

**Luis Álvarez Falcón.** *Realidad, arte y conocimiento. La deriva estética tras el pensamiento contemporáneo.* Prólogo de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. Colección Tendencias. Editorial Horsori, Barcelona, 2009. 112 pp.

Con el rótulo *Tendencias*, y bajo la dirección del profesor José Manuel Bermudo de la Universidad de Barcelona, la Editorial Horsori publicó en 2009 el ensayo de Luis Álvarez Falcón *Realidad, arte y conocimiento. La deriva estética tras el pensamiento contemporáneo.* Avalado por el revelador prólogo de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, su título es, de por sí, esclarecedor. Una cadena triangular, en cuya base están las ideas de Realidad y Conocimiento, pivota alrededor del vértice superior del Arte, convertido en la dualidad de lo Estético y lo Artístico. El resultado se advierte ya en la comprometida *Introducción* de su autor: la lógica del pensamiento contemporáneo nos remite necesariamente al ámbito de la Estética. En esto consiste su “deriva”, necesariamente irremediable desde sus propios fundamentos teóricos, y brillantemente expuesta desde un estilo grave, pero sin ninguna duda riguroso y, en algunos casos, sutil y elegante.

Los que conocemos el trabajo de Luis Álvarez Falcón sabemos que su particular expresión es el resultado emergente de una actitud verdaderamente filosófica, cuya exigencia primera es una clara honestidad y un irreductible tesón, propios de un talante antiguo cuya novedad va reafirmando una pretensión constante de rigor y honradez filosófica. Tal como señala Ortiz de Urbina, no se trata de un mero ensayo, sino de un “verdadero” *libro de filosofía*. Dos razones confirman esta afirmación: su evidente estructura de ideas y el riesgo asumido por el autor. Parafraseando a Merleau-Ponty, no nos encontramos ante una impostura escasamente responsable o un pensamiento de *survol*, sino todo lo contrario. Nos encontramos ante una verdadera apuesta teórica que confirma lo que ya sabíamos acerca del autor: su humilde, pero estricta e incesable tenacidad, acom-

pañada por el arrojo de una clara y patente condición de pensador.

No es de extrañar que José Manuel Bermudo haya elegido este trabajo como segundo título de esta colección, o que su distribución haya llegado hasta los círculos latinoamericanos de México, en cuyo contexto ha sido oficialmente presentado y aplaudido. Tampoco es de extrañar que su primera edición haya sido acogida con este especial entusiasmo en algunos de los círculos del panorama español. Sin duda, este compromiso viene acreditado por muchos de los trabajos e intervenciones públicas a los que el autor ya nos había acostumbrado, tanto desde el ámbito de la estética como desde los ámbitos de la ontología y de la teoría del conocimiento. Baste recordar su empeño en conmemorar en España el centenario del nacimiento de Maurice Merleau-Ponty, o sus trabajos desarrollados en Morelia, México; sin olvidar sus diferentes colaboraciones en las más prestigiosas publicaciones del panorama filosófico español.

Con una esclarecedora cita de Paul Valéry, de su discurso pronunciado en París en 1937, con motivo del Segundo Congreso Internacional de Estética y Ciencia del Arte, da comienzo esta matriz arquitectónica, articulada en dos partes y dividida en cuatro capítulos. Si bien la primera de estas partes es la dedicada a los presupuestos teóricos que están en la base del discurso, así como al inicio del debate en los comienzos del siglo XX, sin embargo, la segunda parte aborda las principales propuestas de la época contemporánea y, lo que es más relevante, expone lúcida y inevitable aproximación fenomenológica colmada de múltiples y enriquecedoras referencias, además de una rabiosa actualidad. El trabajo de Luis Álvarez destaca, en primer lugar, por ofrecer al lector un ingente material bibliográfico cargado de múltiples citas e indicaciones imprescindibles para el estudioso, para el investigador o, incluso, para el profano. En segundo lugar, resalta por una densidad de matices teóricos que hacen de su desarrollo una verdadera propuesta especulativa, más que una sim-

ple revisión del panorama filosófico moderno y contemporáneo. Su originalidad nos obliga a releer a una gran parte de los autores más representativos, desde Baumgarten hasta Husserl, en una íntima correspondencia marcada por sus necesarias e inevitables relaciones conceptuales. Por ello, decimos que se trata de un verdadero libro de filosofía y no, meramente, de un ejercicio más de erudición académica.

Tras un primer epígrafe, cuyo rótulo hace referencia al título de la obra, y en cuyas líneas se delimita y contextualiza categorialmente, con toda precisión, el problema que se va a abordar, el autor nos enfrenta crudamente con Kant, Schiller y la estética idealista. Probablemente, Ortiz de Urbina tenga razón al indicar en su prólogo que este segundo epígrafe, con el alusivo título de *Reflexión y extravío de las finalidades*, es, sin ninguna duda, un “precioso análisis” que nos muestra el profundo conocimiento del escritor y la soltura de su modo de exposición. Este primer capítulo terminará, como no podía ser de otra forma, con una honda revisión de los postulados románticos, desde «El más antiguo programa sistemático del idealismo alemán» hasta el *Sturm und Drang*, pasando por autores tan necesarios como Schelling, Schlegel, Hölderlin, Novalis, y el mismo Hegel. Sin embargo, nuevamente, asistiremos a una determinada interpretación que va tejiendo la urdimbre en la que Falcón irá haciéndonos vislumbrar la tesis central y definitiva de este trabajo.

El segundo cuarto de esta obra comienza a exaltar con crudeza el compromiso de nuestro autor. *Apariencia e inversión estética* es el título del cuarto epígrafe, dedicado a Schopenhauer y Nietzsche. Un agudo análisis de las *Lecciones sobre metafísica de lo bello* y de *El nacimiento de la tragedia* pondrán en evidencia no sólo los presupuestos que subyacen en toda la teoría estética contemporánea, sino la deriva necesaria desde el idealismo alemán hasta la teoría crítica, la hermenéutica y la fenomenología. No es de extrañar que, a continuación, y partiendo de Lukács, nuestro autor exponga, bajo el

título *Estética tras Metafísica*, una severa interpretación del pensamiento heideggeriano. El Seminario de *Zähringen* será un buen motivo para ir introduciendo la dirección de la deriva que el pensamiento contemporáneo tomará a partir del primer tercio de siglo. Por último, y con el alusivo título de *Regresión y Pobreza*, el autor pondrá fin a la parte programática de este trabajo. Merleau-Ponty y Lévinas, desde la sutil perspectiva del Husserl de los manuscritos estenografiados de Lovaina, serán interpretados a la “luz negra” de una última fenomenología, más allá de la ortodoxia husserliana. *La duda de Cézanne* y *La realidad y su sombra* serán un firme pretexto para ir desplegando la refundición de una reserva crítica en la que convergen ontología, estética y gnoseología, al igual que lo hicieron en su título la Realidad, el Arte y el Conocimiento.

La segunda parte de esta propuesta, germen de teoría de teorías, supone un importante giro en la discusión iniciada. El tercer capítulo de este poliedro conceptual resitua el pensamiento central de Walter Benjamin y T. W. Adorno, no sin antes contextualizar sus precedentes fundamentales, haciendo un análisis original y muy novedoso, que desemboca en los trabajos rigurosos de Wellmer, Bürger y Bohrer, junto a Hormis Martin Seel y Hans Robert Jauss. En este momento, nuestro autor procede a realizar una exposición pormenorizada de lo que, con una especial firmeza, denomina *Aproximaciones teóricas reduccionistas*. Quizá sea el epígrafe más próximo a lo que entendemos en la actualidad, y dentro de los círculos más academicistas y próximos al fenómeno artístico, como “teoría estética contemporánea”. Todos los últimos “ismos” serán presentados en su justa medida, con la aparición de algunos representantes destacados, como son los casos de Frank Sibley, Joseph Margolis, Jerome Stolnitz, ó Arthur C. Danto y George Dickie. El tercer capítulo se cierra con un brillante excursus sobre *Hermenéutica y Recepción*, en el que las continuas referencias a Gadamer, Goodman, Bollack, Jauss, Iser y Roman

Ingarden nos irán aproximando a lo que será el último capítulo y cierre de esta propuesta: la conclusión fenomenológica.

Con el rótulo de *La deriva estética fenomenológica*, Luis Álvarez presenta el cierre teórico de una invitación que, por otro lado, ya se había vislumbrado a lo largo de toda su exposición. Tres ejes conceptuales configuran este broche teórico: los supuestos en el pensamiento de Edmund Husserl y las aproximaciones fenomenológicas desde Geiger, Oskar Becker y Mikel Dufrenne hasta Eugen Fink, Michel Henry, Jean-Luc Marion, Henry Maldiney y Jacques Garelli. El orden de la exposición queda, de este modo, abierto a una nueva refundición fenomenológica de las relaciones entre Realidad, Arte y Conocimiento. La síntesis entre una autodenominada “fenomenología no-estandar” y la obra de Marc Richir constituirán la base del tercer epígrafe que, a modo de propuesta programática, nos conduce hacia la conclusión del trabajo.

En una clara alegoría al texto que Walter Benjamin escribiera en Berna, en 1918, con el insólito rótulo «Sobre el programa de la filosofía futura», nuestro autor nos expone las claves teóricas del programa de una estética futura, que parece devenir necesariamente tras la deriva expuesta del pensamiento, desde la modernidad hasta el siglo XXI. Sus últimas palabras son claras y precisas: «*La deriva estética del pensamiento futuro discurre “tras” la lógica que articula sus diferentes propuestas, como eje modulador de una cadena triangular en la que el “Arte” aparece como el registro de la experiencia originariamente humana, donde se exhibe y tiene lugar la formación del sentido, y donde la propia subjetividad queda iluminada en la espesura del mundo*» (Álvarez Falcón, L. *Realidad, arte y conocimiento. La deriva estética tras el pensamiento contemporáneo*, prólogo de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, Editorial Horsori, Barcelona, 2009; p. 212.). No habrá ninguna duda al advertir que el estudio de Luis Álvarez, más allá de los trabajos académicos y de los ensayos sistemáticos, historicistas y de escaso compromiso, cons-

tituye sin vacilación una referencia en el actual contexto teórico. Su marcado carácter de novedad le convierte en una inexcusable cita en el panorama filosófico. El empeño de su autor nos emplaza a futuros encuentros, sin olvidar la máxima de esta pretensión: volver a encontrar este contacto ingenuo con el mundo para finalmente otorgarle un estatuto filosófico.

César Moreno Márquez

\* \* \*

**Richard J. Bernstein.** *El abuso del mal: la corrupción de la Política y la religión desde el 11 de Septiembre*. Buenos Aires, Katz, 2006.

Enraizado en la creencia que el mal puede ser abordado metafísicamente por la filosofía, Richard Bernstein se encontraba terminando su trabajo de revisión sobre los hechos que marcaron a fuego la historia del siglo XX cuando lo sorprendió de repente, el 11 de Septiembre y el ataque a las Torres Gemelas. En ese momento, nuestro autor se vio frente a un dilema de difícil solución, dejar las cosas como estaban o incluir los hechos en su nuevo trabajo. Finalmente decidió por dejar su trabajo, publicarlo y luego comenzar un nuevo proyecto. Desde ese entonces, la manipulación ideológica del mal se transformó en una de sus máximas prioridades y obsesiones.

En este contexto, hemos dado con *El Abuso del Mal*, uno de los mejores libros que indagan filosóficamente en la relación entre política y religión. El trabajo, en resumen, focaliza en como convergen en un mismo escenario el patriotismo y las creencias religiosas. Básicamente, en su capítulo introductorio, Bernstein estudia el misterio de la creación del mal. En efecto, si partimos de la base que Dios es una entidad todopoderosa, la cuestión de la creación y posterior rebelión de Lucifer, su ángel amado, permanece en la sombras para una gran cantidad de filósofos y teólogos medievales. Para algunos, este hecho marcará la propia inexistencia de Dios mientras que para otros simplemente un punto que

demuestra su vulnerabilidad. La tesis central de Bernstein radica en que la corrupción de las instituciones se da cuando las metas sobrepasan las capacidades éticas de la sociedad, cuando el objetivo se hace más importante que los pasos a seguir, eso debilita la capacidad de la sociedad para hacer frente a los totalitarismos.

Desde dicha perspectiva, Bernstein toma las contribuciones de A. Arendt con respecto a la construcción del mal y su relación con el holocausto sucedido en Auschwitz. Definiendo previamente al mal como *toda intención de trivializar la esencia humana*, Bernstein asegura que una de las estrategias de los regimenes totalitarios consiste en monopolizar y manipular todo lo que en esta vida es espontáneo. Siguiendo este argumento, los grupos en el poder intentan imponer una lógica bipolar que construye dos realidades, rompiendo las posibilidades de toda negociación. El juicio a A. Eichmann no sólo nos recuerda hasta que punto gente ordinaria como nosotros puede cometer crímenes horribles, sino además enfatiza en la importancia de la responsabilidad en el seguimiento de las instrucciones. Claro ésta, la historia del siglo XX está plagada de crímenes masivos y actos genocidas, pero aparentemente no fue hasta después del atentado del 11 de Septiembre que O. Bin Laden y S. Hussein personificaron ellos mismos la verdadera cara del mal. Sin embargo, las cosas no siempre son como parecen. Influenciado notablemente por el pragmatismo de W. James, Bernstein examina como los grupos que llegar al poder político tienden no sólo a manipular la misma política en su beneficio sino también los valores morales y religiosos de la sociedad.

Conforme a dichos intereses, no nos encontramos frente a un Choque de Civilizaciones como afirmaba Huntington sino frente a un choque de mentalidades. El pragmatismo como corriente crítica surgido en reacción a la guerra civil estadounidense se ha constituido como un arma de resistencia frente al avance de los totalitarismos. Gran parte de la academia debe una inmensa gratitud a las contribu-

ciones del pragmatismo en cuestiones culturales y políticas. Desde esta perspectiva, el pragmatismo no sólo criticó acertadamente la forma escolástica imperante en la filosofía de la época sino que desafió la hegemonía del mercado y de la Iglesia. El mundo que nos rodea, se encuentra librado a un sinnúmero de contingencias, en donde se alternan hechos que nos provocan placer y displacer. El miedo se combina con la esperanza mientras que la suerte con la adversidad. La democracia no es diferente a otros regimenes con la excepción de que permite una mayor pluralidad de pensamiento. La democracia no debe ser comprendida como una institución lineal sino como una construcción ciudadana del día a día.

En los diferentes capítulos del libro, Bernstein discute la manera en que la corrupción aún dentro de los sistemas democráticos puede ser manipulada y transformada en una construcción de expansión ideológica. El voto universal, no es prerequisite suficiente para afirmar que un país es democrático o no; lo que constituye el eje central de la misma es la capacidad de dialogar e intercambiar posiciones. Una de las características de las mentalidades dogmáticas que intentan imponer su forma de pensar versa en la idea que Dios apoya su causa y a través de esta incuestionable legitimidad construyen un eje discursivo sobre el otro dependiendo de sus intereses. Así, nacen en nuestro mundo moderno la idea del mal caracterizado por la religión islámica en contraposición a un supuesto occidente que se reivindica como el brazo armado del bien y que se cree en el deber moral de enfrentarse con ese otro diferente. Paradójicamente, la administración Bush a medida que intenta expandir su democracia fundamenta las bases para la imposición de una oligarquía autoritaria e irracional.

Lejos de lo que piensa el imaginario social, el fundamentalismo no es una construcción puramente del Islam, sino que su origen nos lleva a la doctrina puritana-protestante del siglo XIX. Bernstein revisa cuidadosamente como los diferentes movi-

mientos protestantes dentro de los Estados Unidos con fuertes reminiscencias milenaristas chocaron con ciertas ideas darwinistas acerca de la creación del mundo. Las tesis de la evolución, ampliamente en contra del paradigma creacionista, no sólo desafiaban las propias creencias de los pietistas sino que aceitaron ciertos mecanismos reaccionarios. De esta manera, en 1910 los hermanos Milton y Lyman Stewart lanzaron una cantidad de folletos que predicaban la necesidad de volver a “los fundamentos” de la fe cristiana. Estos panfletos fueron distribuidos rápidamente por todos los círculos protestantes reivindicando la resurrección de Cristo y la virginidad de su madre, María. Un par de años más tarde, otros milenaristas como Curtis Lee-Lewis, un anabaptista editor de un periódico, se manifestaba comprometido en la lucha contra las fuerzas del mal que pretendían tergiversar el mensaje divino. Su búsqueda se ha enraizado en el corazón de los Estados Unidos y ha llegado a los círculos más íntimos del presidente G. W Bush.

Esta especie de absolutismo no surge de la religión ni de la política, pero las utiliza, las corrompe y las presenta como instrumentos que “dignifican” sus intereses. En lo personal, el trabajo de Bernstein explora como la tergiversación y la petrificación de ciertos valores religiosos son funcionales para generar mayor legitimidad en un momento de la historia humana caracterizada por la incertidumbre y el temor. En efecto, los hombres son más proclives a la sumisión voluntaria cuando experimentan procesos de miedo, ansiedad e indecisión. Dentro de tal contexto, existe una tendencia inevitable dentro de las democracias occidentales al autoritarismo en cuyo caso la ciudadanía debería mantenerse expectante y en alerta. En pocas palabras, *El Abuso del Mal* se presenta como una obra de inmensa calidad intelectual útil no sólo para antropólogos, politólogos, psicólogos, filósofos

o sociólogos, sino también para el público en general que esté preocupado por los efectos colaterales del 11 de Septiembre de 2001.

Maximiliano E. Korstanje

\* \* \*

**Mario Boero Vargas:** *Ludwig Wittgenstein (1889-1951). El Cuerpo. La Religión. La Política. Un Ensayo Tripartito.* Madrid, Revista “Estudios”, 2009.

Hay filósofos cuya relevancia hace que el interés que se tiene hacia ellos trascienda el ámbito estrictamente técnico y se rebusquen en su personalidad y su biografía claves que permitan conocer mejor su excepcionalidad. Wittgenstein es un buen ejemplo, y su actualidad se mantiene prácticamente intacta a despecho de modas y vaivenes filosóficos.

Mario Boero ha hecho una aportación original e interesante para circular por las entrañas del *fenómeno* Wittgenstein. Preocupado mayormente por la imagen que el filósofo tenía de la religión, plantea un ensayo en tres partes —como el propio título deja ver— que se argumentan a modo de un trípode desde el que efectuar una radiografía de la personalidad de Wittgenstein, apreciándose una unidad de criterio que recorre todo el trabajo. Comprender dicha personalidad es tarea ciertamente complicada, y Boero lo intenta iniciando un intenso escrutinio sobre el apartado afectivo, donde se pone de manifiesto el conflictivo ir y venir de Wittgenstein en su ámbito más personal. El cuadro que se dibuja a partir de los documentos que poseemos nos ofrece ya una pista sobre la delicada línea que dividía en Wittgenstein el todo de la nada, escindido como estaba en procesos contradictorios de afirmación y negación que durante algún tiempo le llevaron a pensar en el suicidio.

Pero de la *disolución* le rescata la *vida en el espíritu*, una comprensión de la trascendencia que le ayuda a interpretar la vida en una dimensión que muchos han

denominado *mística*. Boero se afianza en el segundo apartado de su ensayo para pasar del cuerpo al espíritu, repasando el itinerario espiritual que se pone de manifiesto con la lectura de *El Evangelio Abreviado*, de Tolstoi, y aprovecha para recrear las claves a través de las que Wittgenstein comprende la creencia religiosa.

Cuando uno descubre la profundidad del universo espiritual su vida cambia. Y ese cambio se expresa en que la vida se ve en otra dimensión. El sentimiento de dependencia se materializa en la confianza en una voluntad que, siendo ajena a nosotros, en realidad invade nuestra intimidad. Boero ha puesto de manifiesto acertadamente el papel que para el conocimiento de estas cuestiones ha jugado la publicación de correspondencia y diarios personales de Wittgenstein, sin los cuales nuestra comprensión del vienés habría quedado sustancialmente coja. En ellos hemos podido encontrar una fuente importante de elementos para entender muchas de las claves existenciales de Wittgenstein, bastantes de las cuales quedan alumbradas a partir de sus diatribas personales con lo religioso. El análisis de las mismas ha generado toda una corriente escolar que ha dado lugar a la creación de, como dice Boero, “un paradigma teórico” de interpretación de la temática religiosa, concediendo a Wittgenstein un magisterio en otros terrenos del ámbito filosófico más allá de las disputas sobre lógica y lenguaje.

Destaca Boero el papel que juegan en el trasfondo las lecturas de Angelus Silesius (“caso extremo de mística”, p.54 del texto.), Jacob Böhme y Tolstoi. Pero quizás la presencia de las mismas en la reflexión wittgensteiniana sea desigual, dado que las referencias al literato ruso —excomulgado por la Iglesia Ortodoxa— son explícitas y nos permiten marcar mejor el ritmo existencial del Wittgenstein *primero*. No debemos olvidar que también se da una importante influencia previa de la obra de William James. Wittgenstein ya se lo había hecho saber a Russell en una temprana carta de 1912 (Cf. *Wittgenstein in Cambridge. Letters and Documents 1911-*

1951. Editado por Brian McGuinness. Blackwell, Oxford 2008, p.30).

Ibid., p.112.). En ella queda dicho de modo explícito que su libro *Las Variedades de la Experiencia Religiosa* le estaba haciendo *mucho* bien. Russell dejará claras a Ottoline Morrell (Ibid., p.112.) las claves del itinerario que en esa época estaba atravesando Wittgenstein, al escribirle a finales de 1919: “Todo empezó con las Variedades de la Experiencia Religiosa, de William James, y creció (de modo natural) durante el invierno que pasó solo en Noruega antes de la guerra, cuando estaba casi loco. Entonces sucedió una cosa durante la guerra. Se fue de servicio a la ciudad de Tarnov en Galitzia, y sucedió que llegó a una librería que parecía contener sólo tarjetas postales con dibujos. Sin embargo, entró y encontró que en la librería sólo había un libro: Tolstoi sobre los Evangelios. Lo compró simplemente porque no había otro”.

Desde este trasfondo se justifica en cierta medida la visión *mistificante* que Wittgenstein tiene de la religión, lo que se pone de manifiesto dentro del terreno filosófico con la secuencia de los párrafos finales del *Tractatus*. La resultante de este *silencio* no es la extenuación del discurso religioso, sino su transmutación en directrices de acción vital. Boero habla acertadamente de “imperativo vital”, pues Wittgenstein tenía una visión moral de la religión, y el compromiso (o descompromiso) con sus pronunciamientos tenía que ponerse de manifiesto en la conducta. La fe se expresa a través de las obras; no permanece recluida en anclajes teóricos, donde el resultado natural es la paradoja. Para evitarla, lo consecuente es obviar el argumento —o asumirla existencialmente— dejando lugar a la confianza moral, cuya expresión antropológica más acabada se da en el sentimiento de dependencia.

Acentuando el valor y la importancia de estos elementos, Boero quiere recuperar el elemento místico del pensamiento wittgensteiniano, “la inaccesibilidad de Dios” (Pero la comprensión de Dios en términos providencialistas elimina el abismo que la

teología negativa pretende crear. El sentimiento de dependencia está inevitablemente asociado a la concepción de un Dios que actúa continuamente sobre nuestras vidas: como padre, como juez terrible, como redentor... El propio Boero recupera un texto que en este sentido resulta clarificador: “No puedes llamar a Cristo redentor sin llamarle Dios. Pues un ser humano no puede redimirte” (*Movimientos del Pensar*, 21.11.1936.), aunque deja lugar para una propuesta que puede resultar confundente, al plantear la hipótesis de un Wittgenstein *esotérico*. Esta interpretación se presenta quizás como demasiado arriesgada, pues no aparece avalada con claridad, y lo más prudente es dejarla en el aire, suspendiendo el juicio sobre la misma. Posiblemente sea ésta la mayor debilidad del ensayo.

El tercer apoyo del trípode es la política. No nos resulta sencillo imaginar a Wittgenstein interesado en política, a no ser que entendamos que su visión moral de la vida impregna toda su percepción de la realidad, y que por tanto debe expresarse en modelos concretos de comportamiento (acción política incluida). Al respecto, existe una leyenda curiosa y poco verosímil sobre los intereses políticos de un Wittgenstein decantado hacia el comunismo soviético por la sencillez y austeridad del estilo de vida que las imágenes de la propaganda presentaban.

La leyenda cogió cuerpo en un libro de Kimberley Cornish (*The Jew of Linz. Century*, Londres 1998.), discípula de Paul K. Feyerabend, donde se trataba de argumentar en relación con la pertenencia de Wittgenstein al círculo de espías salido de la Universidad de Cambridge y que pasó información secreta a la Unión Soviética. La hipótesis que se plantea es que, una vez conocido que Kim Philby (“Stanley”) era el célebre *tercer hombre* (tras Burgess y MacLean), y que Anthony Blunt (“Johnson”), el refinado asesor de arte de la reina Isabel, era el cuarto, el quinto no podía ser otro que Ludwig Wittgenstein, quien habría reclutado a brillantes talentos de la Universidad de Cambridge para formar el

*Cambridge spy ring* y espiar a favor de la Stalin. El testimonio de Oleg Gordievsky confirmó que, en realidad, el *quinto hombre* era John Cairncross, aunque posiblemente muchos otros formaran parte igualmente del círculo de espionaje de Cambridge.

Todo lo anterior no obsta para analizar la realidad de la actitud de Wittgenstein hacia la URSS de Stalin —de la que sí hay alguna evidencia—, precisamente en una etapa tristemente recordada por las enormes purgas y los juicios políticos. Wittgenstein trató personalmente con Fania Pascal, el embajador soviético y el filólogo Nicolás Bachtin, miembro del Partido Comunista —y con quien releyó el *Tractatus*— e intentó aprender algo de ruso para viajar personalmente al país de los soviets. El testimonio de Fania Pascal, sin embargo, nos aclara que la intención de Wittgenstein era encontrar esa sociedad *pseudoidilica* donde se dieran cita la sencillez humana y la profundidad moral de la que hablan Dostoievski y Tolstoi en sus obras. Quizás, recuerda Boero, Wittgenstein también se dejó llevar por la visión idealizada que en la época del advenimiento de los fascismos muchos intelectuales tenían de la URSS; acaso como reacción emocional inevitable. Pero para Wittgenstein era ya la segunda intentona de localizar la Arcadia feliz donde se hiciera presente su utopía moral, a la búsqueda de una civilización espiritual que Occidente no era capaz de ofrecer, afectado como estaba por la mentalidad *burguesa*.

Pero lo cierto es que Wittgenstein no comentó nada a su vuelta de la URSS; silencio que posiblemente refleje una decepción —por segunda vez— respecto a sus ideales de sencillez y austeridad. A pesar del interés que muestra por el viaje, su retorno parece el eco que deja el vacío de la frustración. Se le ofrecen puestos de responsabilidad académica en la universidad soviética, pero el filósofo vuelve a la *occidental* Cambridge, con sus *ticks* burgueses y el engolamiento y la superficialidad que tanto odiaba.

Todo esto coloca en las coordenadas apropiadas un trabajo original en el que se

pone de manifiesto un trasfondo unitario reflejado en el tratamiento que se da a la permanente búsqueda espiritual wittgensteiniana. La originalidad del ensayo se asienta precisamente en la propuesta de las tres vías de acceso para auscultar con interés y seriedad el tráfago existencial en el que se mueve el filósofo más grande del siglo XX, y posiblemente el último gran filósofo con el nombre de tal. Hay que agradecer al trabajo que aquí comentamos el permitirnos avanzar un poco más en nuestra tarea de desvelamiento sobre las incógnitas que la figura de Wittgenstein todavía deja abiertas.

Joaquín Jareño Alarcón

\* \* \*

**José A. Marín-Casanova**, *Contra Natura. El desafío axiológico de las nuevas tecnologías*, Ediciones Paso-Parga, Sevilla, 2009.

El título de esta obra da las pistas necesarias para entender qué es lo que el lector puede encontrar en sus páginas: un análisis de las circunstancias, los retos y las amenazas que implican las llamadas nuevas tecnologías, entendiendo que este pensamiento ético o axiológico al que se refiere parte desde una nueva y peculiarísima situación, el vaciamiento de la naturaleza, articulándose, por tanto, este pensamiento como “contra natura”.

Para comenzar su exposición, el autor aborda en el prólogo de forma breve el protagonismo de las nuevas tecnologías como *faktum* de nuestro tiempo. Una rápida mirada al escenario histórico actual revela el papel protagonista de la experiencia adquirido por la técnica, en detrimento del “hombre”; la técnica dispone de la naturaleza como su fondo y del hombre como su funcionario. Un contexto que ha motivado profundos cambios en las nociones de razón, verdad, ideología, política, ética, naturaleza e historia y que en el libro se explican, así como sus consecuencias en las categorías que hasta ahora se correspondían con una visión “naturalista”, como las de individuo, identidad, libertad y alma. Una devaluación

neotecnológica del humanismo que es, precisamente, la que da título a la introducción de la obra, compuesta por otros tres epígrafes, los tres capítulos que le dan cuerpo.

El razonamiento del autor arranca de una profunda aseveración, como es que la ciencia hoy es tecnológica, así como la realidad. La ciencia es, además de un producto intelectual, una actividad técnica que crea un tercer entorno (E3) “telerreal” (Javier Echevarría). Es decir, que la ciencia y la tecnología se han configurado como un todo complejo, un sistema de acciones que, como no podía ser de otra forma, conduce el análisis epistemológico a un ámbito axiológico en el que hay que pensar cuáles son las repercusiones éticas de la nueva situación. Una reflexión motivada porque ésta, al igual que la ciencia que se hacía antes, ha de tener en cuenta a la ética, así como porque el carácter eminentemente práctico de la tecnociencia no puede considerarse como algo autónomo respecto a la moral.

Esta “inevitable deriva axiológica” de la epistemología es consustancial al “giro pragmático” de nuestro nuevo entorno, en el que el práctico se superpone al papel teórico. Es aquí donde, siguiendo el trabajo de este profesor, pueden encontrarse las raíces de la preocupación de los estudios de Ciencia, Tecnología y Sociedad (CTS) por asuntos tales como fomentar una comprensión crítica frente a la supuesta “neutralidad” habitualmente atribuida a la tecnociencia, plantear los problemas morales que ésta conlleva e impulsar la responsabilidad profesional, entre otros. Incardinada en este contexto, se establece la inversión de la relación entre medios y fines que promueven las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TICs) y, en consecuencia, la “insostenibilidad” del humanismo moderno, que incita a la mentalidad instrumentista, en nuestros días.

El primer capítulo de *Contra Natura* se titula *Las nuevas tecnologías y el valor de la metáfora*. En él se estudia cómo la técnica es una prolongación natural del hombre y se pone en entredicho el mito del hombre más allá de ella para subrayar que el hom-

bre sólo puede habitar en un mundo hecho por él y que, bajo está óptica, el hombre no tiene naturaleza sino técnica.

El hombre es técnica. No se trata, pues de un adjetivo que adorna al hombre sino que es el sustantivo que lo define. La técnica deja de ser una circunstancia que lo envuelve y se constituye como su “naturaleza”, por la propia constitución del ser humano. Además, para sobreponerse a la naturaleza en la que está (indis)puesto, el hombre tiene que inventarse su propia naturaleza, un mundo dentro. Y eso, dice el autor con el eco de Ortega, es la técnica, la capacidad de suplir la minusvalía humana proporcionándonos la habilidad necesaria para la construcción del mundo. Por tanto, la técnica es el artificio esencial del hombre.

Este artificio que el libro elogia, frente a la idealización de la naturaleza, se inspira e inspira, a su vez, la consideración de la técnica como “ortopedia”. No como una tesis sino como una “prótesis” que razonará a lo largo de todas las páginas de la obra y que dota a la técnica del carácter propio e intrínseco a la constitución del ser que le corresponde. Una “prótesis” porque carece de la cantidad de hipótesis o supuestos que sí necesita la postura antónima que nos permite abandonar la valoración instrumental de la metáfora y, así, ir más allá de la técnica como adjetivo. Una finalidad cuya importancia queda subrayada en la afirmación de que “la técnica (como el mito, la religión o la metafísica) constituye el instrumento sustantivo con el que romper esa tiranía de la naturaleza para introducir sentido en lo que de suyo no lo tiene... para construir un mundo de palabras llenando de sentido terráqueo el vacío celeste” (p. 55).

El conocimiento se presenta, en consecuencia, como otro tipo de acción para establecer una serie de relaciones con el mundo, con ese mundo inestable y plural que sólo conocemos tangencialmente (resuena aquí Blumemberg), mediante metáforas: la referencia humana a la realidad es indirecta, prolija, diferida, selectiva y, por encima de todo, metafórica. Es decir, que si la realidad es indiferente a nuestros

valores y el hombre es un artificio o resultado técnico, toda realidad humana es virtual. Eso sí, sin un ser real respecto del que ser, lo virtual deja de ser lo meramente virtual, según advierte el autor. El desarrollo de este planteamiento le hace concluir que justamente, y pese a la aparente contradicción de esta afirmación, “lo que otorga valor a los valores es su falta de ‘valor’ natural, su realidad puesta”, una importante conclusión que no se detalla hasta el último epígrafe.

En el segundo capítulo, *Las nuevas tecnologías y el valor de la retórica*, el autor explica cómo las TICs han transformado el mundo antiguo y generado uno nuevo convirtiéndose así en el origen de la aparición de una novedad ontológica que implicará otra novedad gnoseológica o epistémica. Así, al convertirse las TICs en objeto de conocimiento, requieren también cierta forma de conocer y un nuevo sujeto del conocimiento. Esto es, con las TICs “irrumpe una nueva racionalidad en la que la retórica aparece como valor emergente” (p.72).

El punto de partida es la confirmación de que la especie humana en lugar de adaptarse al primer entorno, la naturaleza, ha adaptado éste para sí, convirtiéndolo en un nuevo entorno cultural. El motivo es, como ya quedó expuesto, que la naturaleza humana se ha visto obligada a dotarse de una “prótesis sobrenatural” para superar su déficit originario. Este segundo entorno, E2, respondía así a la experiencia humana del límite, se correspondía con el límite vertical de E1. Era, por eso, “la correspondencia con la realidad natural lo que permitía determinar mejor la tecnología, el valor de lo artificial: en la naturaleza residía el valor de la técnica, un valor siempre natural” (p. 74), pues, aun modificándola, la naturaleza ha sido siempre la medida de las acciones técnicas, su fundamento. Y he aquí que este límite “lógico” ahora se deshace, se desvanece. La llegada de la energía nuclear y la extensión ilimitada de las TICs —por citar los mismos ejemplos que el autor— permiten trascender la tierra, que deja de ser nuestro límite. Asistimos a lo que este

pensador describe como la “fantasmagoría de la realidad” en un doble sentido: por un lado (objetivo), la realidad se ha hecho fantasma, el mundo va cabiendo entero en fórmulas; y, por el otro (subjetivo), el fantasma se ha hecho realidad, se va formulando un nuevo mundo, un tercer entorno.

Todo esto comporta que la naturaleza humana no pueda pensarse como antes, como racional. Hablamos de sobrehumano, transhumano o posthumano, categorías a las que corresponde una nueva racionalidad, una razón retórica. Y es que la paradoja de la técnica, como recoge el profesor de la Hispalense, es que saca el mundo exterior desde el interior humano; consiste en que el imaginario exterior configura a la especie; la naturalidad humana es tendencialmente el sostén de los aparatos protésicos (p. 78). Y, cómo no, demanda una nueva racionalidad con la que expresarlo. “La técnica, buscando la máxima fidelidad a lo real, nos revela la virtualidad de lo real. El mundo verdadero se ha hecho fábula” (p. 82), asegura.

Desde la base de que nuestra humanidad es reconocida como “artificial” y de que la racionalidad instrumental ha suprimido la idea de una verdad absoluta, única y universal, “natural”, Marín-Casanova defiende que en E3 la retórica es un valor emergente, ya que el cultivo de los valores humanistas o democráticos, que son los de la retórica, es el más provechoso para la intervención en éste en tanto espacio social contingente.

En este segundo capítulo, el autor perfila con agudeza las características de este tercer entorno, en el que sólo hay información, en el que nada es “objetivo” ni “subjetivo”. De E3 dice que es referencia sin referente, un “espacio numérico”, “omnímodamente relacional”, un “espacio neoleibniano”, “bidimensional”..., afirmaciones argumentadas que le llevan a concluir que en E3 no es posible salirse del lenguaje que lo configura, lo que nos sitúa ante la retórica. “He aquí, en cuanto técnica intelectual de discriminación de verdades coherentes entre sí, la emergencia de la

retórica como valor en el tercer entorno” (p. 105), entendida no como manipulación peyorativa sino como operación técnica orientada a ganar adhesiones, esto es, a fomentar la congruencia entre las verdades que se presentan al auditorio y las asumidas por éste, en el que el “mejor argumento” es el que obtiene más adhesión, confianza y coherencia. Nos encontramos, por tanto, que la razón “se hace retórica cuando se descubre práctica, concreta y material, vale decir, cuando se descubre indisociable del cuerpo” (p. 110). No frivoliza ni fomenta el cinismo moral porque parte de la necesaria coherencia. Y es así que es en el ficticio mundo semiótico de E3 donde se vuelven extremadamente importantes las estrategias retóricas de la inteligencia, los usos prácticos de la racionalidad y las cuestiones relativas al cómo antes que al qué. En definitiva, la argumentación que aquí se sustenta está guiada por la libertad de una razón insuficiente cuya respuesta al problema requerirá de elección y, en consecuencia, de “valor”.

Por último, en *Las nuevas tecnologías y los valores*, se reflexiona sobre los dos elementos que el autor cita en este título, especialmente sobre el valor de la técnica en el doble sentido del genitivo. Primero, en el sentido (objetivo) de “la técnica como valor” (que permite la supervivencia), y es en el proceso de realización de este valor en el que se produce el artefacto de la naturaleza humana. La consecuencia inmediata de esta postura es el vaciamiento técnico de la naturaleza, el concluir que no hay valores “naturales”.

Una segunda forma de abordar esta perspectiva (sentido subjetivo del genitivo) es “el valor como técnica”: desde el convencimiento de que valorar es una operación técnica, los valores aparecen como técnica que no obedece a ningún fundamento natural, sino a la decisión “insuficiente” racional de emplearlos. Una artificialidad que, lejos de devaluar a los valores, los hace más valiosos.

Es precisamente este último capítulo, en el que Marín-Casanova se enfrenta a las nuevas tecnologías desde una perspectiva

axiológica, el que, a mi juicio, merece especial atención. No hay que justificar la relevancia de un estudio sobre la ética. Mucho menos, hoy, cuando el de la moral o los valores parece que se ha convertido — transformado quizás sería un término más adecuado— en un tema especialmente complejo y problemático. Y es justamente, por lo peliaguda que es la cuestión, en la que las incertidumbres son numerosas y prácticamente inevitables —y en la que sobran las descalificaciones de quienes defienden otras tesis o simplemente intentan imponer sus propias experiencias—, por lo que, desde mi punto de vista, destaca más la obra. El autor no se exonera de la difícil tarea de posicionarse. Con argumentos, desmenuza la evolución que ha caracterizado la ética y la moral —que, según el periodo del que hablemos se trata o no de la misma cosa— y expone por qué sus fundamentos y categorías ya no son válidas. Además, advierte del peligro de intentar obviar esta invalidez, dando un paso más allá y proponiendo una nueva forma de enfocar el problema.

*Contra Natura* no sólo evidencia que nos encontramos en otro mundo —sin “fundamento”— sino que invita a combatir el conformismo y aleja el fantasma del nihilismo con una acertada exposición de motivos por los que es posible repensar o redefinir nuevas categorías más valiosas, substantiva y objetivamente, en cuanto atinadas para nuestro tiempo, para la vida humana de comienzos del XXI; en definitiva, atentas a la neorrealidad, que, indefectiblemente, comporta una nueva racionalidad (técnica). Se trata de una tarea esperanzadora a la vez que pragmática. Y ardua, claro, requiere “valor”, ni más ni menos como la técnica —aunque llegados a este punto yo preferiría el empleo de la palabra tecnociencia— que nos constituye.

La exploración de las nuevas tecnologías y su relación con los valores que el autor efectúa es consecuencia, como no podía ser de otro modo, de la secuencia de razonamientos planteados a lo largo del texto. En este sentido, me parecen especialmente destacables, por su fecundidad filosófica y

su expresividad lingüística, la articulación de categorías como “prótesis” u “ortopedia”, “razón insuficiente” y cómo no, “técnica como valor”.

Sin lugar a dudas, son los conceptos los que hacen de ésta una obra notable, pero me parece igualmente destacable, el papel del lenguaje en la misma. El uso que de él hace el autor le confiere una importancia que el lector no debe dejar de lado para centrarse sin más en el contenido de lo expuesto, sin pararse tal vez a reflexionar en lo mucho que configura ese pensamiento su habilidad lingüística, hasta el punto de tomar directamente el lenguaje como ‘paradigma’ de su exposición filosófica, de ahí el énfasis en los propios títulos de los epígrafes en la “metáfora” o en la “retórica”. Un énfasis, donde, por cierto, se rastrea la revalorización de la retórica de Vico, uno de los pensadores más estudiados por el autor de *Contra Natura (Rumbo al mito*, Grupo Nacional de Editores, Sevilla, 2004; y *Las razones de la metáfora*, Grupo Nacional de Editores, Sevilla, 2006).

Es igualmente notable, en el aspecto formal, la profusión de notas que acompañan al cuerpo del texto, que lo enriquecen muchísimo y que por sí solas darían para un comentario propio, pues con ellas es posible perfilar un estudio de la historia de la evolución del pensamiento sobre la filosofía de la técnica y los estudios de CTS, así como sus consecuencias.

Ello no obsta para que el incisivo análisis que hace de los asuntos tratados impida clasificar este texto bajo ninguna etiqueta que no pertenezca al área de la metafísica, pues hablamos de fundamentos, de categorías y de la constitución propia del ser. Es cierto que todo ello se hace a raíz y desde una permanente vinculación con el entorno más cercano —en sentido de directo o apegado—, pero ni la sociología ni la moral habrían llegado en ningún caso a ahondar tanto en la dimensión más profundamente humana y trascendental del hombre ni, en mi opinión, habrían dado un paso más allá de la descripción —por muy acertada y compleja que ésta sea— de la cuestión para adentrarse en la arriesgada tesitura de

proponer mejoras y/o nuevas vías para la reflexión filosófica de la técnica y sus consecuencias. Un camino en el que, como evidencia esta obra, aún queda mucho antes de llegar a la meta, si la hubiere. No obstante, dado que al hombre lo admitimos ya como “ingeniero de sí mismo”, no hay motivos para pensar que no es capaz de hacer este camino, como antes construyó e hizo otros.

Precisamente, una de las conclusiones más evidentes de la disolución de la historia (el fin de la historia o la historia sin fin) y la realidad tal y como las conocíamos, y de la importancia de lo artificial para y en el hombre a la que nos lleva la filosofía de esta obra es la necesidad de un mayor activismo por parte del ser humano, que, por otra parte, “nunca se ha encontrado existiendo en la mera formalidad”, para transformar desde sus fundamentos hasta su neorrealidad cotidiana.

Esta reflexión, ineludiblemente, conducirá al ámbito axiológico, aunque su motivación no sea en esta era del postdeber más que el bienestar y mediante una ética de mínimos. Y es desde la premisa de que ya no podemos pensar la técnica como neutra, de que no podemos separar nunca de la experiencia histórica humana el valor objetivo de la técnica del subjetivo, la técnica como valor del valor como técnica, donde se subraya aún más no sólo la necesidad, sino la urgencia de replantearnos qué técnica axiológica queremos elegir para acompañarnos.

Reyes Gómez González

\* \* \*

**Julio Quesada Martín**, *Heidegger de camino al holocausto*. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2008.

De los filósofos europeos del siglo XX, Martin Heidegger es quien más ha dejado huella en el mundo occidental. *Ser y tiempo* (1927), su obra más significativa y trascendente, tiene una vitalidad que se mantiene hasta la fecha. Sin embargo, en 1987 apareció el libro *Heidegger y el nazismo*, del

chileno Víctor Farías, que dio paso a una polémica respecto del pensamiento de Heidegger: su participación en el nazismo. La crítica de este estudio consiste en demostrar la relación que guarda la filosofía heideggeriana con el nazismo, y no sólo en su periodo como rector de la Universidad de Friburgo (1933-1934), cuando se inscribe en sus filas. Es precisamente en esta línea, al lado de Emmanuel Faye (Emmanuel Faye, *Heidegger: L'introduction du nazisme dans la philosophie. Autour des séminaires inédits de 1933-1935*, París, Bibliothèque Albin Michel Idées, 2005 (España, Akal, 2009).), donde se inserta *Heidegger de camino al Holocausto*, de Julio Quesada (Málaga, España, 1952).

La temática de este libro es la filosofía política de Heidegger (que no se puede apartar de su ontología) y su relación con el nazismo. Sólo que hay un énfasis especial en él, que ha calado a los defensores del filósofo de la Selva Negra: la relación que guardan no sólo sus textos a partir del rectorado con el movimiento nazi, sino aun aquellos anteriores al régimen pero que conllevan cierta lógica que va a permitir al filósofo ver una oportunidad de realización de su filosofía en el nazismo; especialmente un texto clave en la historia de la filosofía: *Sein und Zeit*. Quesada parece haber asumido el reto que pone George Steiner en su libro sobre Heidegger, cuando afirma que a pesar de la voluminosa bibliografía sobre la injerencia de éste en el nazismo, aún hay que probar «¿qué relación existe, si existe alguna, entre la ontología esencial de *Sein und Zeit* y esta injerencia?».

Y es que, para Steiner, los libros escritos en Alemania entre 1918 y 1927, incluyendo *La estrella de la redención*, son textos violentos que exaltan un tono profético o apocalíptico, «como retrospectivos y conmemorativos, cual debe ser toda auténtica profecía». Karl Barth, Franz Rosenzweig, Ernst Bloch, Spengler, son los autores de estos libros, incluidos Heidegger y Hitler. Todos ellos se caracterizan por la «negación», que no será la hegeliana (*Aufhebung*). La negación es para ellos pura exclusión, que se manifiesta, sobre todo en

*Sein und Zeit*, como alejamiento del pasado inmediato, el que ha dejado culturalmente destruida a Alemania, y el retorno selecto a las «fuentes olvidadas». Tal alejamiento se presenta en Heidegger, como puede apreciarse en «La época de la imagen del mundo», bajo la crítica que hace a la metafísica, sobre todo por la universalidad que proclama en su despliegue como ciencia y como técnica. Heidegger advierte que esta universalización es consecuencia de la investigación científica que rompe los «esquemas propios», o «formas propias de vida», a través de la mundialización, donde los pueblos se apartan más de su centro, de su origen.

Para Steiner, las similitudes entre los cuatro autores inmediatos a *Ser y tiempo* y éste son de retórica y visión ontológica. De hecho, afirma que existe un eco más que accidental entre la descripción que hace Heidegger de «decadencia psíquica» y «deshecho planetario» en la época moderna y el *Menschendämmerung* (decadencia del hombre) de Spengler. Con ello, la pregunta fundamental no es si Heidegger pertenecía a los tiempos de recuperación de la cultura alemana que se encaminaba por senderos violentos, sino saber si existe o no una relación directa (injerencia), fuera de los tonos y la jerga conceptual, entre su pensamiento y el nacional-socialismo; porque de lo otro: «La evidencia es, creo, incontrovertible: *había* una relación real entre lenguaje y la visión de *Sein und Zeit*, en particular con sus últimas secciones, y los del nazismo. Quienes nieguen esto o son ciegos o son embusteros» (Georg Steiner, *Heidegger*, México, FCE, 2001, p. 212.).

Para demostrar que la injerencia es real y contundente, Julio Quesada enlaza la ontología fundamental con el proceso histórico que se gestaba con el nazismo. De esto surge uno de sus principales objetivos: «demostrar que la cuestión del ser no puede explicarse acudiendo a la pura filosofía al margen de una cuestión histórico-cultural central: el problema de la identidad alemana» (15). Sin esta relación, la vaguedad, la obscuridad y la falta de referente del concepto «Ser» es innegable, pero con ella se

explica este radical preguntar por el ser. Esto demuestra, para Quesada, la imposibilidad de separar el pensamiento de Heidegger del nazismo, porque «cuando en 1933 Heidegger afirma que sólo existe un modo de vida auténticamente alemán: el nacionalsocialismo, sólo sacaba de su lógica radical del origen y de su historicidad las consecuencias políticas latentes en su pensamiento ontológico» (17).

El libro se divide en dos partes: la primera pone en relación a Heidegger con el contexto intelectual de la época, principalmente con dos autores alemanes con marcadas tendencias antisemitas: Warner Sombart (1863-1941) y Carl Schmitt (1888-1985). Las citas de estos autores van delineando la sonoridad de los discursos racistas, especialmente antisemitas, que imperan en el Tercer Reich y por lo cual se califica como nazi al rector Martin Heidegger. Pero también, a partir del concepto de «cuidado» (*Sorge*), Julio Quesada advierte una relación muy estrecha entre *Sein und Zeit* y *Mein Kampf* (1925), lo que conlleva ya, por lo menos, una sospecha del antisemitismo del filósofo.

La segunda parte del libro parte del análisis sobre la historicidad que hace Heidegger en *Ser y tiempo* (Capítulo V), y que deja ver la relación que existe entre el gestarse históricamente del *Dasein*, su *destino*, y el movimiento nazi que lo encarnaba. Se trata, pues, de la parte teórica «dedicada a la relación entre filosofía y adhesión al nazismo», y que pretende descubrir cuál es el «hilo conductor» entre los escritos del 22 (*Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Informe Natorp*), del 27 y los del 33 (sobre todo los *Discursos de Rectorado*).

De la primera parte, podemos destacar el antisemitismo que caracteriza a los estudios de Sombart, sobre todo expuesto en *El burgués. Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno y Los judíos y la vida económica*. En el primero, advierte que la época está dominada por un tipo especial de hombre: el burgués, «una especie humana» que ha ganado los espacios del mundo económico por su capa-

cidad de abstracción, por su desarraigo. En ese sentido, el burgués es, para Sombart, la especie con una actividad económica «no espiritual», que tiene como producto final mercancías, no bienes útiles. Esto implica una primacía de la economía sobre la política, la cultura y la moral. Pero ¿quiénes encarnan esa especie particular? Los judíos. Sólo un pueblo errante, desarraigado, puede crecer en una época con las mismas características. Esta concepción fue asumida por muchos intelectuales de la época; incluso, parece ser la causa de que el premio Nobel noruego de 1920, Knut Hamsun, identificara a Roosevelt, presidente de EU de 1933 a 1945, como un «judío al servicio de los judíos» (Quesada: 211).

Sin embargo, el texto clave es el segundo. Ahí, Sombart marca como objetivo primordial describir el papel de los judíos en la vida económica, que para él es decisivo: ellos son fundadores del capitalismo moderno. Lo son precisamente porque las características que exige el sistema capitalista sólo las tienen ellos. En primer lugar, el intelectualismo judío está acorde con la primacía de la actividad intelectual que implica el capitalismo. En su esencia, el capitalismo, al igual que el carácter judío, tiende a lo abstracto, «porque en este sistema todas las cualidades quedan reducidas al valor de cambio, puramente cuantitativo» (W. Sombart, *Los judíos y la vida económica*, España, Universidad Complutense, 2007, p. 461.

Ibíd., p. 462.). El sistema, como los judíos, despoja a todas las manifestaciones de la cultura de su carácter concreto, de su variedad, localidad y originalidad. Por ello, «capitalismo, liberalismo y judaísmo son parientes de la misma familia». Por otro lado, como el capitalismo, el judío pone todo su esfuerzo en el dinero y su acumulación, ya que éste se adecua a ese rasgo fundamental que es el «teleologismo», que se preocupa no por la obra o su creación, sino por su éxito en el futuro (mercancía). Esto mismo pasa en el capitalismo:

En ningún lugar ha tenido tanta importancia esta búsqueda del éxito, sacrificio del hoy por el mañana, como en las relaciones

creadas por la organización del crédito y en las que los judíos se desenvuelven plenamente a su gusto (Ibíd., p. 462.).

Precisamente, lo que exige el capitalismo para que alguien sea un buen empresario, eso mismo lo posee el judío: perseverancia y fuerza de voluntad para perseguir un proyecto. Para Sombart, en tanto que los judíos no echan raíces profundas, se ajustan muy bien a la empresa capitalista, que es un mecanismo artificial que se puede agrandar, dividir o modificar según los fines y las necesidades de cada momento. El edificio capitalista se cimenta en relaciones impersonales, es decir, en abstracciones, tal y como establecen sus relaciones los judíos. Otro elemento que los une es la capacidad que tiene el judío para el comercio y lo que exige el capitalismo:

Llamo la atención sobre la íntima afinidad que existe entre un hábil diagnosticador y un hábil especulador bursátil: los judíos son igualmente aptos para ambas actividades, pues la una y la otra encuentran en la especificidad judía un terreno abonado (Ibíd., p. 465.).

La capacidad de adaptación hace a un judío perfecto para esa necesidad que pone el capitalismo de plegarse, de adaptarse a las necesidades del mercado. Ante todo ello, Sombart concluye que: «Por el lado que contemplemos la cuestión, el resultado es siempre el mismo: ningún pueblo representa para el capitalismo predisposiciones naturales tan grandes como el judío» (Ídem.).

Por otra parte, Julio Quesada cita una carta que Heidegger le envía a Carl Schmitt, donde le agradece su compromiso para reorganizar a la facultad de derecho «conforme a las orientaciones científicas y pedagógicas de usted», porque Heidegger veía la necesidad de «reunir las fuerzas espirituales capaces de ayudar al parto de lo que se avecina» (44). La fecha de la carta: 22 de agosto de 1932. Esto hace pensar a Quesada que no es casual, ni algo forzado, la asunción de Heidegger al Rectorado. No existe, a no ser por la figura intelectual que ya era, un «particular nazismo» del rector

que disminuya su decidida participación en el movimiento nazi.

Asimismo, la figura a la que se dirige, C. Schmitt, parte de una crítica a Hobbes que, para la cuestión del sujeto en relación con el Estado, es importante: Hobbes deja abierta la posibilidad de que se estableciera un «culto privado» y un «culto público» de la confesión de los ciudadanos, porque ello fue la puerta de entrada de la «subjetividad de la conciencia burguesa y de la opinión privada», y, por consiguiente, la causa del destronamiento de la soberanía del Estado. La respuesta a esta crisis, según Habermas, fue la aplicación del «estado de emergencia», que en realidad se refiere a la «institucionalización del decisionismo». La decisión (*Entscheidung*) es lo que va a compartir Schmitt con la propuesta del «estado de resuelto» de Heidegger que resonará claramente en sus discursos de rectorado:

Si queremos la esencia de la esencia, en el sentido de ese firme mantenerse, cuestionando al descubierto, en medio de la inseguridad de la totalidad del ente, entonces *esta* voluntad esencia instituye para nuestro pueblo un mundo suyo del más íntimo y extremo riesgo, es decir, su verdadero mundo *espiritual*. Pues «espíritu» no es ni la sagacidad vacía, ni el juego del ingenio que a nada compromete, ni el ejercicio sin fin del análisis intelectual, ni una razón universal, sino que el espíritu es el decidirse, originariamente templado y consciente, por la esencia del ser [...] (Citado en Quesada, 54).

Esta cita de Heidegger es mucho más larga y polémica, por los temas a los que se aferra. Pero aquí es importante precisar que el Rector, al pronunciarse de esta manera, no sólo antepone la preocupación sobre el ser en su ejercicio como dirigente de la universidad, sino que carga con el decisionismo que lo une a autores como Schmitt; además, algo que sostiene Quesada es que para pronunciarse sobre las obligaciones del alumnado, Heidegger tuvo que haber leído *Mein Kampf*, ya que éstas estaban sacadas de la obra de Hitler. Todo esto explica que Heidegger no se haya retractado de su toma de partido, porque

ello significaba, prácticamente, «pedirle que dejara de pensar como pensaba». Su silencio es consecuente.

Ahora bien, parece que entre los autores mencionados no hay relación, pero Julio Quesada afirma que Sombart, Schmitt y Heidegger tienen un denominador común: la traducción de las categorías sociales, económicas e históricas en arquetipos raciales, que engloba lo que Horkheimer llamó «la revuelta de la naturaleza contra la abstracción». Esto parece comprobar una de las tesis de Quesada: que la crítica al sistema capitalista que hace Sombart y la que hace Heidegger a la metafísica son «las dos caras de una misma moneda»:

La perfección del mundo moderno consiste, para Heidegger, en la esencia metafísica de la modernidad, pues es el principio de Razón suficiente la «idea» que determina de forma absoluta el ser de la época moderna en tanto «perfección» y «cálculo», «utilidad» y «cálculo». El hombre, como consecuencia, se transforma modernamente en el «hombre dirigido» por la abstracción del cálculo asegurador [...] Este sujeto económico moderno y el sujeto de la metafísica moderna son, políticamente, nihilistas, porque para él (Sombart y Heidegger) únicamente tienen un modo de vida perfeccionado sin límites por la racionalidad del capitalismo: el desarraigo respecto de la tierra natal (42).

Con estos trazos que engloban a los autores mencionados, Julio Quesada también va abriendo líneas que nos ayudarían a profundizar en la ontología fundamental de Heidegger, es decir, en su sistema filosófico, para así alejarnos de la ingenuidad que marca una «lectura neutral» de su magna obra: *Sein und Zeit*. Para Quesada, no es prudente pasar desapercibido que el rector de Friburgo haya manifestado su apoyo al régimen nazi desde ese puesto y jamás haya dado señas de arrepentimiento de lo sucedido durante el mandato de Hitler. Pero lo que menos se debe desatender, y es lo que más se marca en la obra, es que este apoyo al régimen no se dio sólo a partir del 33, sino que ya su propuesta de desmontaje de la historia de la metafísica —*Interpreta-*

*ciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Información sobre la situación hermenéutica (Informe Natorp)*, curso impartido en el semestre de invierno de 1921-22— manifiesta un lenguaje muy similar al de sus propios discursos del 33 y al usado en *Mein Kampf*, escrito desde el verano del 24 y publicado en julio de 1925.

Se puede comprobar que ya en el 22, en *Interpretaciones fenomenológicas*, el objetivo de Heidegger es una «cotemporización» del ser, de «lo originario», de «lo propio», que significa «repetir originariamente lo que es comprendido en términos de situación más propia y desde el prisma de esa situación» (Martin Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles [Informe Natorp]*, Madrid, Trotta, 2002, p. 33), cosa que, según Heidegger, no se puede llevar a cabo bajo la idea de una «humanidad» o representación científica que unifica:

El *Dasein* fáctico es lo que es siempre y solamente en cuanto propio, jamás en cuanto una existencia en general de la humanidad universal cualquiera, ya que la simple idea de tener que preocuparse por esa humanidad resulta una quimera (Ibid., p. 33).

La línea que recupera Heidegger desde este posicionamiento del pensamiento alemán, a mi parecer desde Herder, es la del «pre-juicio», que indica aquello que están dominando en su estado más puro el devenir de «los pueblos». Ello le hace decir después a Heidegger, en 1954, lo siguiente:

El hombre tiene la mirada fija en lo que podría ocurrir si hiciera explosión la bomba atómica. El hombre no ve lo que hace tiempo está ahí, y que además ha ocurrido como algo que, como última deyección, ha arrojado fuera de sí a la bomba atómica y a la explosión de ésta, para no hablar de la bomba de hidrógeno, cuyo encendido inicial, pensado en su posibilidad extrema, bastaría para extinguir toda vida en la tierra. ¿Qué es lo que esperan este miedo y esta confusión si lo terrible ha ocurrido ya?

Lo terrible (*Entsetzende*) es aquello que saca a todo lo que es de su esencia primitiva. ¿Qué es esto terrible? Se muestra y se oculta en el modo como todo es presente, a

saber, en el hecho de que, a pesar de haber superado todas las distancias, la cercanía de aquello que es sigue estando ausente («La cosa», en *Conferencias y artículos* (traducción de Eustaquio Barjau), Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994 (disponible en [http://www.heideggeriana.com.ar/textos/la\\_cosa.htm](http://www.heideggeriana.com.ar/textos/la_cosa.htm))).

Bajo estas pretensiones de la hermenéutica heideggeriana, Julio Quesada conecta a Heidegger con el nazismo, «porque ambos construyen el Ser o Alemania en base a una construcción de lo alemán que únicamente se entiende desde lo otro: el judío». De esta Alemania, según él, «emerge» con una lógica implacable una «comunidad genocida» de cuya responsabilidad no sólo sale Heidegger ileso, sino que filosóficamente aupado a los altares del pensamiento» (105).

La segunda parte del libro tiene como objetivo hacer manifiestas las relaciones innegables entre la ontología fundamental heideggeriana, expresada sobre todo en *Ser y tiempo*, y la política racial implementada por los nazis. Esta relación comienza con el concepto de «historicidad» enunciado en la obra del 27, que para Julio Quesada implica una supresión de lo individual y del espacio público, lo que prácticamente eliminaría también la posibilidad de un estado democrático. Y es que cuando Heidegger habla del *Dasein*, no puede entenderse a un individuo, una persona, sujeto o ciudadano. Lo que muestra *Ser y tiempo*, según Julio Quesada, es que el *Da-sein* sólo puede mostrarse como parte de una comunidad, pues sólo «ahí»-es. El destino es para Heidegger «el destino común», acontecer de la comunidad del pueblo. Por eso Quesada sostiene que:

El hilo conductor entre 1922, 1927 y 1933 no puede estar más claro y tiene una clave ontológico-política: vivir en comunidad es la única forma de vivir históricamente, de tal forma que es la comunidad lo que constituye el fundamento de la historicidad y no la sociedad civil. No la sociedad moderna, no los pactos sociales, ni el parlamento o la democracia liberal que

son formas «impropias» de vivir la polis, como si el destino común pudiera ser «el resultado de la suma de los destinos individuales», como si el «convivir» fuera algo así como «un estar juntos de varios sujetos» (146).

En esta segunda parte del libro, Quesada hace mucho énfasis en este concepto de comunidad, que aparecerá en *Ser y tiempo*, según esta lectura, a partir del concepto de *Sorge* (cuidado). El cuidado para Heidegger es el cuidado de lo propio, que se da bajo la tarea de «destrucción» que ya planeaba desde el 22 y que sistematiza en el 27, atacando al *ego cogito* cartesiano, el sujeto, el yo, la razón, el espíritu y la persona. Ésta es la tarea que ya estaba haciendo la hermenéutica heideggeriana en el 22.

Lo propio y su cuidado, el estado de resuelto que plantea esta tarea y la desaparición del individuo como algo fundamental para la polis, llevan a Heidegger, en 1929, a la relectura de Kant en clave ontológica. Al parecer de Quesada, la relectura de Kant tiene una directriz muy bien marcada: deshacer la relación que había hecho éste de la imaginación trascendental como anclada al entendimiento (a la razón pura). ¿Por qué le interesaba hacer esto? Porque lo que Kant estaba fundamentando era la posibilidad del espacio ilustrado, de discusión pública, la universalidad del sujeto y la posibilidad de los Derechos Humanos. En *Kant y el problema de la metafísica*, a decir de Quesada, Heidegger intenta demostrar que «la imaginación trascendental no tiene patria», pero sobre todo, quiere convertir el *a priori* kantiano en «lo previo». Así, Heidegger se inserta en la crítica a la Ilustración como posicionamiento de lo inauténtico, lo abstracto; es la lucha entre lo propio y lo impropio. Por ello:

A ningún hermeneuta —con o sin casco— debería sorprender a la luz del razonamiento anterior que la repetición por la pregunta por el ser en una época nihilista (desarraigada y globalizada) por la ciencia y la técnica modernas, la apertura llevada a cabo por el comercio internacional entre los pueblos, una época

cosmopolitamente ilustrada, mestiza y democrática, por lo tanto altamente problemática y problematizadora con respecto a cualquier tradición que pretenda quedarse al margen de la crítica de la razón, no debería sorprender, decía, que Heidegger quiera apoyar una revolución conservadora para Alemania y para Occidente (172).

Para Kant, y es lo que incomoda a Heidegger, la razón pura tiene que someter todas sus empresas a la crítica (el tribunal de la razón), y su dictado no es jamás, como lo afirma en su primera *Crítica*, de autoridad dictatorial, sino «de consenso de ciudadanos libres». El llamado de la razón pura es el del llamado al ejercicio individual de la razón, por eso exhortará Kant en su famoso artículo sobre la ilustración a pensar por uno mismo (*¡Sapere aude!*).

En 1936, Heidegger redacta su texto *Introducción a la metafísica*, donde vuelve sobre el tema del decisionismo, justo lo que anticipa a toda deliberación, a todo ejercicio de la razón: «Quien quiera, quien ponga toda su existencia en un querer, *está* decidido». Estar decidido es estar en la acción, resuelto por un fundamento, arraigado. Este cuidado conlleva necesariamente una lucha entre lo esencial y lo no esencial, aun bajo «medidas extremas». De esto habla Heidegger en una conferencia que da en Roma el 8 de abril de 1936, donde cita así a Heráclito: «La lucha es en efecto el generador de todas las cosas, de todas las cosas empero también el conservador y, en efecto, deja a unos aparecer como dioses, a los otros como hombres; a los unos los establece como esclavos y a los otros, no obstante, como señores» (Citado en Quesada, 215).

Con ello, se ve que aún después de su periodo como rector, Heidegger asume una tarea que para Alemania es cultural. Quesada afirma que incluso aquellos argumentos que sostienen el retiro de Heidegger del nazismo, por no estar de acuerdo en la reorganización de la Universidad alemana y su ideología cientificista, no son del todo inhibidores de su compromiso nazi, pues lo único que indica la crítica del filósofo al movimiento nazi es «el despe-

cho del ex Rector y sus ansias personales de conquistar un puesto dentro del partido de mayor rango, ya que sólo él conocía realmente qué era el nazismo» (223).

¿Fue Heidegger un nazi? Sí, con claras tendencias marcadas incluso antes de asumir el Rectorado, y también después, según la tesis de Julio Quesada. La cuestión que parece ahora más importante y definitiva es: ¿Existe la posibilidad de que se pueda hacer una recuperación de la obra de Heidegger sin enlodarse por completo de esta relación con el nazismo? Esto indicaría la posibilidad de separar al filósofo del ciudadano, o a la filosofía del filósofo, cosa que para Quesada es imposible. ¿Pero qué pasa si su máxima obra no es contaminada por las acusaciones sobre el nazismo? Entonces se salva la parte esencial del pensamiento heideggeriano, por ello es que los apologetas del pensador alemán tratan de que la obra quede incólume y sólo aceptan el «particular nazismo» adoptado en 1933, y por eso es interesante el reto que lanza Steiner.

Ahora bien, para demostrar que *Ser y tiempo* no es una obra que se pueda asociar con el nacional-socialismo, primero hay que demostrar que es una obra neutral, que la ontología fundamental no se puede arraigar en las tierras de una comunidad, es decir, que no implica una política. Pero esto lo ha demostrado, entre otros, Otto Pöggeler en los setentas (*Filosofía y política en Martin Heidegger*, México, ediciones Coyoacán, 1999.) y lo trata con mayor insistencia Julio Quesada en esta obra. Entonces, ¿qué indica la relación entre ontología y política, y entre ontología y nazismo? ¿Va realmente tan «de camino al Holocausto» el filósofo de la Selva Negra que tiene que quedar descartado de la relectura de la historia del pensamiento?

Creo que, entre otras cosas, lo que nos trae a la vista el libro de Julio Quesada es la necesidad de no olvidar que las «lecturas libres» pueden pasar por alto los hilos por los que se tejen los grandes horrores de la humanidad. Es verdad que *Ser y tiempo* es fundamental incluso para entender las tendencias contemporáneas de la filosofía y

otras disciplinas. Emmanuel Levinas ha dicho que es uno de los libros más bellos del mundo, que incluso es por *Sein und Zeit* por lo que continúa siendo válida la obra ulterior de Heidegger (Emmanuel Levinas, *Ética e infinito*, España, La Balsa de la Medusa, 1992, p. 39.). Sin embargo, no hay que olvidar que, con todos los datos que se tienen, conferencias y «nuevos escritos» de Heidegger expuestos por Quesada, es casi imposible que surja lo que Gadamer llama «idealidad de la palabra», donde la obra se separa de su autor, cual si no pasara nada. Pienso que por lo menos hay que sopesar las posturas en favor o en contra del nazismo de Heidegger, además de reflexionar sobre el hecho de que jamás haya reulado de su adhesión a éste y que toda la fraseología de sus obras sea repetida en sus discursos como rector y coincidan muy bien con un movimiento que ha puesto en claro el alud de sangre que puede derramar la práctica de una ideología.

Merecen toda nuestra atención las evidencias de la violencia con la que se han construido algunos sistemas de aquella época. Heidegger y Schmitt, Spengler y Jünger, junto con otros grandes personajes de la literatura, como Günter Grass y Knut Hamsun, fueron y tuvieron cierta participación en el movimiento nazi, y hay que reconocer, por lo menos en los dos primeros, que sus propuestas participan de una violencia que, tal vez, pudo ir más allá del nazismo, lo que explicaría, a mi parecer, el silencio de Heidegger respecto del Holocausto. Lo que habremos de reflexionar con ello y a partir de *Heidegger de camino al Holocausto* es si hoy en día, y desde Latinoamérica, podremos anclar nuestras críticas dirigidas al neoliberalismo, o sobre las consecuencias ecológicas y sociales del sistema capitalista, en pensadores como Heidegger; pensar si en ello no va ya implícito, como en la misma lógica del capital, una cierta maquinación en la que los ánimos de violencia son disfrazados como crítica radical al presente.

Víctor González Osorno

\* \* \*

**Francisco Rodríguez Valls**, *Antropología y utopía*, Sevilla/Madrid, Thémata/Plaza y Valdés, 2009.

El pensamiento filosófico, casi desde sus mismos albores, ha contraído una deuda ineludible con la especie que permite su práctica real: la humanidad. Más allá de la venerable tradición presocrática, en la que el objetivo al que se entregaban los pensadores coincidía con el esclarecimiento de los principios immanentes al mundo físico, sin importar tanto cuál fuera el lugar que ocupaba lo humano dentro de él, cualquier sistema de pensamiento filosófico que se precie ha incluido entre sus inquietudes fundamentales la elaboración de una antropología o visión especulativa del ser humano. Sin embargo, el ahínco metafísico por concebir lo humano desde unos esquemas unívocos y unilaterales, mediante definiciones inmarcesibles, se ha visto seriamente frustrado especialmente en nuestro pasado siglo XX, cuando fenómenos tan lacerantes como las ignominiosas guerras mundiales o la guerra fría entre soviéticos comunistas y estadounidenses capitalistas han puesto en jaque la ilusión del proyecto ilustrado de progreso racional, ocasionando una fuerte crisis, ya anunciada por Nietzsche y los nihilistas, en la matriz del concepto de "humanidad".

Es debido a esta crisis por lo que precisamente ahora, a punto de concluir una década y comenzar otra nueva, huelga más que nunca hacer resurgir la pregunta como la primera vez, aunque renovada por las circunstancias. ¿En qué consiste ser humano? ¿Hasta dónde abarca la humanidad? ¿Cuáles son sus límites? Al socaire de estos interrogantes, el libro *Antropología y utopía* escrito por el profesor Rodríguez Valls nos trae, cual bocanada de aire fresco, una ráfaga de sugerencias y proposiciones encaminadas a redefinir el estatuto ontológico que reviste lo humano justamente desde un enfoque antropológico y filosófico-político, sin ahondar en sesudas consideraciones metafísicas por ser precisamente ellas las derivadas de una concepción mo-

derna de la razón que ha sedimentado una respuesta definitiva e incontestable a la pregunta por lo humano. Que nadie espere, pues, hallar en este trabajo un tratado sistemático sobre la *haecitas* del ser humano ni una solución doctrinal en términos sustancialistas; antes bien, Rodríguez Valls nos advierte del carácter propedéutico y orientativo que adopta el libro, cuyo estilo cumple con la deseable cortesía de claridad, tan apreciada por nuestro compatriota Ortega y Gasset, ofreciéndose incluso como lectura asequible para los no curtidos en las odiseas especulativas de la razón, para quienes no pertenecen al gremio profesional de los filósofos.

La obra presenta una estructura claramente definida, dividida en dos bloques principales (introducción aparte). El primero de ellos, "La noción de antropología", contiene una serie de indagaciones sobre el modo como puede entenderse esta disciplina, repasando sucintamente algunas caracterizaciones claves, desde el concepto de "θῶον πολιτικόν" acuñado por Aristóteles hasta las aportaciones de Uexküll, y procurando recoger así algunos datos establecidos por la antropología cultural y física para vincularlos con la reflexión filosófica general; mientras que el segundo, "La antropología como fundamentadora de mundos alternativos: la construcción de la utopía", avanza hacia la más ambiciosa pretensión de aprovechar los logros de la antropología para dibujar el paisaje de una humanidad que mira de frente al horizonte de una utopía con inspiración democrática.

Por su lado, el primer bloque se inicia con un primer apartado preliminar, que versa sobre la actividad misma que supone la filosofía, cuya experiencia legitima el quehacer antropológico. De ella se destacan sus rasgos universalistas en lo atinente a la pregunta por el sentido (el *porqué* del cosmos y de la existencia humana), a la que el Occidente filosófico habría intentado contestar mediante el uso autónomo de la razón, por contraposición al pensamiento oriental, cuya mística sabiduría tiene que ver más con un guía carismático, con una autoridad moral (verbigracia, Confucio, Lao

Tse, etc...). Además, se remarca la asimetría existente entre la experiencia ordinaria y la experiencia filosófica, por cuanto la primera no exige la profundización y el nivel intelectual que exige la segunda, al punto que tal escisión podría recordar la distinción husserliana entre actitud natural y actitud fenomenológica.

El segundo apartado inspecciona las implicaciones que entraña la "segunda naturaleza" humana, esto es, la dimensión cultural que ostenta todo ser humano y que se materializa en la praxis sociopolítica. Contra las posturas esencialistas, que persiguen a toda costa una fosilización de lo humano, Valls apuesta por la apertura y la multiplicidad de lo humano, en cuyo manantial beberá quien desee formarse una idea en torno a ello mucho más a ras del suelo. Y así también, resucita el espíritu aristotélico al formular que la identidad individual y subjetiva, la conciencia del "yo", hunde sus raíces en el reconocimiento de la alteridad, en la conciencia del "nosotros". Acreditar que la antropología constituye una racionalización de las distintas objetivaciones culturales en pos de advertir el nexo común a ellas será lo que Valls saque en claro al terminar el capítulo, junto con algunas acotaciones al materialismo cultural de Marvin Harris.

En el tercer apartado se muestran brevemente diversas modalidades de antropología, haciéndose especial hincapié en su "necesaria interacción". Se dan cita allí figuras como Mercier, Boas, Scheler, Cassirer o Gehlen, por mentar sólo algunas, poniéndose de relieve que, pese a sus planteamientos en ciertos casos enfrentados, siempre cabe vislumbrar las convergencias y puntos de cruce a cuyo través se interconectan. Sólo así eludiríamos un diálogo de sordos entre los antropólogos filosóficos, los antropólogos físicos, los antropólogos culturales, los antropólogos estructuralistas y tantos otros.

El cuarto apartado retoma la cuestión en un tono interrogativo y posibilista ("¿Es posible definir lo humano?"), postulando una solución provisional bien avenida con la idea del proyecto de libertad democrático.

Desde tales coordenadas, nuestra noción antropológica aparece como un artificio racional que nos remite al ideal ilustrado europeo, cuyo mejor legado que hasta la fecha hemos heredado como hijos de una época lastrada por la sinrazón y la barbarie de las guerras ha sido la Declaración Universal de los Derechos Humanos, unos derechos proclamados en solidaria consideración a las víctimas inocentes que otrora hubieron soportado tanto desgarró e infame dolor. La extensión del concepto de humanidad queda entonces ampliado según el proyecto colectivo al que nos aboca nuestra libertad, traspasando las fórmulas herméticas propuestas desde antiguo, entre las que se rememora la lapidaria sentencia boeciana "sustancia individual de naturaleza racional" como definición de persona, y apoyándose sobre todo en la teoría antropológica de Uexküll, que rubrica la especificidad del humano en cuanto animal capaz de reaccionar a diversos desencadenadores de muy heterogéneas maneras y transfigurar su medio en mundo significativa.

Esta especificidad engarza justamente con la facultad simbólica íntima al ser humano, cuyo tratamiento cubre los dos primeros capítulos del segundo bloque. Basta con desproveer al concepto de razón simbólica desarrollado por Cassirer de su barniz metafísico y trascendental para, arrimándolo más a la facticidad y experiencia nuestra, hermanarlo con esta visión sobre la capacidad de construir ilimitados mundos de significación. El ser humano, animal de mediaciones, puede conferir tantos sentidos a las meras presencias materiales, a los fenómenos en torno suyo o a las conductas de su propia especie que nada le impide fabricar mundos simbólicos enteros donde llevar a cabo su vida junto con los demás. Claro que, una vez tras otra, los mundos artificialmente creados habrían girado en derredor de las culturas en las que descansan, algo que habría provocado pendencias continuas o aun incomunicaciones entre las opciones axiológicas, las costumbres o, en fin, las cosmovisiones que ellos encarnan. Por este motivo, y con tal de

vencer las diferencias interculturales, Rodríguez Valls apunta en una dirección nítidamente comunitaria: necesitamos activar un programa *metacultural* que ponga freno a los desfalcos etnocentristas a la vez que reprima las licencias relativistas. Para ello hará falta invalidar la dualidad entre lo propio/lo ajeno y, en su lugar, asumir lo ajeno como propio, o dicho con Terencio, entender que "nada de lo humano me es ajeno". Por supuesto, un programa semejante no sería viable sin presuponer el sistema democrático como condición necesaria suya, pues sólo ahí, siempre que no se quede en neto idealismo, cobra sentido salvaguardar un diálogo entablado por interlocutores no coaccionados ni violentados a la hora de emitir su opinión.

Con respecto a los apartados tercero y cuarto incluidos en el segundo bloque, el baricentro temático lo representa la ansiada utopía a la que conduce el itinerario recorrido. Cuando estalla la Revolución Francesa en 1789, el lema revolucionario "*liberté, égalité, fraternité*" (esta última modernizada hoy día por "*solidarité*") irrumpe con vehemencia en el escenario europeo. Tan sólo tres palabras, tres reclamos de justicia universal que conforman los puntales sobre los que en adelante reposaría el ideario democrático. La construcción de la utopía como proyecto de la libertad fue por tanto fundamentalmente una prerrogativa ilustrada, teorizada por pensadores tan señeros como Kant o Rousseau, para quienes el contrato social efectuaba ese *desideratum qua* praxis política. Y es siguiendo esta idea regulativa de la razón, parafraseando a Kant, como Rodríguez Valls percibe el horizonte utópico al que conviene dirigir actualmente nuestra mirada. Porque si bien Francis Fukuyama sostuviera que estamos tocando el límite de la historia, su etapa final, no es cierto que las democracias vigentes sean la última palabra, cual cumplido presagio soteriológico que enuncia la máxima felicidad y libertad a los hombres y mujeres en todo el orbe. Si aludimos a la utopía, es precisamente porque todavía restan nuevos senderos por transitar. Las democracias

fácticas instituidas han probado que todavía persisten las injusticias, que la corrupción no desaparece, que la libertad cede paso a la desfachatez del libertinaje. Tampoco es verdad que exista una igualdad de condiciones reales para todos los ciudadanos, en buena medida porque prevalecen las voces del capitalismo y la economía gobierna las acciones humanas secuestrando hasta las propias gestiones políticas. Por ello reclama nuestro autor romper con la tradición individualista e hiperracionalista iniciada con Descartes, introduciendo la interrelación buberiana "Yo-Tú" en el marco de un espacio dialógico donde los problemas se resuelvan en condiciones reales, y no ficticias, de igualdad.

Es, pues, de celebrar la publicación de la presente obra, por cuanto precisamos ciertas directrices que nos orienten en este confuso caos de filosofías, a veces tan despectivas para con la cuestión de la utopía. Parece que meditar hoy sobre ella es como fabular acerca de un tema rayano en la ciencia-ficción. Pero pensando así tropezamos más bien en el error. Pues bajo ningún concepto estamos tratando aquí sobre los viejos ensueños brotados de la inventiva de un Tomás Moro, un Francis Bacon o un Tommaso Campanella, sobre unas ciudades bañadas en la letificante fontana de la imaginación. Todo lo contrario: Rodríguez Valls nos alienta a hacer de la filosofía el lenitivo contra la desesperación y el desencanto, una filosofía al más puro estilo de la tradición dialógica. Para bien entendernos, la propuesta *altermundista* que nos ofrece este libro no consiste en imaginar otros mundos distintos a éste en un sentido físico o literal (pues en tal caso pecaríamos de utópicos *more literario*), sino en luchar por implantar otras formas de convivencia posibles que mejoren *este y sólo este* mundo (y ningún otro), optimadas por las normas políticas que libremente nos demos ejercitando la palabra democrática en el descomunal ágora de la Aldea Global. Seamos lo que razonablemente decidamos entre todos ser: ese es el espíritu que Rodríguez Valls transmite con esta obra, todo un canto a la esperanza en una nueva

humanidad ni más ni menos construida por los propios humanos en el inalienable uso de su libertad.

José Antonio Cabrera Rodríguez

\* \* \*

**Luís G. Soto**, *Paz, guerra y violencia*. A Coruña, Espiral maior, 2006.

Quienes quieran disponer de una presentación de las razones a favor del pacifismo, así como del análisis de qué es aquello en lo que consiste la violencia, o de las posiciones ético-políticas acerca de la guerra, encontrarán en *Paz, guerra y violencia* una exposición de estos temas de gran utilidad. De hecho, tendrán dificultades a la hora de hallar en castellano otra introducción más clara a estas cuestiones. Con todo, este libro no constituye un mero manual introductorio a este tema. Por el contrario, en él se defienden toda una serie de posiciones sustantivas, a menudo controvertidas y que cuestionan distintas asunciones sostenidas de manera común acerca de los problemas que toca. Aquí me centraré en comentar este tipo de aportaciones, más que su presentación general de la cuestión.

El objetivo básico de Luís G. Soto en este trabajo es defender una concepción del pacifismo en positivo y de carácter muy amplio, que se definiría como la oposición a toda forma de violencia. Para esto, su estrategia pasa por contrastar dos concepciones de tipo general del pacifismo. La primera, y más extendida, sería aquella que define la paz como la ausencia de guerra. La segunda, de carácter más radical, sería la que la entiende como la ausencia de violencia. Soto examina en mucho detalle ambas y argumenta a favor de la segunda. Pero, al caracterizar los efectos de la violencia como daños no intrínsecos, sino extrínsecos, esto es, como daños definidos por impedir la realización de ciertas potencialidades, acaba dando una definición de paz y pacifismo en positivo, en términos de la promoción de tales potencialidades. Y lo hace vinculando el objetivo logrado con tal

promoción con el proceso cuyo seguimiento será necesario para este, de modo que acabe planteando una posición pacifista no consecuencialista. Al hilo de esto, tendrá también que tratar un gran número de problemas, que van desde la caracterización de la violencia y la guerra al examen de las distintas posiciones sostenidas frente a esta última.

Conforme a este argumento general, la obra se encuentra formalmente estructurada como sigue. Tras un capítulo de apertura con el que el autor nos muestra desde el principio sus motivaciones y objetivos, de título "La apuesta por la paz", se destinan cinco capítulos a cada una de las dos versiones del pacifismo que hemos visto (y, sobre todo, al fenómeno al que estas se oponen). Soto examina así, en primer lugar, la ética de los enfrentamientos bélicos, en "La guerra: morfología y tipología", "El realismo y el antibelicismo", "El belicismo", "La guerra justa" y "El pacifismo". A continuación, considera la cuestión de la violencia en "La paz como ausencia de violencia", "La violencia: morfología", "La violencia: tipología", "La violencia personal", "La violencia estructural". Finalmente, presenta sus conclusiones en el capítulo final, "La paz, alternativa a la violencia". A continuación veremos los argumentos que desarrolla a lo largo de estos apartados.

El punto central de la exposición que lleva a cabo Soto radica, como podemos suponer ya, en las razones para considerar insuficiente la visión del pacifismo como oposición a la guerra. A lo largo del libro, Soto presenta de forma explícita dos argumentos distintos para concluir esto. En primer lugar, indica que hay muchas situaciones en las que, sin que estemos en una situación de guerra, parece que no podemos decir que nos encontremos propiamente en un estado de paz. Esto sucedería si se diesen otro tipo de enfrentamientos armados (por ejemplo, de guerrilla urbana) o si existiese una situación de criminalidad. Este argumento se refuerza por el hecho de que da Soto una definición de qué es la guerra relativamente restringida, caracte-

rizándola como un “enfrentamiento armado mortífero entre colectividades” (Soto, L. G., *Paz, guerra y violencia*, p. 21.) (una caracterización en la que quizás el elemento que pueda despertar más recelos sea la inclusión del término ‘mortífero’, pues surge la cuestión de si podrían darse enfrentamientos no mortíferos a los que aun veríamos como guerras). De hecho, podríamos entender el sentido de ‘guerra’ de un modo mucho más amplio (algo a lo que se puede invitar, por ejemplo, desde el realismo político, y que de hecho puede ser muy interesante de cara a ver otras aplicaciones de los debates acerca de la ética de la guerra). Podría decirse, no obstante, que con tales sentidos amplios estaríamos abandonando el significado más directo que damos a este concepto. De este modo, el argumento de Soto puede ser perfectamente aceptado aun cuando se considere que su definición en este punto sea muy ceñida.

En segundo lugar, y como destaca Javier Sádaba en su prólogo a este libro, Soto defiende también que el concepto de paz no tiene solo un sentido negativo (de “ausencia de”). Por el contrario, afirma que este “[t]iene, además, múltiples y multiformes contenidos positivos: igualdad, libertad, solidaridad”... (Ibid., p. 80) E indica que estos pueden sustanciarse en sentido pleno solamente en ausencia de cualquier forma de violencia.

Esta segunda afirmación es más problemática. Puede ser el caso que una situación de verdadera paz promueva que tales contenidos se den, o incluso que sea una condición indispensable para ello, sin que, con todo, tales contenidos formen parte de su definición. Y, por otra parte, habría que definir de manera muy precisa a qué contenidos nos referimos. Por ejemplo, tiene sentido decir que no somos realmente libres si no gozamos de una situación de paz total, pero, en cambio, la solidaridad puede aparecer también en tiempos de guerra —de hecho, la guerra puede ser una ocasión única para unir solidariamente a sus víctimas, aunque lo positivo que esto pueda tener, obviamente, palidece por completo

ante lo negativo de las razones por las que lo hace—.

En realidad, esta concepción del pacifismo va estrechamente ligada a la definición que Soto da de violencia, que describe a esta como una “influencia aplastante sobre las potencialidades humanas.” (Ibid., p. 81) Esta definición es problemática por varios motivos. En primer lugar, por ceñirse a los seres humanos. Tal limitación carece de base, puesto que cualquier ser con la capacidad de sufrir y disfrutar puede ser objeto de violencia. De hecho, los animales de especies distintas a la nuestra son objeto de violencia a manos humanas de forma cotidiana. Por otra parte, podría considerarse que el término ‘aplastante’ quizás sea excesivo (una acción que no aplaste como tal, pero que sí limite reducidamente una potencialidad, puede ser también considerada violencia, si bien en realidad parece que Soto está aquí utilizando el término “aplastamiento” de modo muy amplio, como eliminación no solo total sino también parcial). Y se podría, finalmente, objetar al carácter de esta definición, de algún modo aristotélico, al considerar que una afección negativa podría ser violenta aun sin dañar potencialidades. Si se infligiese a alguien un sufrimiento que, como consecuencia, estimulase una cierta potencialidad, ese acto podría ser igualmente violento.

Por otra parte, podríamos asimismo indicar que hay otro argumento de carácter más implícito que también se encuentra presente en *Paz, guerra y violencia* para rechazar la visión de que la paz se define por la mera ausencia de guerra. Este surge cuando consideramos no ya la definición que da Soto de qué es la violencia, sino su consideración de las distintas formas en las que esta puede ser satisfecha. Esta le lleva a efectuar un análisis muy minucioso y detallado de las distintas formas de violencia. Conforme a este, establece toda una serie de distinciones que llevan a poner de manifiesto varias formas de violencia que a menudo no son tenidas apropiadamente en cuenta. Se considera como ejemplo paradigmático de violencia aquella que afecta directamente a los individuos, pero Soto

indica que esta puede también afectarlos de modo indirecto, yendo contra objetos materiales o entes inmateriales. Asimismo, se piensa en muchas ocasiones en exclusiva en la violencia física, cuando la psicológica debe ser también considerada. O se tiene en cuenta la violencia que afecta a sus víctimas de forma intrínsecamente negativa, cuando tendríamos razones para considerar también otras formas de violencia que actuasen de manera extrínseca, no siendo intrínsecamente dañinas, y pudiendo tener un carácter positivo —por ejemplo, anulando una cierta potencialidad mediante un medio placentero, como ocurriría si hacemos a una mujer oprimida sentirse satisfecha con una situación que realmente resulta perjudicial para ella—. Y podrían darse combinaciones entre ambas formas. Finalmente, indica Soto que no solo hemos de tener en mente la violencia llevada a cabo por individuos concretos reconocibles, sino también la de tipo estructural (esta es una parte controvertida del libro, pues según la teoría de la acción y la responsabilidad colectiva que manejemos podemos aceptar que esta forma de violencia no sea asignable a nadie en concreto o negar que sea así, sosteniendo que en último término toda acción estructural podría ser reducible a una acción personal).

Esta tipología es enormemente útil, y creo que nos muestra la idea de pacifismo que tiene Soto de una forma que resulta más completa que la que nos proporcionaría simplemente su definición de violencia. Pero lo más interesante aquí no es propiamente la acotación que hace Soto del concepto de violencia, sino la carga valorativa que acompaña a su análisis. El motivo es que, al presentarnos tal tipología, nos muestra Soto lo que resulta objetable de cada una de las formas de violencia considerada. Y esto es en sí más importante que la propia definición. Para verlo, podemos tener en cuenta lo siguiente. Podríamos pensar que, de cara a caracterizar una posición pacifista, sería necesario dar con anterioridad una definición precisa de qué es la violencia. Sin embargo, esto es algo

que, siendo útil en el plano lingüístico, no sería propiamente algo que necesitaríamos hacer en el normativo. Supongamos, por ejemplo, que asumiésemos que el significado del término 'violencia' únicamente cubriese la violencia personal, pero no la estructural. Normativamente, esto no tendría por qué cambiar en lo más mínimo la posición que podríamos sostener acerca de qué es correcto y qué incorrecto, ni acerca de qué es bueno y qué es malo. Podríamos entonces indicar que, además de la violencia (así entendida como violencia personal), habría un fenómeno de carácter estructural que tendría efectos semejantes o coincidentes a los de esta y que sería, por ello, igualmente negativa y moralmente cuestionable. De este modo, el pacifismo sería la posición que se opondría a la violencia y a ese otro fenómeno que tendría efectos coincidentes o semejantes a esta. De cara a la posición ética mantenida, no habría ninguna variación.

Así pues, con lo apuntado hasta aquí podemos hacernos una idea de los motivos que Soto tiene para rechazar la definición de paz como mera ausencia de guerra. La guerra es solamente una dimensión de un fenómeno mucho más amplio que podemos llamar violencia (y que, como he indicado, podríamos efectivamente reconocer como un fenómeno distinto, objetable en conjunto, incluso aunque rechazásemos asignarle tal nombre). Al presentárenos las múltiples dimensiones de la violencia, que truncan por igual aquello que el proyecto pacifista de Soto busca, vemos que la guerra cubre solamente una fracción de esta.

Esto constituirá la parte que podemos considerar más apoyada en la axiología del planteamiento de Soto. La violencia es un desvalor, y por ello es condenable. Pero a esto va a añadir Soto algo más a la hora de considerar qué práctica puede ser correcta. Con ello complementará lo dicho hasta aquí para terminar de proporcionarnos una caracterización completa de lo que nuestro autor entiende por pacifismo. Esta será la asignación a este de un carácter no consecuencialista. Soto sostiene que la violencia nunca debe ser puesta en práctica ni aun

con el objetivo de lograr la paz, o al menos una disminución en la violencia. En realidad, nuestro autor parece defender aquí dos ideas distintas, cada una de las cuales sería suficiente para adoptar una postura contraria al uso de la violencia para conseguir la paz. En primer lugar, una razón moral: proceder de tal modo, simplemente, no estaría justificado. En segundo lugar, una razón fáctica: proceder de tal modo no funcionaría.

De este modo, se puede apuntar que la posición pacifista defendida por Soto podrá ser compatible con toda una serie de puntos de vista en ética normativa. Parece claro que puede casar bien con una ética del cuidado o con una ética de la virtud (si bien no se ve necesariamente implicada por estas). Asimismo, puede ser defendida desde un punto de vista deontológico, o de tipo particularista. Y quizás sea posible también asumirla desde ciertos posicionamientos consecuencialistas indirectos, en particular en el caso de consecuencialismos de la regla (que prescriban aquellas acciones adecuadas a reglas cuyo seguimiento general pueda hacer posible que tengan lugar los mejores estados de cosas). Esto será así si se cumple la asunción de hecho que Soto considera de que las acciones violentas no pueden ser conducentes a una situación con menos violencia. Se cumpliría, de hecho, incluso aunque hubiese excepciones a esto (siempre que no fuesen lo suficientemente significativas). Pero no será un posicionamiento que resulte posible aceptar desde perspectivas consecuencialistas directas y centradas en actos. Esto será así independientemente de la teoría de la distribución que asuman (sean prioritaristas, utilitaristas, igualitaristas, teorías del maximin...), e independientemente de la teoría de lo intrínsecamente valioso que sostengan. Incluso aunque sean teorías consecuencialistas que asuman que lo intrínsecamente valioso es la paz en sí misma (al margen, por ejemplo, de los efectos que esta tenga para el bienestar o la satisfacción de preferencias). O aunque defiendan que lo intrínsecamente valioso es la salvaguarda de un derecho a ser agre-

dido, o a que las potencialidades propias no se vean alteradas. No podrán aceptar en conjunto la propuesta de Soto. El motivo será que, enfrentadas ante una situación en la que un agente pueda impedir la vulneración de tales derechos de un individuo o colectividad mediante una vulneración menor, estas teorías recomendarán tal acción. Y lo harán, de hecho, de cara a la realización del valor de la paz. No porque difieran con la propuesta de Soto en lo relativo a su teoría del valor, sino porque disientirán con él en sus asunciones prácticas y en su teoría de lo correcto. Lo que esto implica es que sería posible estar de acuerdo con Soto en lo que toca a su definición general del pacifismo como negación de violencia, y compartir su caracterización de esta (o, al menos, su tipología), y, sin embargo, rechazar la idea de que la violencia no pueda ser utilizada para traer la paz. (Del mismo modo en el que se podría aceptar esta última idea rechazando, no obstante, la tipología de la violencia que Soto nos proporciona y la idea de que la ausencia de esto es lo que caracterizaría al pacifismo). Todo esto será así, claro está, siempre que consideremos las razones de tipo moral. Si lo que considerásemos con las razones de tipo fáctico, su propuesta sería compatible en principio con cualquiera de los puntos de vista normativo (aunque no con cualquier axiología, claro está).

Lo dicho hasta aquí mostrará claramente cuál será la posición que Soto mantenga con respecto al problema de la guerra. El pacifismo que defiende Soto, aunque no se restrinja a esta, es obvio que la censura de raíz, si bien excederá con creces las ambiciones de otras posiciones como el antibelicismo popular. Así, Soto examina críticamente los demás posicionamientos ético-políticos que han sido adoptados de manera tradicional para valorar el fenómeno de la guerra. Desde el punto de vista de Soto, ninguno más allá del pacifismo podrá resultar justificado. Esto resulta claro en el caso de aquellas posiciones para las que la guerra es un instrumento para la consecución de ciertos fines políticos cuya aceptabilidad (la del

instrumento y la del fin) no es susceptible de ser cuestionada, como ocurre en el caso del realismo político. Y también en el de aquellas posturas de carácter belicista, para las cuales las guerras son no ya correctas, sino valiosas, ya en ellas mismas, ya para la consecución de fines que no es que no proceda cuestionar en el plano normativo, sino que prevalecen sobre otros en el campo axiológico. Ahora bien, como defensor del pacifismo, Soto no puede oponerse únicamente al belicismo y el realismo político, sino también a la teoría de la guerra justa. Esto se deriva claramente de la oposición a la violencia como instrumento para la paz, arriba comentada. De hecho, entre quienes sostendrán un planteamiento como el propio de la teoría de la guerra justa estarán muchos de quienes mantengan posiciones totalmente coincidentes con las de Soto en relación a qué es valioso, pero que se encuentren en desacuerdo con él en lo que respecta a sus premisas normativas y fácticas con respecto a la práctica de la violencia.

Podría, con todo, indicarse aquí lo siguiente. Resulta posible redefinir la teoría pacifista en términos de una teoría de la guerra justa. Las teorías pacifistas serían aquellas que sostendrían que todos los medios para luchar una guerra son injustos. De este modo, el marco teórico de esta teoría se muestra más fructífero de lo que una crítica desde posiciones pacifistas asumiría.

Esto puede ser así en particular si se rechaza, como hace Jeff McMahan (McMahan, Jeff, *Killing in War*, Oxford, Oxford University Press, 2009.), la separación entre *jus in bello* y *jus ad bellum*, y se defiende que es imposible satisfacer los requisitos del primero si no se cumplen los del segundo. Esto es, que no hay ninguna forma en la que un enfrentamiento se pueda librar de forma justa si la causa por la que se libra no lo es. La teoría del valor del pacifismo defendido por Soto prescribiría que la única causa justa sería aquella que busca la consecución de la paz, lo que eliminaría cualquier otro posible enfrentamiento por otra razón. Pero,

además, negaría que hubiese medios justos por los que actuar de forma violenta incluso para conseguir tal ideal.

En definitiva, estamos aquí ante un libro que, más allá de su utilidad para la comprensión de las diferentes posiciones susceptibles de ser sostenidas hacia los problemas relativos a la paz, la guerra y la violencia, plantea cuestiones sustantivas de interés sobre estas. Aquí he mostrado una serie de objeciones que se podrían presentar a su teoría. No he entrado, sin embargo, a desarrollar las que pueden ser planteadas si se asumen puntos de vista normativos diferentes de los compatibles con la propuesta de Soto. Pero estas no son difíciles de adivinar: si la premisa fáctica que Soto asume no se diese, y pudiésemos evitar una violencia mayor mediante una violencia menor, desde toda una serie de posiciones consecuencialistas no hacerlo sería evitar la posibilidad de un mundo mejor, resultando así algo incorrecto. Sin embargo, como he apuntado, también para quienes adopten tales posiciones el libro de Soto será de una gran utilidad a la hora de comprender de forma más clara estos problemas.

Oscar Horta

\* \* \*

**José M. Torralba.** *Libertad, objeto práctico y acción. La facultad del juicio en la filosofía moral de Kant*, Hildesheim, Olms, 2009.

En 2004 fue, como es sabido, el segundo centenario de la muerte de Kant. Seminarios, congresos y otros eventos fueron realizados a lo largo del mundo. Y no es de extrañar, porque sería redundante aquí afirmar que Kant es uno de los grandes titanes del pensamiento occidental de todos los tiempos. Desde hace ya mucho, cada año se suman sin cesar tesis, trabajos y libros sobre la filosofía kantiana en las facultades de filosofía de muchos países, y la celebración del segundo centenario de su muerte incrementó aún más esta tendencia. Sin embargo, muchos de estos trabajos son repetitivos; no aportan materiales esen-

cialmente nuevos para la interpretación de la filosofía kantiana. Pero no es éste el caso del libro que comentamos en estas líneas.

El libro, dividido en dos partes principales, está compuesto por cinco capítulos y un apéndice escrito en inglés. Como el propio autor nos informa en su introducción, la obra es básicamente su tesis doctoral defendida en 2007 después de las correcciones, revisiones y actualizaciones pertinentes.

Probablemente, lo primero que habría que señalar es que el trabajo que comentamos quiere presentarse explícitamente no sólo como una mera exposición de las tesis kantianas, sino como una *interpretación* del pensamiento kantiano que ayude a comprender el puesto que la ética cumple en su sistema atendiendo a tesis y análisis olvidados o descuidados, por un motivo u otro, por muchos estudiosos de la filosofía de Kant. Es más, José Torralba nos informa que buena parte de su libro esta encaminada a aclarar la significación de los textos kantianos en torno al problema de la aplicación concreta de la ley moral universal para tratar de deshacer malentendidos frecuentes «y hacer justicia a lo escrito por Kant», que, si José Torralba está en lo cierto, era mucho más consciente de los problemas de la aplicación de una ley ética formal y universal a situaciones materiales y concretas de lo que muchos de sus críticos han querido creer. Según esto, el análisis pormenorizado y sistemático de muchos textos de Kant demostraría, a juicio de José Torralba, que varias de las pretendidas incoherencias, así como enormes dificultades de la teoría ética kantiana, desaparecen, o cuanto menos se empujaban cuando atendemos a ciertas argumentaciones, o matizaciones, elaboradas por el propio Kant. Para llegar a estas conclusiones, José Torralba ha efectuado, según sus propias palabras, una investigación *intrakantiana* e *intrateórica*; es decir, ha tratado de explorar el sistema del idealismo trascendental *desde dentro*. Naturalmente, esto le ha llevado al autor a centrarse más en los textos de Kant y sus interpretadores, que en los de sus princi-

pales críticos históricos, tales como Schopenhauer, Hegel, Nietzsche o Scheler. Se diría que lo que José Torralba trata de realizar en su riguroso estudio es reactualizar, e incluso ampliar en algunos casos, las principales tesis de la ética kantiana, mostrando, como decimos, cómo muchas de las objeciones que a lo largo de la historia de la filosofía se le han hecho corresponde a malinterpretaciones o análisis superficiales de los textos kantianos, más que en incoherencias decisivas en las que Kant no habría reparado por falta de perspectiva.

En los dos primeros capítulos del libro, que componen la primera parte del trabajo, José Torralba se dedica fundamentalmente a exponer, de un modo sistemático y con constantes e interesantes referencias bibliográficas, la naturaleza y significación de la libertad en el sistema del idealismo trascendental. Esto es así porque sin libertad no habría acción moral, y carecería por tanto de sentido preguntarnos cómo podemos aplicar el imperativo moral a situaciones concretas y materiales. Esto no significa que la libertad y su análisis sólo se circunscriban a la razón práctica. Por el contrario, la idea de libertad constituye la piedra angular de todo el edificio del sistema de la razón pura. Y esto no significa otra cosa que la propia distinción fundamental entre el reino de la *cosa en sí* y el de los fenómenos, tendría, en última instancia, una orientación eminentemente práctica, a saber: preservar la libertad de los ataques del materialismo determinista. Como el propio Kant señala, y Torralba nos lo subraya rigurosamente, si los fenómenos fuesen cosas en sí mismas, la libertad sería insalvable. Esto significa que sería una mera frivolidad filosófica tratar de reducir la distinción *cosa en sí* y mundo de los fenómenos, a la distinción de Locke entre la realidad fenoménica y la extramental. Sin duda, la distinción fundamental que véterbra la *Crítica de la razón pura* kantiana está inspirada decisivamente en corrientes empiristas y escépticas anteriores, pero como decimos, en Kant la distinción entre fenómenos y realidad «en sí» tiene una orientación eminentemente práctica, y no

meramente especulativa o concerniente a la teoría del conocimiento. Para Kant, el mundo de los fenómenos es el mundo de las causas mecánicas y deterministas; es, en resumidas cuentas, el mundo del materialismo mecanicista clásico. Pero el error de éste fue pensar que sólo existía el mundo de la materia espacio-temporal. Partiendo de este dogmatismo, se vio obligado a excluir a Dios o al libre arbitrio de su horizonte. Según esto, es completamente desacertada la opinión común de que Kant habría bloqueado primero en su *Crítica de la razón pura* el mundo de la espiritualidad, para tratar de introducirlo posteriormente *ad hoc* en su *Crítica de la razón práctica* o en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Como decimos, su *Crítica de la razón pura* es, en buena medida, un intento de bloquear las pretensiones del materialismo mecanicista de tratar de borrar el horizonte de la espiritualidad en general, y el de la libertad en particular. Como es sabido, esto es algo fundamental que vio Fichte, para el cual la opción fundamental entre el idealismo y el dogmatismo (o materialismo), es la opción entre la defensa de la libertad y el fatalismo. Por eso cada hombre elige entre esta disyuntiva atendiendo al tipo de persona que se es; los defensores de la libertad optarán por el idealismo trascendental, mientras que los defensores del fatalismo optarán por el dogmatismo. Si esto es así, la teoría del conocimiento de Fichte, pese a sus diferencias con la kantiana, también reposa en una enérgica defensa de la libertad personal, aunque este filósofo carezca de una teoría del juicio tan desarrollada y sistemática como la kantiana.

En todo caso, una vez expuestos con rigor los fundamentos doctrinales que la libertad en sentido práctico juega en el idealismo trascendental, José Torralba se aventura en la segunda parte de su libro al análisis del puesto nuclear que tiene la facultad del juicio en la teoría moral kantiana. Es en esta parte donde se trata de demostrar cómo el propio Kant habría sido más consciente de las dificultades de aplicar una ley universal y formal a situaciones

concretas y materiales de lo que sus críticos creyeron. Como ha sido señalado en numerosas ocasiones, el principal problema de la filosofía moral kantiana reside en su *formalismo*, es decir, en la evacuación de los contenidos materiales que sin embargo se encuentran en toda acción moral real y empírica. Y como señala José Torralba, la facultad que, según Kant, nos permite saber si una norma formal se cumple en una determinada situación material, es la facultad del juicio. Es por eso que el análisis pormenorizado y riguroso de esta facultad en la segunda parte de la obra se presenta como un *tema central* para la comprensión sistemática y crítica de toda la teoría moral kantiana. Esto no significa que se trate de compaginar la estética con la ética kantiana, ya que lo que se trata de analizar es el puesto que adquiere la facultad del juicio en las obras morales de Kant. Sin embargo, el papel fundamental y nuclear de la facultad del juicio en la ética del idealismo trascendental no ha recibido en numerosas ocasiones la atención que merece, a juicio de José Torralba. Después de leer su libro, uno no puede sino estar de acuerdo con este diagnóstico. Al margen de que se acepte o no la argumentación kantiana, lo que parece indudable es que el filósofo de Königsberg presentó a la facultad del juicio como la única capaz de pasar de lo universal, formal y necesario, a lo concreto, empírico y contingente en el ámbito de la acción moral. Es en estas transiciones donde surge el sistema de los deberes morales, sustentados al final en la libertad, analizada por Torralba en su primera parte del libro.

Mucho ha llovido desde la muerte de Kant, y es evidente que muchas de sus tesis han de someterse a una enérgica crítica; pero tras la caída del nazismo y de la Unión Soviética —regímenes despóticos y totalitarios que dependían en buena medida de filosofías postkantianas— la filosofía de Kant se nos muestra, hoy día, si cabe, de una actualidad superior a la que podría tener en los siglos XIX y XX. En efecto, la orientación hacia el pacifismo perpetuo, o el progreso indefinido de las ciencias y las

tecnologías como ideales supremos de muchas de las democracias homologadas en nuestros días, atestiguan, creo, esta actualidad filosófica de la que hablo. Es por eso que el contexto político, social, religioso y económico de nuestros días ofrece una plataforma inexcusable para volver a *re-pensar* a Kant. Y en esta tarea, el libro de José Torralba se nos presenta como un estudio imprescindible.

Javier Pérez Jara

\* \* \*

**Héctor Velázquez Fernández**, *¿Qué es la naturaleza? Introducción filosófica a la historia de la ciencia*, México, Porrúa, México, 2007.

Héctor Velázquez Fernández nos ofrece en esta obra algunas visiones sobre la respuesta a qué es la naturaleza. Ésta lleva por subtítulo "Introducción filosófica a la historia de la ciencia", lo cual me parece una aclaración muy pertinente pues, en buena medida, se está realmente haciendo un repaso a la historia del pensamiento científico sobre la naturaleza. Son muchos los que confunden el filosofar/pensar con el estudiar historia del pensamiento, y venden como un ejercicio de "filosofía de la naturaleza" una historia más o menos desarrollada de la ciencia y áreas intelectuales colindantes. Mas el filosofar ha de darse desde el presente, reflexionando desde nuestra ciencia actual o nuestra visión del cosmos, y la obra de Velázquez se puede también considerar filosófica en este aspecto. No se queda en un tratado de historia sino que es la obra de un filósofo que piensa con su voz actual. De hecho, se tratan temas como el trashumanismo, la bioética, el ecologismo, etc. que son totalmente actuales. Es pues esta obra un texto indicado tanto para estudiantes o personas que deseen introducirse en el pensamiento científico/filosófico sobre la naturaleza desde un punto de vista histórico, como para aquellos que apetecen de escuchar a un filósofo de la naturaleza del presente.

La obra se divide en nueve capítulos independientes más un breve epílogo. A medida que avanzan las páginas, se avanza tanto cronológicamente en la historia como en la densidad e intensidad de reflexiones personales de Velázquez. Es decir, mientras que los primeros capítulos son descripciones de la historia conocida a partir de la antigua Grecia desde un punto de vista bastante objetivo, remitiéndose a los hechos y a las obras de pensadores del pasado, a medida que nos acercamos al presente, las valoraciones e interpretaciones subjetivas de la historia se hacen más abundantes. Es esto algo usual en la historia de cualquier tipo, sí, no sólo en historia de la ciencia. La historia, cuanto más reciente más sesgada está por los historiadores, porque no pueden separar su propia ideología del análisis de los hechos y sus causas. Sólo con el tiempo, a base de aunar escritos de muchos historiadores con muchas perspectivas diferentes, y de filtrar lo que no es común a todas las versiones, se pueden conseguir visiones de la historia más imparciales. Debe pues el lector tener esto en mente a la hora de leer el libro y pensar que lo que se le ofrece, sobre todo de los últimos 150 años, es una de las posibles visiones de cómo ha evolucionado el pensamiento sobre la naturaleza. No obstante, el libro está tan bien escrito y tan bien estructurado que no resulta difícil separar los datos históricos de las reflexiones de Velázquez. También me ha parecido de una gran riqueza y erudición en tanto libro de historia.

Algunos ejemplos de afirmaciones que me han llamado la atención son: que el positivismo fue rebasado desde la misma actividad científica; que la ciencia rompió con el determinismo mecanicista desde finales del s. XIX, no sólo por el reconocido indeterminismo de la mecánica cuántica sino por el desarrollo de la dinámica de sistemas complejos y caóticos; que la visión mecanicista colapsó dejando lugar a la irrupción del criterio evolutivo como interpretación global de la naturaleza, la emergencia, y una interpretación finalística; que se considera que el género homo termina su desarrollo cuando es capaz de

ser dueño de su conducta y desaparece la dominación del instinto, siguiendo por tanto unas reglas evolutivas distintas de las de los demás seres vivos; que la esencia humana es inmutable por mucho que se modifique el entorno o mismo el cuerpo de éste en la trashumanización; etc. Son éstas afirmaciones que marcan bien la posición desde donde habla Velázquez. Me parece que su discurso es coherente y que no se encuentra solo el autor en estas afirmaciones. Hay, efectivamente, escuelas y tradiciones filosóficas que han optado por estas líneas. Sin embargo, creo que Velázquez apunta indebidamente al sujeto de las ideas mencionadas: pone en boca de la ciencia actual sus propias ideas de la naturaleza.

El autor, al ahondar en las diferentes posiciones de la bioética, subraya el papel de lo que llama “bioética personalista”, en la que se aboga por una antropología que reconozca la vida como algo irreductible a sus componentes físicos y en la que se entiende que los seres humanos tienen un valor intrínseco configurado por su dignidad en tanto que seres conscientes, racionales y libres. Numerosas veces a lo largo del libro recalca también la superioridad del ser humano, y trata al hombre como una entidad separada de la naturaleza más que como una parte de la misma. La naturaleza de Velázquez parece ser heredera de las filosofías que asignan al ser humano un papel central en el Universo, el rey de la creación, y en las que cualquier ética gira en torno a la idea de la centralidad del hombre. Así lo dice de hecho en el capítulo dedicado a la ecología en el que defiende una ética ambiental que salvaguarde la dignidad humana ante todo, y en segundo lugar los bienes de la naturaleza en tanto que son de utilidad para el hombre actual y el de generaciones futuras. La dignidad y el respeto son hacia el hombre; el cosmos y la naturaleza no humana no merecen respeto ético ni tienen dignidad intrínseca, según Velázquez, aunque se debe actuar con responsabilidad hacia tales de acorde a nuestra exigencia de racionalidad humana. Hay afirmaciones fuertes como: “...es sabido

que la reducción de la tasa de crecimiento demográfico no es de suyo una política que garantice o posibilite el crecimiento económico. Así, esta función previsora del crecimiento natal por parte de la medicina utópica, desentona con la bien fundada preocupación por fomentar procesos terapéuticos menos agresivos con el organismo humano”. Así dicho podría interpretarse como un mensaje bíblico-neoliberalista: creced y multiplicaros, aunque seáis como una plaga, para que cada individuo del superpoblado planeta produzca y consuma más bienes de los necesarios y se mantenga ante todo el crecimiento de la economía. La verdad es que me parecen más “dignas” de respeto las tribus paganas que adoran a la diosa naturaleza y viven en una economía sostenible en equilibrio con su medio ambiente, que no nuestra indigna e irrespetable sociedad a la que cuando se le dice “no seas una plaga destructora, deja de medrar” contesta “no sea usted agresivo con el organismo humano”.

Hay pues material aquí para la discusión, por la cantidad de temas interesantes que se abordan y por la decidida apuesta del autor por muchas posiciones controvertidas. Desde el punto de vista filosófico, es una obra desafiante cuyos enfoques merecen tenerse en cuenta entre los posibles de nuestra historia reciente, dentro de los referentes a las concepciones de la naturaleza opuestas al naturalismo.

Martín López Corredoira

\* \* \*