinigt euch!*, *No taxation without representation* o *Écrasez l'infâme!* Una expresión semejante es *die Bestimmung des Menschen*, en este caso válida para la Alemania pensante de la segunda mitad del siglo XVIII. En todas sus grandes figuras este concepto/expresión juega un papel determinante. Se trata, como bien muestra el libro, de un concepto novedoso, escurridizo, de fronteras difusas y por definir. Y en esa indefinición descansa su importancia y se fundamenta la lucha por determinar su significado, pues desde Koselleck ya sabemos que los conceptos son vec-

tores de lucha, son palabras por cuya fijación conceptual se combate. Pero detengámonos en la propia expresión: “*Die Bestimmung des Menschen*”. ¿Qué significa? ¿Cómo podríamos verterla al español? Mientras que *Menschen* significa simplemente ser humano, *Bestimmung*, el término relevante, significa de muchas maneras. Significa, a la vez, determinación, destino, destinación, definición, disposición o fijación, entre otras posibilidades. En ese vaivén semántico se perfilan las distintas apropiaciones del término por parte de una pléyade de autores que conforman el panteón intelectual alemán de la época: Spalding, Mendelssohn, Herder, Schiller, Kant, Fichte, etc. Este libro proporciona por primera vez una reconstrucción histórica de este conflictivo concepto.

Dividido en un resumen, un prólogo, una introducción y cinco partes (cuarenta y tres epígrafes en total) el libro describe, como ya hemos señalado, la historia conceptual (*Eine Begriffsgeschichte* dice el subtítulo) de *Die Bestimmung des Menschen*. Un resumen en inglés, alemán e italiano, de una página cada uno, es lo primero que el lector encuentra. Tras un prólogo donde se consignan los debidos agradecimientos, en la introducción

la autora pone honesta y pulcramente *las cartas sobre la mesa*, delimitando claramente el ámbito de estudio, analizando el estado de la cuestión, explicando la metodología de trabajo, resumiendo el contenido de todo el libro y contextualizando sus propios resultados. Hay que reconocer que se trata de un libro bien estructurado, escrito desde y para la investigación y pensado para uso y disfrute del lector. En este sentido, constituye un modelo de trabajo de investigación en las humanidades y las ciencias sociales.

En las cinco grandes partes en que se divide el cuerpo del texto, la autora estudia el desarrollo del concepto, que entra en circulación a partir de la publicación, en 1748, de la obra de Spalding *Betrachtung über Bestimmung des Menschen* [Consideración sobre el destino del hombre] y que se agota en el cambio de siglo, siendo utilizado significativamente por última vez en la obra de Fichte, publicada en 1800, *Die Bestimmung des Menschen* [El destino del hombre]. Después el concepto deviene mero tópico y no tendrá apenas uso ni influencia en el siglo XIX. En este intervalo temporal, en el que, a propósito del concepto, surgen polémicas entre Spalding y Goeze, Abbt y Mendelssohn o Mendelssohn y Herder, entre otros, y se determinan las concepciones sobre la *Bestimmung* del hombre en Mendelssohn, Kant, Schiller o Fichte, se sitúa este libro. Los cinco capítulos exponen el desarrollo semántico del concepto siguiendo un orden cronológico y las cinco fases que se corresponden con los capítulos son las siguientes: prehistoria del concepto, primera recepción teológica, posterior interpretación en el ámbito de la filosofía moral, ampliación filosófico-histórica en su referencia a la humanidad en general y agotamiento.

Así, la primera parte está dedicada a la prehistoria del concepto antes de su explosión en 1748. La autora demuestra en esta

primera parte cómo el sustantivo “Bestimmung” no es un invento del siglo XVIII, sino que se puede encontrar en los primeros diccionarios de la lengua alemana, ya en los siglos XV y XVI. Sin embargo, no es hasta el siglo XVIII cuando comienza a utilizarse el concepto “Bestimmung des Menschen”, a propósito de los debates sobre la religión natural propios del Reino Unido y Francia, y comienza a introducirse en el ámbito teológico. Pues es un teólogo luterano, Johann Joachim Spalding, quien con su texto de 1748 consigue un éxito y una resonancia tales que hacen que la expresión permanezca objeto de debate público durante largo tiempo (su obra conoció hasta 1794 once reediciones). Spalding, quizá demasiado cercano a las posiciones deístas e ilustradas en su concepción de la naturaleza o el destino del ser humano, es replicado en el ámbito estrictamente teológico por una pléyade de autores luteranos ortodoxos y el concepto se extiende. En los años sesenta, el concepto abandona progresivamente el ámbito teológico y metafísico, donde es utilizado en cuestiones relativas al “de dónde” y “hacia dónde” del ser humano, relativas a su sentido y su finalidad y se convierte en objeto de disputa en el ámbito de la filosofía moral, siendo empleado en debates relativos a la vida y conducta práctica. En los años setenta y ochenta sufre un cambio filosófico-histórico y comienza a ser aplicado no sólo para designar la *Bestimmung* del hombre individual, sino la del género humano, aflorando una serie de problemas derivados de cualquier consideración en términos colectivos y no sólo singulares. Por último, después de la sacudida de las críticas kantianas, Fichte retoma el concepto, pero éste apenas será utilizado desde entonces, quedando muy ligado a la época ilustrada y a los debates metafísico-morales, cuando con el cambio de siglo la *Bestimmung* del ser humano se vuelca hacia el ámbito político y

social, más cercano al concepto *Beruf*. Cierra el libro, junto a los preceptivos índices onomástico y analítico, una completa y exhaustiva bibliografía, clasificada por temas, digna de mención no por mera erudición, sino como trabajo de recopilación de textos fuente y secundarios no identificados ni agrupados anteriormente.

El libro ofrece, pues, la primera reconstrucción de un concepto que no sólo tiene una importancia capital en el ámbito de la teología o de la filosofía sino que, como tal, como concepto central de la Ilustración alemana, abarca todos los debates de la vida cultural del siglo XVIII. Este trabajo de Laura Anna Macor se sitúa —y la autora así lo reconoce— en la línea de investigación abierta y desarrollada en los últimos treinta años por Norbert Hinske, quien trata de estudiar la Ilustración alemana desde una perspectiva historiográfica basada en un minucioso y detallado análisis de fuentes. Rechazando una concepción muy extendida en la historia general de la filosofía cuyo *modus operandi* consiste en reconstruir el pasado desde una perspectiva muy interesada del presente, en función de sus temas e inquietudes, sin un conocimiento profundo de las fuentes y sin la debida y profiláctica distancia hermenéutica, Hinske ha promovido una serie de investigaciones, continuadas por un círculo amplio de estudiosos, que dibuja una imagen nueva, más cercana a los propios protagonistas históricos de la Ilustración alemana. La autora, siguiendo el marco general de este programa de investigación, atestigua desde el comienzo un principio básico que quien escribe esta reseña comparte plenamente, un principio interpretativo fundamental que debería ser el abecé de todo historiador de la filosofía: no investigar el pasado en función del presente, no aceptar del pasado aquello que hoy se considera como la herencia incontrovertida de una época o movimiento, sino aprender

a comprender una época o movimiento tal como se comprendió a sí mismo, desde sus propios intereses, textos y palabras. En el primer caso la labor intelectual puede describirse como un análisis teórico ahistórico; en el segundo caso, como una descripción histórica (p. 19). El objetivo último consiste en evitar violentar hermenéuticamente los textos, tratando de comprenderlos en su propio lenguaje y desde sus propias preocupaciones e intereses, cuidándose en todo caso de medirlos en relación con nuestro presente, el cual, como situado al final de la historia, tiende a favorecer aquellos momentos del pasado de los que se siente deudor y descarta aquellos momentos con los que no tiene o no quiere tener una relación. Desde este punto de vista, y siguiendo a Hinske, Laura Anna Macor parte además de un segundo principio hermenéutico según el cual cada época o movimiento posee unas ideas fundamentales que no son aquellas que nosotros les atribuimos, sino las que ellos mismos se atribuyeron. Estas ideas fundamentales, a su vez, se convierten en una tipología (ésta sí, creación del historiador) compuesta por tres elementos: programa, lucha y base. De ese modo, las ideas programáticas de la Ilustración alemana serían la propia idea de Ilustración, el compuesto eclecticismo/pensar por sí mismo/mayoría de edad y la idea de perfectibilidad; las ideas a combatir serían las tinieblas y oscuridad de las épocas preilustradas, la superstición, el prejuicio y el entusiasmo; y las ideas básicas serían dos, la idea de una razón común a todos los hombres y la *Bestimmung* de los mismos. Las ideas programáticas funcionan como objetivos, las ideas a combatir señalan los enemigos y las ideas básicas indican los presupuestos. Pues bien, en el marco de este programa, el libro de Laura Anna Macor está dedicado a reconstruir la historia conceptual de una de las dos ideas básicas de la Ilustración alemana. La propia autora cita

en nota los abundantes textos previos que han reconstruido conceptualmente varias de esas ideas, si bien siempre de manera parcial (pp. 25-26). Aunque ella misma no ofrece un texto omnicompreensivo, sino que genera un amplio punto de referencia que permite seguir reconstruyendo la imagen de la Ilustración alemana. Así, y puesto que las ideas básicas expresan los presupuestos antropológicos del movimiento ilustrado, su formulación más importante y más extendida se encuentra en el concepto de *Bestimmung des Menschen* (p. 28). Por eso este estudio representa un hito importante en la investigación sobre la Ilustración alemana. Considerado de este modo, resulta, además de un estudio impecable en sí mismo, una herramienta provechosa para

otros investigadores que decidan utilizarlo como base para otras investigaciones.

La cuestión de la *Bestimmung des Menschen*, como pregunta cuyo origen se halla en la clásica indagación por el puesto del hombre en el cosmos, su dignidad y su relación con la divinidad y como concepto clave de la Ilustración alemana, queda espléndidamente descrita en esta aguda contribución a la historia de la Ilustración alemana imprescindible para cualquier historiador de la filosofía moderna a la vez que útil para cualquier lector que se sienta tocado por el mundo de la Ilustración.

Eduardo Zazo Jiménez
(Universidad Autónoma de Madrid)

FALCÓN Y TELLA, María José, *La justicia como mérito*, Marcial Pons, Madrid-Barcelona-Buenos Aires-Sao Paulo, 2014.
<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/209701>

María José Falcón aborda en este nuevo libro uno de los grandes temas de la Filosofía del Derecho, quizás el más importante o al menos el más recurrente a lo largo de la historia del pensamiento: la idea de justicia. Aunque el título puede confundir las expectativas del lector, ya que la autora anuncia en él que va a tratar de la justicia “como mérito”, lo cierto es que su recorrido teórico lo hace por las diversas especies de justicia, manteniendo siempre una cierta referencia al concepto de “mérito”. Sabemos que en las primeras reflexiones filosóficas sobre la justicia (Platón), el concepto de esta fue desplegándose en distintas formas a partir de la definición primera: dar a cada uno lo suyo. “Lo suyo” fue significando, progresivamente, “lo debido”, “lo apropiado”, “lo conveniente”, “lo merecido”, “lo dispuesto según

ley”, etc. Aristóteles destacó entre las clases de justicia aquella que consiste en dar a cada uno según sus méritos (justicia distributiva).

La primera parte de esta obra presenta un análisis riguroso y sintético de las principales doctrinas acerca de la justicia, centrándose especialmente en la combinación de estos dos aspectos principales: igualdad y mérito. La autora entiende la justicia en términos de mérito como “combinación de la noción de igualdad con la idea de recibir lo merecido (...), según la cual la justicia tiene que ver con el igual valor y el desigual mérito de los seres humanos” (p. 15). Desde esta perspectiva, y con una gran dosis de erudición, repasa las ideas de justicia que se formulan en los textos bíblicos, en los filósofos griegos ya citados, en Tomás de Aquino, en Confucio y el Corán, en los autores hispanos defensores

de los indios, y en autores políticos modernos y contemporáneos, como Maquiavelo, Habermas, Rawls, Dworkin, Nozick, Posner, W. Sadurski (autor que ha dedicado especial atención al tópico de la justicia como mérito), MacIntyre, el marxismo y el feminismo. Es difícil tratar tan amplia temática sin realizar un trabajo de síntesis y selección, que es el que ha realizado la autora en este libro, destacando siempre, a veces a grandes trazos y otras veces con más detalle, lo esencial de cada doctrina. Al combinar el aspecto de la igualdad de todos los seres humanos, que es el rasgo determinante en la idea de justicia, con el aspecto de los méritos que cada individuo acumula en su actividad diaria ante la sociedad, la idea de justicia sale reforzada, pues de esta manera cumple su función originaria, que no es otra que mejorar la vida social, haciendo que cada uno tenga lo que es suyo y lo que le corresponde. La igualdad es el punto de partida de la justicia, el mérito es el punto de llegada.

Estas ideas de la primera parte hallan su desarrollo práctico en la segunda parte, bajo el título de “Áreas temáticas conexas”. Ahí María José Falcón trata cuestiones clave de la justicia en nuestros días en el ámbito jurídico y moral. En primer lugar, cuál es la naturaleza del castigo, la sanción o pena, en relación con la justicia como retribución. Aquí aparece el concepto de demérito como justificación del castigo y también se hacen algunas propuestas para mejorar la justicia

penal, como implicar activamente a las víctimas en la resolución de conflictos. La autora vuelve también a replantear el tema de la desobediencia civil por razones de justicia y, en relación con ello, el conflicto que a veces surge entre deberes de conciencia y deberes de derecho, así como la objeción de conciencia de los jueces. Muchas otras cuestiones completan esta visión panorámica de la justicia, aunque no en todas aparece claramente la dimensión del mérito, que es supuestamente el *leitmotiv* de este análisis. Así, por ejemplo, se trata el tema de la guerra justa, la tolerancia y la sociedad abierta teorizada por Popper, así como las relaciones de la idea de justicia con la religión, la equidad, la seguridad jurídica, la igualdad, la libertad, la felicidad, etc. El libro culmina con un repaso a las teorías del contrato social modernas y contemporáneas, la relación de dichas teorías con el concepto de legitimidad y la crítica de las mismas.

La obra de María José Falcón tiene la virtud de resaltar un aspecto de la justicia que ha sido a veces olvidado, presentar una nueva visión de las teorías de la justicia en clave sincrónica y también desplegar algunos de los temas más importantes que tienen que ver con este concepto, que sigue siendo todavía hoy, junto con la libertad, el núcleo y fundamento de la filosofía jurídica, moral y política.

José López Hernández
(Universidad de Murcia)

CAMPILLO, Neus: *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*. Publicaciones de la Universidad de Valencia, Valencia, 294 páginas.
<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/210851>

“Nunca está nadie más activo que cuando no hace nada, nunca está menos solo que cuando está consigo mismo.” Esta frase,

con la que Hannah Arendt da fin a su obra *La Condición Humana*, sirve de punta de lanza a la investigación que Neus Campillo,

(catedrática de Filosofía de la Universidad de Valencia e investigadora del *Institut Universitari d'Estudis de la Dona*), presenta bajo el nombre *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político* editada bajo el sello de la Universidad de Valencia.

Como lo indica su título, en esta ocasión la profesora Campillo hace hincapié en una de las preocupaciones que más acusaron a Arendt: la apuesta por un pensamiento activo, que abre el debate a una de las más elementales articulaciones de la condición humana como es *la política*. Los tiempos de oscuridad que había vivido, cuya alargada sombra, consideraba, perduraría después de la caída de los regímenes totalitarios, hace que Arendt crea necesario esclarecer la relación existente entre la filosofía y la política. Una necesidad que, observando las noticias que aparecen en nuestros medios de comunicación día a día, no debe de pensarse como obsoleta. La lamentable tendencia actual por minimizar la importancia de la reflexión del pensamiento dentro del espacio público, pasa ante nuestros ojos diariamente. En un mundo como el nuestro, en donde el desencanto político es evidente, la presencia de un libro centrado en mostrar cómo el pensamiento crítico puede ser político, puede actuar, se agradece.

Quien conoce la obra de Hannah Arendt sabe que el pensamiento de la filósofa alemana tiene una guía propia dentro de la cual se enmarcan sus reflexiones. Se trata de algo tan fundamental para Arendt como lo era *el comprender*: esa forma de la política cuya vocación fundamental es la búsqueda de sentido. La comprensión hace posible que los sujetos que actúan puedan aceptar lo ocurrido y reconciliarse con lo que, irrevocablemente existe, en este, nuestro mundo político. Esta búsqueda por *comprender* en el más puro sentido *arendtiano*, es el espíritu del que surge el libro de Neus Campillo. Un

camino que no evita que la autora se percate de las propias dificultades que Arendt tuvo en su intento de dar cuenta de lo político al nivel de la vida del espíritu. Campillo revisa, a través de los nueve capítulos que conforman este libro, dividido en cuatro partes, la compleja relación entre la filosofía y la política. De esta forma *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político* nos va demostrando cómo, para la pensadora alemana, la constatación de las terribles verdades que acechan a los seres humanos no tienen que hacernos renunciar a una cultura crítica, desde la ciudadanía y la responsabilidad, de la que estamos tan necesitados. A través de una bibliografía concienzuda y minuciosa, Campillo muestra el camino tomado por Arendt desde *La Condición Humana* (preocupada en pensar en lo que hacemos) a *La Vida del Espíritu* (en donde se preocupa de que hacemos cuando pensamos) en la construcción de un pensamiento intrínsecamente político.

Este material tiene, indudablemente, varios aciertos. El primero de ellos consiste en entender el filosofar de Hannah Arendt como singular e inclasificable: ni aristotélico, ni heideggeriano, ni kantiano, como a veces se le suele presentar. Esto no evita que la autora de este libro nos lleve de la mano en el diálogo con la tradición filosófica que estableció Arendt. El pensamiento de la filósofa fue resultado de una reflexión constante sobre sus experiencias personales y políticas, pero también sobre la confrontación con la tradición del pensamiento occidental. Campillo nos muestra el diálogo mantenido por Arendt con la filosofía de Heidegger y el mundo como espacio de aparición. El diálogo con Marx es fundamental para la distinción entre labor y trabajo que realiza la pensadora. Encontramos en su diálogo con Kant elementos que le permitieron avanzar en su afirmación de lo político frente a una filosofía que despreciaba los asuntos

humanos, que sigue la estela de Benjamin. Estos diálogos ocupan una buena parte del libro (la primera y tercera partes). Campillo logra que este diálogo no encasille el pensamiento de Arendt, sino que muestre cómo la filósofa tuvo la enorme capacidad de plantear política y filosóficamente una serie de problemas cruciales del siglo XX, confrontándose con la tradición, a veces incluso, desde fuera de la filosofía académica. Un ejercicio sin duda revitalizador de una filosofía que, también hoy, necesita salir de las aulas a la calle. En este sentido, Arendt critica el monopolio del pensar por el filósofo profesional, porque entiende que el pensar es una cualidad humana no una técnica profesional. Campillo defiende esta postura en su obra al realizar su análisis. De esta forma, nos muestra con toda claridad cómo los ejercicios de pensamiento de Hannah Arendt, como ella llamaba a su forma de hacer filosofía, tienen una fuerte coherencia, aunque no tengamos una teoría, como tradicionalmente se entiende.

El segundo acierto del libro consiste, precisamente, en mostrarnos este camino en busca del discurso de Arendt, explicando y desgranando de manera minuciosa los principales conceptos que utiliza para establecer la relación entre filosofía y política. Para ello, Campillo introduce, en la segunda parte del libro, los nuevos significados que para la filósofa alemana tendrán los conceptos de acción, libertad, identidad, pluralidad, voluntad, poder, mundo, pensamiento.... El libro no se apresura, se toma su tiempo en ir aclarando cada concepto y su vinculación, para así establecer la relación entre filosofía y política. Y he aquí que, en medio de la disertación teórica, el libro no olvida señalar siempre donde se manifiestan las posibilidades del pensamiento como forma de acción.

El tercer punto en importancia de este libro es que logra entender, no como una

mera inversión, la relación entre contemplación y acción que se encuentra entre la filosofía y la política. Arendt no trata de invertir el peso de alguna de ellas, poniendo una por encima de la otra, sino que busca pensar algo nuevo: busca crear nuevos conceptos necesarios para nuevos tiempos, tiempos de oscuridad. Hannah Arendt era consciente de la necesidad de un nuevo pensamiento sin barandillas. Se trata de un llamado que no debe sernos extraño a nosotros mismos, que andamos tan necesitados de reflexión. Como indica en su obra *La Vida del Espíritu* y nos lo recuerda Campillo: "Cada ser humano, cada nueva generación, al tomar conciencia de su inserción entre un pasado infinito y un futuro infinito debe descubrir de nuevo y trazar con esfuerzo la senda del pensamiento." La tesis que defiende este libro es precisamente esta: acción y no más contemplación de una filosofía de despacho, plasmada especialmente en el capítulo VI *Armonizar filosofía y política*. Filosofía y política deben complementarse, más que oponerse. Ni la acción será exclusivamente producción ni el pensamiento será simplemente teoría. Se trata del juicio reflexivo de hacer un uso público de la razón, haciendo posible una forma *del vivir juntos* que da lugar a un espacio público, en donde podamos ser iguales y distintos, evitando la uniformidad y superficialidad de la sociedad de masas.

El cuarto acierto que Campillo recalca en cada una de las páginas de este texto, es la marca del totalitarismo en la obra de Hannah Arendt. Si en la tensión entre filosofía y pensar se manifiesta el verdadero filosofar, el totalitarismo mostraba esta tensión máxima. El pensamiento de Arendt busca cómo nuestra sociedad puede hacer frente al peligro del totalitarismo, buscando la posibilidad de seguir pensando cuando se ha constatado que la cultura de la modernidad

puede representar el fin de la humanidad. Recordemos que para Arendt el peligro del totalitarismo siempre acecha ahí, como termina su obra *Los Orígenes del Totalitarismo* donde sea imposible aliviar la miseria de los seres humanos. Su interés era comprender cómo lo imposible había sido posible y reconciliarnos con ese mundo porque debemos, tenemos, que seguir viviendo en él. Y a ello se aboca la cuarta y última parte del libro titulada *Totalitarismo y Filosofía*. En este aspecto, Arendt no creía que para evitar la realización del totalitarismo hubiera que construir ninguna teoría, sino que debía de buscarse en la propia condición humana antídotos contra él. Observó el fenómeno totalitario no como una locura, no como un producto raro, momentáneo y fugaz: para la pensadora alemana el totalitarismo va más allá del auge del nazismo, ampliando, como señala Campillo acertadamente, los rasgos totalitarios a fenómenos como las bombas nucleares y la organización económica moderna.

Precisamente es en la última parte de este trabajo, donde Campillo señala dos ideas fundamentales. La primera es la relevancia del análisis de Arendt de la sociedad de consumo y la cultura de masas para entender el fenómeno totalitario. La segunda, la tarea de elaborar una cultura crítica que se contraponga al fenómeno totalitario y que haga posible una filosofía de la humanidad. Lo que le interesa rescatar a Neus Campillo en el cierre de su trabajo es la tesis de que la crisis de la cultura se da por el carácter consumidor de la sociedad. He aquí la traición de los hombres modernos, a ojos de Hannah Arendt: se ha intentado la fabricación de hombres de la humanidad, mediante una tecnología y una falsa política. Así lo define la propia autora en las primeras páginas de este libro con una frase que abarcaría en pocas palabras tanto el esfuerzo de Arendt como el espíritu de

este trabajo, el cual sería conformar: “Una filosofía de la humanidad como alternativa a la fabricación de la humanidad”.

De esta forma, *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*, nos recuerda la concepción del sujeto de Arendt, en donde la acción y la libertad son posibles desde la pluralidad entre hombres, en el espacio público, tan necesario hoy. La filosofía será pensamiento crítico que tiene en cuenta los asuntos humanos. Un pensamiento crítico articulado a una fenomenología de lo político, de manera que la actividad más propia del hombre no es el *bios theoretikos*, sino el propio pensamiento crítico.

La tesis que maneja Neus Campillo en su trabajo, la tarea de armonizar filosofía y política, es posible a partir de ese entender el pensar desde la pluralidad, condición fundamental del espacio público. Su tesis finaliza con una propuesta de una cultura como *humanitas*, como antídoto a la cultura de masas, que muestra en el último capítulo del libro titulado *Una filosofía de la Humanidad*. Una filosofía de la humanidad como opuesta a una filosofía del hombre, que respeta la pluralidad, la distinción y la interacción entre los individuos. El sujeto de Arendt es un humano entre humanos. En su pensamiento aparece una apertura a cómo la filosofía es parte integral de una vida vivida. Es en el espacio público, en el que actuamos como ciudadanos, donde puede revelarse nuestra individualidad. Un espacio público que reclama hoy más que nunca un rescate y que no se conseguirá si la filosofía no baja, a ese espacio público que construimos entre todos.

La obra que nos presenta Neus Campillo, posee así el acierto de colocar sobre la mesa el corazón del pensamiento de Arendt: una reflexión cuidadosa y detallada sobre lo filosófico y lo político. Una reflexión tremendamente oportuna para estos particulares

“tiempos de oscuridad” que nos rodean y que aporta un nivel de profundización necesario en el estudio de la obra de la pensadora alemana. *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político* es un material que, con detenimiento, continuando con el propio “afán de comprensión” de Arendt, logra respetar los propios caminos y procesos de la filósofa alemana en la construcción de un pensamiento que no puede considerarse como una construcción acabada, ni puede ni debe ser encasillado.

Por todo ello, debemos cerrar esta reseña con las propias palabras con las que Neus Campillo termina su *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*. Retomando a Lessing, para caracterizar al pensamiento de Hannah Arendt solo podemos decir que “Su actitud hacia el mundo no fue ni positiva ni negativa sino radicalmente crítica.”

Andrea Luquin Calvo
(Universidad Isabel I)

SUCASAS, Alberto, *Celebración de la alteridad. Cinco ensayos levinasianos*, Prometeo/Lilmod, Buenos Aires, 2014, 201 págs.
<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/209701>

Lo leemos en el mismo prólogo y lo sabemos ya desde la publicación de su *magnum opus* levinasiano¹, fruto de su excelente trabajo doctoral previo: Sucasas articula su interpretación sobre la metafórica del palimpsesto, de la indisociabilidad, problemática y apasionada, de filosofía y judaísmo, siempre en tensión y nunca englobables en síntesis totalizante. Ingresamos en una dimensión cuando abandonamos la *otra*, pero la una nos remite constantemente a la otra sin verificación ulterior alguna mediante contraste con un supuesto “texto original”. Dicho de otro modo: la inspiración judía no va en detrimento de la universalidad y autonomía del *logos*, mas ello no quiere decir que lo judío en Levinas sea meramente ornamental, sino que, en realidad, es el elemento fundante de su reflexión. Levinas es judío sin dejar de ser filósofo y filósofo sin dejar de ser judío. En tal aporía, geográficamente trazada por Chestov, otro insigne discípulo de Husserl, como *Atenas y Jerusalem*, ha de moverse el

eventual lector de Levinas, y es ella la que suscita la experiencia tal vez más fecunda que tal lectura nos granjea: la de conocernos mejor a nosotros mismos, la de atender una fuente ocultada y preterida de la que dimana una parte nada desdeñable de lo que pensamos y, sobre todo, de lo que esperamos. Pues como se sabe, y tal es la lección indeleble que Levinas extrajo de Rosenzweig, la posibilidad de algo así como un pensamiento judío pasa por el exceso de la filosofía del Todo, del Ser. Lo que esperamos, y esto también lo supo desde la otra orilla del mesianismo Ernst Bloch, no *es*, y el horizonte escatológico desborda necesariamente la ontología, por muy fundamental que sea. Sin sucumbir en modo alguno a la seducción estetizante de la teología negativa, Levinas nos impele más allá del ser, no para extasiarnos en la inefabilidad, sino precisamente para poder hablar verdaderamente, para inaugurar la relación con el otro que es la justicia, que es el lenguaje.

Así, pues, veamos cómo se despliega este palimpsesto en cada uno de los temas que se abordan en esta *Celebración de la alteridad* que reseñamos. Los capítulos que componen

1 Sucasas, A., *Levinas: lectura de un palimpsesto*, Buenos Aires, Lilmod, 2006.

el libro, versiones más o menos adaptadas de diversos artículos recopilados, guardan sin embargo una íntima coherencia entre sí, confiriéndole a la obra un carácter unitario. Tal carácter, como venimos diciendo, lo garantiza la intención, emprendida en torno a distintos aspectos, de presentar a Levinas, pensador judío, como una de las voces filosóficas más relevantes de la pasada centuria. Es en virtud del entrecruzamiento entre la judeidad y la filosofía, repetimos, que la obra levinasiana adquiere toda su singularidad; y *Celebración de la alteridad* no busca sino contribuir a realzarla.

Sucasas da comienzo a su periplo con un preciso esbozo biográfico (“I. Levinas por Levinas”) en el que se aducen algunos testimonios de su vida que el propio Levinas, siempre reticente a toda hagiografía, nos legó, como a regañadientes, dispersos por sus publicaciones. La experiencia infantil, en Lituania, ya anticipa el juego de duplicidades que pervivirá en la vida juvenil y adulta. Junto al mundo hebraico de la Biblia y el Talmud, el precoz lector que fue Levinas ya se entusiasmaba con los clásicos de la literatura rusa y, algo más tarde, occidental. Su formación fue siempre amplia y profunda, como correspondía al hijo de una familia de judíos burgueses que, si bien preservaban las tradiciones milenarias, se encontraba en un estadio avanzado de asimilación. Con su incorporación, en Estrasburgo, a la vida universitaria francesa se acrecentará notablemente la fascinación que la cultura europea ejercía en el joven estudiante, eminentemente los clásicos filosóficos, mas no será hasta el contacto con Husserl y Heidegger que su vocación filosófica se consolidará por completo. Tras estos “años de formación” vendría la catástrofe que sin duda supuso para Levinas el comprobar la adhesión de Heidegger, el admirado maestro friburgués, al nacional-socialismo. Esta dolorosa decepción produjo lo que Sucasas, en deliberada alusión el deve-

nir heideggeriano, llama la *Kehre* de Levinas, cuyo jalón inicial estaría constituido por el librito *De la evasión*, en el que ya se perfigura esa crítica (en un principio, meramente negativa) de la ontología que se consumará en las grandes obras posteriores (*Totalidad e infinito* y *De otro modo que ser*) y en la que estriba, como dijimos más arriba, la ingente relevancia que para el panorama filosófico tiene el pensamiento del Levinas maduro.

Es de notar que precisamente cuando Levinas empieza a pergeñar su propio pensamiento, se introduzca en un terreno que no había explorado hasta entonces, al menos no públicamente: el de la exégesis talmúdica. De este modo operamos el tránsito hacia el segundo capítulo (“II. Descubriendo el Talmud con Chouchani y Levinas”), en el que se escudriña minuciosamente esa faceta del filósofo a colación de su experiencia con esa misteriosa y enigmática figura, *monsieur Chouchani*, quien insufló en Levinas la pasión por la aproximación rabínica al Libro. En consonancia con su propuesta hermenéutica, aquí Sucasas intenta mostrarnos cómo, a pesar de todas las apariencias, el Levinas talmudista recupera temas presentes en sus escritos filosóficos más importantes para arrojar sobre ellos la luz, nada nueva, de una tradición tan antigua como venerable. Por tanto, el hecho de que Levinas quisiese ver publicadas sus lecciones talmúdicas en otra editorial (*Minuit*) distinta de aquellas en las que difundía sus ensayos y artículos puede considerarse como un gesto que emula la proverbial discreción de su maestro: dando a entender que se estaba ocupando de materias “confesionales”, en realidad estaba afinando y reformulando las cuestiones nucleares de su obra puramente “filosófica”. Tal solapamiento de niveles de discurso parece apoyar sobradamente la tesis del palimpsesto, que, como vemos, es la que sigue defendiendo Sucasas en lo que hace al Levinas talmu-

dista. Siguiendo a Sucasas, lo decisivo para Levinas del Talmud es que en él se revela la contradicción insobornable que atraviesa por completo la condición judía: la de la *universalidad concreta*, esto es, la de una forma de acceso a la verdad, restringida a una comunidad, pero de un alcance potencialmente universal. La conciencia de esta paradoja determina la propia estructura de los casi infinitos comentarios talmúdicos. No pretenden estos proclamar una verdad indubitable y no susceptible de ulterior discusión, cuya validez estaría ya dada de una vez para siempre. Antes al contrario, es precisamente en la serie infinita de unas precisiones que se remiten las unas a las otras reflexiva y especularmente que la verdad se manifiesta en el curso de las generaciones, al fin y al cabo del tiempo. Hay, pues, un “universalismo de la letra” que apela a la significación humana literalmente inagotable del Libro, asentada sobre ese misterio formidable del lenguaje, cuya ruptura ontológica podrá Levinas comparar a la de la cartesiana idea de Infinito: contiene más que su capacidad. Así el rabino, al inclinarse sobre las letras cuadradas, instaura una inteligibilidad interminable e inclausurable dogmáticamente, siempre abierta a nuevas interpretaciones atentas al peso de lo real.

Del capítulo tercero (“III. Levinas en España: veinticinco años (1977-2001) de presencia filosófica”) cabe destacar ante todo su pertinencia, por así decirlo, pedagógica. Todo hispanohablante recién iniciado al estudio de Levinas agradecerá encontrar tan justa y equilibradamente resumidos todos los trabajos y traducciones de que disponemos en castellano, con su respectiva reseña, más o menos extensa. Por otra parte está lo que Sucasas llama el abordaje desde la “sociología de la cultura”, que consiste en ubicar y enjuiciar la situación (filosófica, mas no sólo filosófica) hispánica en que surge en un momento dado la incipiente preocupación por

Levinas y en desentrañar los presupuestos de las distintas lecturas que por nuestras latitudes ha habido. No nos demoraremos en comentar el artículo pormenorizadamente, pues incurriremos así en una suerte de espiral, en una reseña de otras reseñas que correría el riesgo de tener demasiado lejos los textos originales que se discuten. Quede constancia, pues, de cuán provechosa resulta su lectura, aunque no podamos entrar en detalles.

En el siguiente capítulo (“IV. Levinas en Derrida”) regresamos a la cuestión del palimpsesto, de la mano de una amistad, a la que Sucasas accede desde los textos de Jacques Derrida dedicados a Levinas. Hecha la salvedad de que el camino inverso (un hipotético “Derrida en Levinas”) estaría muy dificultado por la extremada discreción de nuestro filósofo, se entra en materia analizando separadamente cada texto. Reencontramos el palimpsesto, decimos, porque, ¿qué otra cosa denunció Derrida, siempre naturalmente desde la más honda admiración, sino esa “promiscuidad alejandrina” entre el logos griego y el profetismo hebreo? *Violencia y metafísica* es, como se señala pertinentemente, el lugar de referencia para toda esta cuestión. Si la crítica de la ontología *habla griego*, ¿no estará recayendo así en el lenguaje del ser e imposibilitando toda apertura de una dimensión de exterioridad? Tal es la aporeticidad que Derrida, ejemplificada a través del *jewgreek-greekjew* joyceano, descubre, sobre todo en *Totalidad e infinito*. Como apunta Sucasas, las variaciones ya puramente (prof)éticas a las que en *De otro modo que ser*, soldado el lastre de todo resquicio ontologicista, Levinas somete a este tema, bien podrían deberse a este cordial desafío. Con *pathos* casi paulino, Derrida se interrogó sobre si somos griegos o judíos, dejando la cuestión abierta. No pudo seguir a Levinas en su proyecto de crítica filosófica desde un afuera de la propia lengua filosófica. Derrida no admite tal ambigüedad, lo cual

se refleja en su forma de leer la suturación levinasiana de la herida ético-política. Para Levinas, y con ello penetramos en el último capítulo (“V. Difícil política”), es intolerable que la exterioridad se traduzca histórico-políticamente en forma de ghetto. Es preciso, y esta es la clave de su sionismo, que, de la misma manera que puede haber una expresión filosófica *heterológica*, no contaminada por el ser, también haya una forma política que sea algo más que una mera forma política, que sea, pues, *metapolítica* o política mesiánica. Ahí Derrida, mantuvo una cautela que no le impidió, sin embargo, sintonizar con su amigo, en cierto sentido, su maestro e inspirador.

Sucasas, dividiendo la exposición según la tríada de los tipos de Estado que contempla Levinas: totalitario, liberal y mesiánico, nos insta a matizar y a no imputarle sin más a Levinas un craso fanatismo. Como queda dicho más arriba, se puede afirmar que la reflexión levinasiana *en bloc* parte de un rechazo de la totalidad, despertado sin duda por los acontecimientos políticos de los años 30. Los totalitarismos serían, desde este punto de vista, la realización de una cierta veta de la racionalidad occidental, de una cierta “filosofía del hitlerismo”. Mas no hay que imaginarse su apuesta por un Estado mesiánico como una ingenua e irresponsable huida. Ella es sólo la opción extrema (escatológica, en definitiva), no extrapolable. Cabe también, y Levinas lo defiende con firmeza,

un Estado de la liminalidad, que no exceda los límites de la libertad de los ciudadanos, sino que se restrinja a garantizar las condiciones de posibilidad de la misma y a fomentarla indirectamente. Tal es el sentido de lo que él llama el Estado liberal, que posibilitaría la apertura de la relación ética, que me implica y me somete solamente al otro, a la relación política, a la justicia, en donde la aparición del tercero me hace cargar con la responsabilidad, no sólo por el otro, sino también, como tan dostoyevskianamente gustaba de decir Levinas, por todos los demás.

Pasando revista, para concluir, al itinerario propuesto por Sucasas, podemos comprobar que el libro, a pesar de no haber sido escrito como tal, es susceptible de una lectura integral, pues, como se procurado hacer ver, los capítulos poseen un orden interno que los va concatenando unos después de otros, produciendo en el lector una grata sensación de cohesión y discursividad. Así, pues, la diversidad temática no es óbice a la unidad de planteamiento, que estriba, según se ha visto, en la explicitación, en la que tantos años lleva afanándose el autor, de la importancia de lo judío en el pensamiento de Emmanuel Levinas. Recomendamos, pues, encarecidamente su lectura, ya sea como introducción al mundo levinasiano o al mundo del pensamiento judío en general.

Eugenio Muinelo Paz

VICKERS, Peter, *Understanding Inconsistent Science*, Oxford, Oxford University Press, 2013, xii+273 pp.
<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/218751>

El libro de Peter Vickers presenta las bases para analizar las inconsistencias en la ciencia de una forma novedosa, con la que se desmarca de los estudios desarrollados en

las últimas dos décadas. La tesis central del autor es que dichas inconsistencias, o bien no existen, o han sido exageradas por la comunidad filosófica. Vickers argumenta que los

debates en torno a las inconsistencias se ven lastrados por las imprecisiones que conlleva el concepto “teoría” y, por tanto, aboga por eliminar dicho término de la discusión. El método que propone para el estudio de las inconsistencias lo denomina *eliminativismo teórico* y mediante el mismo analiza cuatro casos de la física y las matemáticas muy citados en filosofía de la ciencia: el modelo de Bohr (capítulo 3), la electrodinámica clásica (capítulo 4), la cosmología newtoniana (capítulo 5) y los inicios del cálculo (capítulo 6). En el capítulo 7 estudia con igual rigor, pero concediéndoles menor extensión, la teoría del movimiento de Aristóteles, la paradoja de Olbers, la concepción clásica del electrón y la teoría de la difracción de Kirchhoff.

El autor presenta el estado de la cuestión en la introducción y pasa a desarrollar su método en el capítulo 2. El *eliminativismo teórico* consiste en formular las preguntas adecuadas eliminando previamente el concepto “teoría”, que el autor considera no solo poco importante para el debate, sino también dañino (p. 6). El objetivo es evitar que las confusiones que derivan del uso del término “teoría”, tales como su definición, naturaleza o estructura, afecten a la discusión. Una misma teoría puede caracterizarse de diversas formas utilizando distintos conjuntos de proposiciones y, por ello, ocasionar malentendidos. Consecuentemente, el autor defiende que hay que descartar etiquetas e identificar el conjunto de proposiciones relevantes y susceptibles de resultar inconsistentes. Así, Vickers aboga por estudiar no una caracterización particular de una teoría, sino todos los conjuntos de proposiciones relevantes para, a continuación, formular las preguntas adecuadas. Algunas de ellas son: ¿Es ese conjunto particular de proposiciones realmente inconsistente? ¿En qué sentido las proposiciones son históricamente relevantes? ¿Qué evidencia hay de que esas proposiciones hayan

jugado un papel genuino en la historia de la ciencia? ¿Qué actitud proposicional tomó la comunidad científica con respecto a las proposiciones en cuestión? (p.28-29). A continuación explicaré brevemente las virtudes del método en dos de los casos estudiados.

En el capítulo 4, al final del estudio, la inconsistencia revelada por Mathias Frisch en la Electrodinámica Clásica aparece como poco relevante. En ella se muestra como, según la interpretación que se haga de la Fuerza de Lorentz, una partícula cargada cuando es acelerada puede experimentar una fuerza nula o no nula debido al campo generado por la propia partícula. La bondad del método de Vickers se muestra de dos maneras distintas en este caso. Primero, revela el malentendido que subyace en la discusión entre Mathias Frisch, Gordon Belot y Fred Muller (p.90) sobre qué entienden por electrodinámica. Vickers muestra que los autores realizan distintas caracterizaciones de lo que convienen en llamar “la misma teoría”. A continuación, detecta las proposiciones relevantes de la electrodinámica, las agrupa en distintos conjuntos que pueden resultar problemáticos para, finalmente, discutir las posibles inconsistencias que afloran de ellos. Segundo, del estudio se concluye que la inconsistencia parte del uso de aproximaciones e idealizaciones y que, por tanto, es inocua. El autor considera que la inconsistencia, si bien existe, no es relevante y no ha provocado errores de gran calado en el desarrollo de la ciencia, pues los científicos, cuando trabajan con aproximaciones, saben cuándo derivar conclusiones y cuándo abstenerse de ello.

El estudio de la cosmología newtoniana (capítulo 5) a través del método planteado revela que algunas inconsistencias estudiadas en filosofía son históricamente irrelevantes. La inconsistencia en este caso surge, según Vickers, al dar respuesta a la siguiente pregunta:

¿cuál es la fuerza gravitacional neta sobre una partícula en cualquier punto arbitrario del Universo? Al combinar de forma distinta varias proposiciones entre las que se encuentran las tres leyes del movimiento de Newton, la ley de la gravitación, un espacio plano euclidiano y una distribución homogénea de la materia en el universo (cuando es visto a gran escala), se sigue que, o bien la fuerza neta es nula, o tiene una cantidad distinta de cero, o tiene una suma indeterminada. Para el estudio de esta inconsistencia, Vickers divide el problema en los dos siglos posteriores al desarrollo de la teoría de la gravitación universal de Newton, el XVIII y el XIX, y concluye que la inconsistencia detectada por John Norton y otros autores recientes es históricamente irrelevante. Por un lado, argumenta que durante el siglo XIX no hubo una cosmología propiamente dicha. Para ello Vickers se apoya casi de forma exclusiva en el libro *The rebirth of Cosmology*.¹ El autor acusa a la filosofía de la ciencia de crear un problema donde nunca lo hubo. Decir que en el siglo XIX la cosmología newtoniana era inconsistente es absurdo (p. 135), pues ni los científicos estaban formulándose las preguntas adecuadas, ni estaban razonando con un conjunto de proposiciones inconsistentes. Sencillamente, no había actividad científica en dicho campo. Sin embargo, en el siglo XVIII la inconsistencia pasó desapercibida debido a que no se tenía aún el conocimiento adecuado sobre la suma de series divergentes. Las herramientas matemáticas relevantes no existían. La inconsistencia estaba escondida en las matemáticas (p. 144) y allí siguió hasta que en el siglo XX renació el interés por este campo de la física.

Vickers cierra su libro con una dura crítica a la filosofía de la ciencia realizada en las últimas dos décadas. Opina que los filósofos

de la ciencia, cincuenta años después de Kuhn, no se han manchado las manos lo suficiente con la ciencia y la historia de la ciencia (p. 252). La reflexión metafilosófica que esconde su libro será muy útil para guiar futuras investigaciones y su método eliminativista puede aplicarse a otros problemas de la filosofía de la ciencia y ser igualmente fructífero. El eliminativismo no solo evita confusiones en el debate, sino que permite agrupar las proposiciones relevantes en distintos conjuntos que pueden ser asimismo problemáticos y que no fueron considerados previamente. Una prueba de la exhaustividad del método no es solo que permite estudiar las inconsistencias, sino que en muchos casos las disecciona y descubre algunas nuevas que se pasaron por alto. El libro de Vickers exige al lector una familiaridad con la física y las matemáticas de los episodios históricos que se abordan; no puede ser de otro modo cuando lo que está en juego es una filosofía de la ciencia de calidad.

No obstante, es cuestionable el ataque frontal contra toda la reflexión filosófica previa en el campo de las inconsistencias. En ese ataque se critica, entre otros, el uso de la lógica paraconsistente y sus intentos por entender y resolver el problema de las inconsistencias en la ciencia como, por ejemplo, la propuesta de las estructuras parciales recientemente desarrollada por Steven French, Newton da Costa y Otavio Bueno. Si bien es cierto que el estudio de Vickers y su método demuestra ser más fructífero y revelador con el problema de las inconsistencias, no debe olvidarse que para las propuestas que hacen uso de lógica paraconsistente dicho problema es uno de los múltiples frentes que abordan. Son propuestas mucho más ambiciosas. Por ello considero que el trabajo de Vickers puede servir como crítica constructiva para revisar dichas propuestas, pero de ninguna manera es razón suficiente

1 Merleau-Ponty, J. and Morando, B., *The Rebirth of Cosmology*, New York, Alfred A. Knopf, 1976.

como para considerar que son proyectos completamente desencaminados (p. 253).

Sin duda, el libro de Vickers será un referente en el futuro para aquellos que sigan trabajando el tema de las inconsistencias. La lectura de *Understanding Inconsistent Sciences*, en fin, altamente recomendable dada la

exhaustividad y calidad de sus investigaciones, así como por el gran potencial de su método.

Miquel Molina
(Universitat de València,
mimol@alumni.uv.es)

FRAZZETTO, Giovanni: *Cómo sentimos. Sobre lo que la neurociencia puede y no puede decirnos acerca de nuestras emociones*, Anagrama, Barcelona, 2014.

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/225401>

Desde que Antonio Damasio publicara *El error de Descartes* (1994) la relación entre el cerebro y el “yo”, sujeto o alma (según la filosofía que se prefiera), ha dado pie a numerosos estudios y aproximaciones. Su tesis central es que el pensamiento, la “pura” razón, debe encarnarse, reconocer su cuerpo, y con ello otros tantos episodios o fenómenos humanos como las emociones. De ahí que una lesión física en el órgano que los hace posibles (la corteza prefrontal) implique una sustancial modificación del tipo e intensidad de la experiencia “racional” y “emotiva”. La relación entre el cuerpo y el “alma” ha sido, en efecto, siempre motivo de un vivo debate en todos los campos del saber. Y aunque ciertamente no sea la corriente dominante, no siempre se ha otorgado la preeminencia en la disputa a la parte inmaterial de lo humano. El atomismo de Demócrito o el materialismo mecanicista inglés de el s. XVII son elocuentes mentores del positivismo más reciente. Por eso es interesante acudir a disciplinas como las neurociencias, que estando emparentadas de algún modo con el modelo más (neo)positivista de la ciencia, nos ayudan a comprender cómo la complejidad de nuestra realidad no siempre permite reducir los fenómenos humanos a variables cartesianas,

claras, distintas y medibles, transferibles a todos los individuos de manera genérica.

El libro de Giovanni Frazzetto, joven pero ya consolidado investigador neurocientífico de origen siciliano, se adentra en el fascinante mundo de los sentimientos a partir de este contexto. Sin embargo, y a pesar de estar convencido de la utilidad de los métodos de la neurociencia, no se cierra a otras expresiones humanas como la poesía, el arte o el pensamiento. Más bien lo contrario. Puesto que “*la ciencia no era la vía para el conocimiento de uno mismo*” (p. 11), ser neurocientífico no le ahorra a Frazzetto tener que lidiar con la complejidad de los sentimientos como uno más y habérselas con la fuerza, indomesticable, de su presencia. De ahí que no tenga reparos en acudir a muchas expresiones humanísticas para dilucidar algunas oscuridades científicas, algo que no pocos positivistas tildarían de poco serio.

El libro se estructura en siete capítulos, cada uno de ellos dedicado a un sentimiento básico: ira, culpa, angustia, duelo, empatía, alegría y amor. Sobre los primeros se ha escrito mucho ya; y es que como señala Frazzetto, hay una tendencia a investigar aquello que nos hace desagradable la vida, y por eso se desatiende lo positivo, y la ciencia, como región del saber que es, también repro-

duce este esquema. ¿O es que no vienen los noticiarios repletos de malas noticias y de informaciones que mantienen al televidente en perpetua tensión? Lo positivo, en efecto, no vende. Por eso encuentra Frazzetto importante dejar el espacio final del libro, el que le otorga el color definitivo, a las positivas.

La estructura de los capítulos es similar. En primer lugar se narra una breve historia, seguramente autobiográfica, donde se pone de relieve el sentimiento en cuestión. Se trata de una narración cotidiana en la que todos podemos reconocernos. A partir de ahí, Frazzetto repasa los experimentos que se han dado en los campos de la neurociencia que ahondan en la estructura emotiva descrita. Luego vuelve a su relato y liga lo que expone con la emoción descrita, abriéndose al mismo tiempo a las lecturas humanísticas dadas a esas experiencias. El resultado global es más un ensayo, una reflexión tan neurocientífica como humanística sobre las emociones y los sentimientos, que una exposición sistemática de una serie de resultados de laboratorio.

Destaca, eso sí, la referencia directa a Darwin. Hay una constante mirada a su obra y una asunción implícita de sus tesis de fondo: las cosas se pueden explicar por su utilidad evolutiva. Así, la ira o el miedo se entienden como dos expresiones emocionales necesarias que permiten sobrevivir. Sin ellas, la destrucción estaría a la vuelta de la esquina y seguramente ni el libro ni esta reseña se hubieran podido escribir. Pero, como venimos diciendo, además de esta referencia «ortodoxa», Frazzetto introduce muchas referencias artísticas, literarias y filosóficas. Sobresale, por lo aparentemente contrapuesto de sus posiciones, la mención y consideración (muchas veces positiva) de Freud y su teoría del psicoanálisis, un elemento suficientemente elocuente de la postura que venimos señalando.

La distancia entre el discurso objetivo y asequible de los datos científicos y la viven-

cia en primera persona de los sentimientos en cuestión es algo fácil de intuir. Entre la teoría y la práctica de cualquier sentimiento (como de cualquier fenómeno vital) existe un abismo no siempre transitable de manera confortable. La realidad siempre es diferente, para lo bueno y para lo malo, como se trasluce claramente en dos sentimientos extremos y contrapuestos: la angustia y el amor.

“*Hablar de regiones cerebrales, genes y neurotransmisores parece algo increíblemente distante del monólogo en que consiste el torbellino de la angustia personal*” (p. 110), nos dice. A diferencia del miedo, que tiene un objeto concreto, la angustia no tiene motivo aparente. Se trata de un estado de alerta frente a algo difuso, sin forma, que atraviesa la experiencia vital. Podemos, ciertamente, reducir el fenómeno a sus manifestaciones cerebrales y fisiológicas, y ver que la angustia tiene que ver con el tálamo, la corteza audio-visual y, finalmente, la amígdala, pero eso no da muestras de la fuerza existencial de su presencia. Cuando uno siente angustia no piensa en el tálamo o en la amígdala. Siente un desasosiego físico acompañado de un alud de ideas extrañas y todas ellas desagradables que lo empujan a buscar una solución.

La ciencia explica hasta cierto punto, pero no otorga soluciones. La receta, si la hubiera, se la tiene que hacer cada uno, dice Frazzetto. Por eso la creatividad es en este punto la clave, y más teniendo en cuenta que el cerebro es un órgano muy plástico. Se ha constatado que, por ejemplo, se adapta y muda a través de una terapia psicoanalítica, lo que no deja de ser un apoyo “científico” a la tantas veces despreciada terapia dialógica (p. 135). Una creatividad realista y abierta a la complejidad y efectividad de las cosas como son, esto es, que no pretenda erradicar la angustia de la vida de una vez por todas. Eso no es posible. Y, de hecho, tampoco sería deseable. Sin incerteza no habría cambio, ni tampoco vida.

¿O es que lo más intenso del vivir no va acompañado de incerteza? Pensemos en el amor, por ejemplo, el sentimiento con el cual termina el libro.

El amor, apunta, comprende por sí solo tantos otros sentimientos como alegría, ansiedad, celos, tristeza, culpa e incluso, en casos de despecho, rabia o ira. Por eso es especialmente atractivo, a la vez que temible. Es incontrolable; va más allá de las capacidades pre-establecidas del sujeto que lo percibe. Desde un punto de vista neurocientífico es muy poco lo que sabemos del amor, pero si una cosa es cierta es que el amor entra por los ojos, no por el corazón. A partir de ahí se produce una verdadera alteración interna que afecta a la percepción del mundo, de las posibilidades propias, de la situación en el mundo, y se produce una verdadera transformación mágica de la realidad. Después, explica Frazzetto, la calma que adviene, que permite visualizar con mayor realidad, con mayor enfoque hermenéutico, la experiencia tenida y, sobre todo, el objeto de la misma. Un proceso de euforia y realidad que ya apuntaron con meridiana claridad Stendhal, Proust u Ortega y Gasset. Por eso, insiste, es en las lecturas filosóficas o poéticas de las diferentes tradiciones donde hay que buscar los elementos interpretativos que queremos encontrar para saber un poco mejor con qué tenemos que habérmolas.

El amor y sus revoluciones vivifican a la persona. Pero otra cosa es la consagración de ese flujo explosivo en una relación más estable. Y ahí sí que la neurociencia puede ayudar a esclarecer por qué unas personas se adaptan mejor a la pareja que otras. Se ha visto que un gen asociado a la producción de la vasopresina provoca una menor presencia de este neurotransmisor en personas con más dificultades para la estabilización de relaciones estables o que permanecen solteras (p. 293). Obviamente no podemos hablar de un

determinismo fisiológico, entiende Frazzetto, pues el autor está convencido de que en todas los sentimientos el elemento conductual no se explica por un solo factor, y menos si este es biológico. Pero el dato está ahí. Sí es cierto, con todo, que también hay evidencia “neurocientífica” de que la relación primera con la madre marca, y mucho, el modo de relacionarse posteriormente, otra intuición psicoanalítica que “la” ciencia parece estar cada vez en más condiciones de apoyar (p. 299).

Sea como fuere, por más que busquemos razones neurológicas y bio-químicas a través de estudios que buscan reducir el grado de incerteza, “*hay aspectos del amor que son simplemente inabordables para la investigación científica*” (p. 309). Y eso vale para todos los sentimientos, porque, como sucede con el amor, el miedo a sentirlas es el miedo al riesgo, a no poder controlarlas y a introducirse en una vorágine de emociones y de sentimientos que sobrepasan nuestra estructura. Querer buscar en la neurociencia un apoyo seguro y estable para saber movernos por un terreno tan movedizo como los sentimientos es simple y llanamente una quimera. Y aun cuando eso fuera posible, tampoco sería deseable, ya que, como concluye Frazzetto, no hay ninguna razón para vivir regidos por un solo sistema de ideas o por un conjunto de credos científicos que nos den la pauta verdadera de todo. El cerebro, como la vida, es plástico, mudable y adaptable. Es, como diría Popper, un mundo abierto. Permanentemente y siempre abierto. Otra cosa es que eso nos asuste y nos conduzca a preferir la seguridad del sistema a la realidad de la experiencia. Pero eso ya son opciones personales que no tienen que ver con “la” ciencia, porque también para la ciencia “*siempre habrá algo más por descubrir*” (p. 317).

Miquel Seguró (PSITIC,
Universitat Ramon Llull)

GONZÁLEZ MÁRQUEZ, JUAN ANTONIO: *Europa y España en el Pensamiento de Luis Díez del Corral*. Real Academia de la Historia-Real Academia de Ciencias Morales y Políticas-Universidad Rey Juan Carlos-Universidad de Huelva, 2013. 832 págs.
<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/>

Esta extensa obra sobre el pensamiento del ilustre filósofo e historiador español Luis Díez del Corral constituye la tesis doctoral del también filósofo Juan Antonio González Márquez. En ella, el autor dialoga con Díez del Corral sobre todos los temas que ocuparon su labor intelectual, desde dos ejes que conforman el orden de la escritura: el significado de Europa y el de España, o el de España en Europa y viceversa. Esta dialéctica no es solo verbal, puesto que se realiza con los ojos, con las manos, con la mente y el cuerpo íntegros, para tratar de comprender el significado de las metáforas, las ideas, las creencias y las vivencias de uno de los mejores exponentes del pensamiento español del siglo XX, expresadas a través de sus escritos y sus actos. Compone este libro una colección de tapices, que restauran las escenas esenciales de la biografía intelectual del discípulo de Ortega y Gasset. A través de los hilos hermenéuticos se hace próximo lo distante, se llena de sentido lo oculto y se simboliza lo universal y lo singular de una obra coherente y plena de actualidad.

Los dos núcleos del libro: Europa y España tejen las dos partes principales del mismo. En la primera: *¿Qué es Europa? El ser de Europa y el devenir europeo*, se nos desvela, a través del mito del rapto de Europa, que ésta es portadora desde la Antigüedad de una promesa hecha a sí misma, la cual se manifiesta claramente desde la Modernidad, y en función de la cual se aspira a la unidad de los pueblos que la integran y al liderazgo mundial. Esta promesa quizás esté condenada a no ser realizada jamás, porque todo lo que se ama demasiado nos da miedo o bien porque lo global es tan complejo que no somos capaces de aprehenderlo. Así, en los vericuetos de la

historia encuentra Europa la ocasión para traicionarse a sí misma en su enajenación aldeana, bestial, que ciega a la razón, se mueve a tientas en las épocas oscuras, haciendo del vecino el chivo expiatorio de la incapacidad que la locura nos hace sentir. Los mitos son metáforas que explican, interpretan nuestro origen, cometido y destino, y el rapto de Europa por Zeus, nos permite captar el instante, retener en la memoria los ricos matices de la imagen que pensamos con los ojos y lleno de posibilidades nos cuentan el relato de lo que ha sido y podría ser Europa. Ésta ha sido raptada una y otra vez: cuando los hunos la arrasan, cuando es conquistada por las ideas bizantinas durante el Renacimiento, cuando se descubre el Nuevo Mundo, cuando se descubrieron otras culturas en el siglo XIX y cuando se convirtió en campo de Marte en el siglo XX. En este punto, Díez del Corral acoge la esperanza del tiempo lineal en lugar de la visión cíclica, aunque Europa parezca que des-espera en su dinámica histórica. Europa, sin embargo, se redescubre en la Modernidad para asentándose sobre la concepción lineal agustiniana, secularizada hoy ya, dar a la metáfora del rapto un nuevo significado, distinto al originario que tuvo en la Antigüedad griega, y que se aclara en la transformación de la cultura europea como un hervidero creativo que trata de liberarse del *fatum* absoluto, descubriendo su misión en la historia y a ésta como un itinerario por recorrer. Así, dos círculos europeos, el centrípeto, creador y sustentador de la cultura europea, y el centrífugo, expansivo y defensivo a la vez de las naciones marítimas compondrán el recorrido del continente hasta nuestros días.

Europa y España, España y Europa estaban condenadas a encontrarse y a enten-

derse. Una no puede ser pensada sin la otra, ni ambas sin su inclusión en la historia universal. Y esta relación dialéctica es abordada por Díez del Corral a través de ideas-madre como las de liberalismo, Monarquía española, nuevo y viejo mundo que con suma claridad mental categoriza y dota de sentido al mostrarnos su fuerza en el desarrollo de Europa y España. La labor de González Márquez no es menos encomiable en la segunda parte del libro titulada: *España*, al manifestarlas, revisar los diálogos que el pensador mantuvo en sus obras con Maquiavelo, Guicciardini, Campanella, Montesquieu, Tocqueville, los Von Humboldt, Guizot, Donoso Cortés, Cánovas del Castillo o Raymond Aron, para comprender la génesis y elaboración de la idea y de la entidad que es España en Europa y, a su vez, conectarlas con los tiempos que vivimos actualmente, para comprendernos como españoles y europeos. Pero, sobre todo, al tratar de enfrentar la tarea tan heideggeriana de desvelar los existenciarios: temporalidad e historicidad, ecumenismo, campo-ciudad, nacionalismo-europeísmo, arte y técnica, a través de los cuales han cabalgado tales ideas por el cauce de la historia universal.

González Márquez nos desgrana con nitidez a la largo de las páginas de este libro el método hermenéutico, comparativista e historicista de Díez del Corral, y fiel al procedimiento de investigación del maestro, no solo se sumerge en las obras del autor, sino que bucea afanosamente en documentos epistolares y biográficos, que sirvan las claves

del quehacer intelectual del autor. Así, incorpora como parte tercera la importantísima correspondencia mantenida por Luis Díez del Corral con Ramón Carande Thovar y algunos documentos muy interesantes sobre la formación académica, laboral y personal del propio Díez del Corral. También incluye esta parte última textos inéditos y otros publicados, pero no incluidos en la *Obras Completas* del pensador, completando un estudio primigenio y extraordinario sobre su figura intelectual.

Se completa el libro con una magistral presentación a cargo de Carmen Iglesias, directora de la tesis doctoral, y una no menos sabrosa introducción a cargo de Miguel Herrero de Miñón, ambos discípulos directos de Luis Díez del Corral.

Finalmente, me gustaría destacar de entre las muchas notas positivas que tiene este libro, tres que tienen un valor fundamental en mi opinión. En primer lugar, la determinación, pero humildad al mismo tiempo, con la que el autor encara la extenuante tarea de buscar el sentido de lo que somos en la historia de la humanidad a través de los bellos paisajes dibujados por Díez del Corral. En segundo lugar, la maestría con la que se desenvuelve en la aprehensión de la interpretación metafórica de los acontecimientos por parte del pensador, lo cual no es tarea fácil a pesar de su arraigo en la cultura hispana. Y en tercer lugar, el rigor del que hace gala González Márquez al retratar los episodios y pasajes de la vida y obra del filósofo.

Lucio García Fernández

FERNÁNDEZ BUEY, Francisco: *Para la tercera cultura*. Barcelona, El Viejo Topo, 2013.
<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/215301>

Es el libro póstumo de Fernández Buey, que no tuvo tiempo de terminarlo. Afortuna-

damente, Salvador López Arnal y Jordi Mir lo han rescatado, tarea en la que agradecen la

ayuda de amigos de Buey como Alicia Durán, Jorge Riechmann, Iñaqü Vázquez Álvarez, Miguel Riera, Víctor Ríos, Joan Benach, Mercedes Iglesias, Vera Sacristán, Óscar Carpintero, Rafael Díaz Salazar y Antonio Izquierdo.

Buey se nos muestra aquí en una de sus facetas genuinas, la exploración del mundo actual, no para construir alguna cosmovisión extraordinaria, sino para indagar sobre la cultura en la que vivimos, nos educamos y debatimos. Pero vayamos al grano: ¿qué es eso de la tercera cultura? Tercera cultura parece indicar que hay una primera cultura (las humanidades), una segunda (las ciencias) y que ahora se nos propone una tercera. El asunto se remonta a épocas históricas tan lejanas como la cultura clásica griega, aunque la cuestión propiamente dicha viene del siglo XVIII.

Buey comienza mostrando que es frecuente oír quejas tanto de los humanistas (filósofos, historiadores, sociólogos, politólogos, filólogos, escritores), en el sentido de que no entienden el mundo en que navegan los científicos especializados, como lo es también de parte de estos, en el sentido de que los humanistas se han quedado en la cuneta del avance científico. El autor subraya que “sin cultura científica no hay posibilidad de intervención razonable en el debate público actual sobre la mayoría de las cuestiones que importan a la comunidad. Esto se debe a que la ciencia es ya parte sustancial de nuestras vidas. Buena parte de las discusiones públicas, ético-políticas o ético-jurídicas, ahora relevantes, suponen y requieren cierto conocimiento del estado de la cuestión de una o varias ciencias naturales (biología genética, neurología, ecología, etología, física del núcleo atómico, termodinámica, etc.).” (p. 39) Por ello acude a obras de científicos que ayudan a aclarar temas como la raza (Cavalli Sforza), la conciencia o lo que las religiones llaman el alma (Francis Crick). Pero Buey no solo reclama que los humanistas se acerquen

a la ciencia, sino que también los científicos se ocupen de las disciplinas humanísticas.

La discusión sobre esta dicotomía, educación humanista-educación científica, comenzó en el siglo XIX. Una vez producida la revolución industrial ¿debían la escuela y la universidad seguir formando hombres cultos en el restringido sentido humanista (filosofía, arte, literatura) o debían ocuparse de formar profesionales (ingenieros, abogados, médicos)? T. H. Huxley, por ejemplo, proponía acabar con la atención al latín y griego para dirigirla a las ciencias naturales. Mathew Arnold replicó, en términos amistosos, que Huxley usaba el concepto de ciencia en sentido reduccionista, ya que también las humanidades eran ciencia. El tratamiento que, ya en el siglo XX, ha tenido más repercusión ha sido el provocado por el inglés C. P. Snow. Buey se refiere a él, tras un repaso a las polémicas en torno al positivismo y a la creciente confianza en la ciencia como *ciencia de hechos*, donde desfilan Goethe, Ranke, Rickert, Marx, Husserl y otros. El debate provocado por Snow arranca del artículo que publicó en la revista *New Statesman*, fundada por los Web, con el título “Las dos culturas” (1956). La posterior conferencia de Snow, “Las dos culturas y la revolución científica”, varias veces revisada, se convirtió en un librito que adquirió, desde los años sesenta del siglo XX, una proyección internacional. Desde su admiración a la ciencia, Snow se queja de la mutua incompreensión entre científicos y literatos (a estos últimos los llama “luditas por antonomasia”): los primeros apenas leen los libros de los segundos, pero estos ignoran la física moderna, lo cual es lamentable por ambos lados por lo que supone de empobrecimiento del espíritu. Para evitarlo se impone modificar los planes de estudio.

En Snow hay desde luego un canto a la industrialización y una contundente acusación a los literatos de no haberse enterado de la

revolución industrial ni de la revolución científica. En su revisión de 1963 matiza alguna de sus posiciones, pero sigue insistiendo en el abismo que separa ambas culturas, aunque admite ahora que habría que hablar de muchas culturas, ya que los científicos puros tampoco se entienden con los ingenieros. Y sostiene que, en el plano político y moral, los científicos suelen ser más comprometidos que los humanistas. Lo que él propone en definitiva es una “tercera cultura” que supere el abismo, para lo cual se requiere que la tradicional hegemonía de las humanidades pase a la cultura científica.

Una de las consecuencias del debate fue que se hablara de “crisis de las humanidades”. Buey, sin detenerse en muchos detalles sobre la polémica, reconoce que lo importante es que ella apunta a un problema no solo de Inglaterra, sino de los países que se autodenominan “avanzados”. Escribe en este sentido: “durante el último tercio del siglo XX ha habido tantas candidaturas a ocupar el lugar de *cultura puente* entre las ciencias y las humanidades como candidatos hubo a ser el Newton de las incipientes ciencias sociales durante el siglo XIX.” (p. 191). En este contexto menciona el folleto de Sacristán *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores*, de 1968 y se refiere al proyecto de Van Reuselaer Potter (1971), según el cual este puente sería la bioética, a la obra de Lepenies, *Las tres culturas* (1985), a los intentos de la UNESCO por fomentar la transversalidad o interdisciplinaria y a la labor de grandes divulgadores como Asimov, Gould, Sagan, etc.; en España Mosterín, Llosa, Sánchez Ron, Wagensberg, Puigdoménech, Fernández Rañada, Joandoménech Ros, o la revista *Quark* y programas televisivos como *Redes* (TV-2).

En este mismo sentido se ocupa de Brockmann, empresario cultural y agente literario que, desde su fundación (*Edge Foundation*), se dedica a implantar la tercera cultura. Brock-

mann pretende evitar disputas de mandarines para centrarse en cuestiones como biología molecular, inteligencia artificial, teoría del caos, las redes neuronales, el universo inflacionario, los fractales, los sistemas complejos adaptativos, las supercuerdas, la biodiversidad, la nanotecnología, el genoma humano, el equilibrio puntuado, la lógica borrosa, la hipótesis Gaia, la realidad virtual. Según Brockmann, los intelectuales de letras siguen sin comunicarse con los científicos, pero estos, en cambio, sí se comunican con el gran público. También este proyecto ha recibido críticas en el sentido de que solo un filósofo (Dennet) aparece en su programa y de que no rompe las fronteras de la cultura científico-natural, sino que, desde una visión epistológicamente colonialista, las da por buenas. Es decir, a esa cultura científica le falta reciprocidad; es cultura de la uniformidad, del pensamiento único, por lo que no confluye en una tercera cultura, sino en la que predomina.

Buey trata igualmente de la *consilencia* para unificar ciencias y humanidades y comenta las propuestas de E. O. Wilson (*Consilience: la unidad del conocimiento*, 1999) y S. J. Gould (*Érase una vez el zorro y el erizo. Las humanidades y la ciencia en el tercer milenio*, 2004). Que dos grandes científicos como Wilson y Gould hayan dedicado sendos libros a esta cuestión da una idea de su importancia, aunque sus lecturas sean distintas.

Buey dedica unas interesantes páginas a *La vida de Galileo*, de Bertold Brecht, obra de la que comenta y contextualiza sus tres versiones. Son páginas en las que, una vez más, se ahonda en el tratamiento de la ciencia desde el humanismo. Brecht, amigo de Einstein, reclama la independencia del científico, pero también, sobre todo en la última versión, critica su venalidad, su falta de compromiso con los problemas de fuera del laboratorio. En esta misma línea, tan cara a Buey, de consideración de la ciencia desde la literatura,

aborda en preciosas páginas “los árboles del Paraíso en la visión de John Milton”, sin olvidar *El árbol de la ciencia*, de Baroja. La moderna literatura de tradición cristiana “ha utilizado constantemente el mito del pecado original, tal como se expresa en el Génesis, contraponiendo el Árbol de la Vida al Árbol de la Ciencia como metáfora permanentes de dos cosas que difícilmente se dejan reducir a los cambios culturales.” (p. 274) Es decir, se han transferido a la Biblia conceptos (como el de ciencia moderna) que estaban lejos de quien o quienes redactaron el Génesis. Lo cierto es que la interpretación predominante del mito en la cultura occidental ha consistido en oponer ciencia o conocimiento a vida, una lectura que se encuentra también en el *Fausto* de Goethe. La conclusión es que solo podemos aspirar a un paraíso limitado, el que permite el *ignorabimus*, el ignoraremos. Dado que la ciencia se ocupa de la naturaleza y de esta no se deduce ninguna ética (aquí parece que Buey acepta la posición de Weber), se impone el reconocer que apreciar el árbol de la vida no tiene por qué llevar al desprecio de la ciencia, sino que su aprecio, “en la medida en que es ella la que, al señalarlos con claridad los caminos que conducen al infierno, nos permite autocontenemos.” (p. 283)

En el capítulo 3 aborda las ciencias sociales y la tercera cultura. Aquí repasa la reacción antimecanicista del siglo XVIII (Vico, Rousseau, Saint-Pierre, Diderot, Goethe), poniendo de manifiesto que las ciencias sociales (sociología, economía, psicología) han logrado institucionalizarse, pero a base de olvidar la historia de su origen y de considerar “mera literatura” todas las demás. La excepción la marca la historia, en la que no ha prosperado esta línea científicista. Lo cierto es que esta institucionalización se produce mediante la combinación de empirismo inglés (ciencia como análisis), ilustración francesa (ciencia como crítica) y filosofía idealista

alemana (ciencia como cosmovisión). Las páginas que dedica Buey a la economía, a la que acusa de haberse vuelto formalista, no tienen desperdicio. Habiendo nacido ligada a la ética, resulta que en la actualidad se hace cada vez más formalista y más alejada de la ética. Concluyendo acerca de las posiciones humanistas y las científicas, Buey plantea quién es el mejor amigo del saber, “si el filósofo y el humanista licenciado o el científico que reflexiona, con conocimiento de causa, sobre sus propias prácticas, o ambos juntos”. La respuesta es “ambos juntos”. (p. 329)

El libro termina con un anexo sobre la medicina hipocrática. Aunque el anexo es claramente un esbozo inacabado, proporciona un valioso panorama de la medicina griega y de lo que ella supuso como comienzo de una actitud ante la enfermedad y el cuidado de la salud, cosas que ya no se hacen depender de la voluntad divina, sino de factores humanos y de prácticas terapéuticas adecuadas. Ello no impide que, durante mucho tiempo, convivieran ritos sagrados para curar y diversas terapias ligadas a ellos. Este apéndice sobre la medicina hipocrática muestra que Buey, siguiendo una línea que se había iniciado con su tesis doctoral (una crítica al marxismo científicista) y su posterior libro *La ilusión del método*, explora terrenos de la historia de la ciencia a los que antes no se había extendido, pero siempre con la vista puesta en la conexión ciencia-filosofía o, para ser coherente con el título del libro, para mostrar que la tercera cultura tiene raíces muy antiguas

En definitiva, un libro apasionante, que no deja cerrado ningún campo de los que explora, sino que invita a enriquecer con nuevas aportaciones lo que Buey deja muy claro: la necesidad de conectar ciencia y humanidades, letras y saber científico. Tal es la tarea de la tercera cultura.

Pedro Ribas