

# Reseñas

## Filosofar en el periódico

CRUZ, Manuel: *Cuando la realidad rompe a hablar. Conjeturas y cavilaciones de un filósofo*. Barcelona: Gedisa, 2001, 237 pp.

Se dan cita en esta estimulante publicación, en tanto surgidos de la mirada del filósofo sobre nuestra vida cotidiana y nuestra realidad cultural, los artículos que de Manuel Cruz han venido apareciendo en la prensa escrita a lo largo de estos últimos años (sobre todo *El País*, en edición nacional o catalana, pero además *El Correo*, *La Vanguardia*, o también revistas como *El Estante*, *Revista de Occidente*, *Tres al Cuarto...*, el más antiguo de junio de 1992 y el más reciente de abril de 2001). Precisamente en la presentación que tuvo lugar en el Círculo de Bellas Artes madrileño, tanto Gabriel Albiac como Fernando Savater harían referencia con su habitual brillantez a la perplejidad que suscita el que la filosofía se asome al periodismo, y nos hicieron considerar esta aparente contradicción en los términos que supondría un *filosofar de la actualidad*, del que ambos autores, desde luego, tienen sobrada experiencia. Pues, en primer lugar, se trata de que no se entrometa el sujeto de la reflexión, de que la realidad hable o aparezca tal cual, pero siempre del otro lado de la fina dermis del pensador que repara en ella como si no reparase, un dejar ser a lo que es que se nos antoja enigmático desde el momento en que no estamos lejos de ver en la filosofía la ocupación “científica” en que mayor papel desempeña la subjetividad del “hombre de conocimiento”. Y, en segundo término, no cabe duda de que todo filosofar se endereza a lo no actual de la actualidad, a su trasfondo que le da sentido y que no figura en la noticia-fuegofatuo, de manera que el periodista filósofo se encuentra en una posición de verdad incómoda en la medida en que la clave de la actualidad no es actualidad, y por lo común no interesa casi nada a los que no comparten con él una cierta vocación filosófica, también enigmática. Lo que interesa un día al siguiente es papel mojado, nada más muerto que un periódico atrasado, decía Savater en el acto, pero el filósofo periodista bucea tras el sentido que no se arruga de un día para otro, ese que permite que la sucesión deje de devorarse a sí misma al revelarnos la consistencia del trasfondo que en ella va emergiendo. Y es que si no, si

viviéramos en la pura actualidad, no viviríamos en absoluto, como cadáveres de un día.

Porque, ¿"en qué repara un filósofo"? Podríamos decir que en todo, puesto que cada día que nace "está todo por pensar". Nada quedaría excluido, lo cual significa que el filósofo es interpelado propiamente por el tiempo y su transcurso, centrada su atención en lo que va siendo de él y de los que le rodean, el gran viaje de la identidad o de la falta de ella... Por ejemplo, constata Cruz no sin un aquel de amargura, muchos de los que se reclamaban ayer del horizonte utópico, hoy se han convertido en "apólogos de la supervivencia". En general, lo que éramos ayer es hoy otra cosa diferente, y lo mismo ocurre con el mundo, en eso en definitiva repara el filósofo porque eso da mucho que pensar, nos provoca estupor, dado que estaríamos empeñados en sobrevivirnos más o menos como nosotros mismos. De lo que se trata es de seguir pudiendo relatarnos: "Resistir es recordar y proponer" (p. 25), no renunciar ni al pasado ni al futuro, en la tenue medida en que todavía es posible que nos pertenezcan en parte. Y es que "sin la dimensión proyectiva de la subjetividad no puede emerger el concepto de ciudadano" (p. 44). Debe quedar abierta la posibilidad de pensar de manera no terrorífica lo otro de lo que hay. Al filósofo le interesa por tanto la ciudad, la *polis* que sigue siéndolo todo, a pesar de que muchos de los que en ella hoy viven aparezcan poseídos por lo que Cruz denomina "la fantasía del político contable", o sea, la administración de recursos como única posibilidad.

Al servicio de la identidad a través del tiempo, y de la "socialidad" que le sería sin duda inseparable, se pone entonces el pensamiento. De lo que se trata es de comprender la calle para poder mostrarla en su sentido siempre disimulado, en una primera mirada siempre contradictorio, con lo que inmediatamente se posibilitaría nuestro discurrir en paralelo con ella, a su altura. Al contrario de lo que es muy fácil que ocurra cuando se escuchan en Cuba los viejos himnos revolucionarios convertidos en charanga de turistas, como observa Cruz, no nos desbordan ya más los acontecimientos, nos enseñoreamos de ellos, crecemos a su ritmo o, tal vez mejor, terminamos adivinando lo que de nuestra propia sustancia late a través de ellos. La calle se nos inunda de conversaciones medio intuitidas en los teléfonos móviles, algo así como el triunfo pálido y paródico de la palabra; los veranos van acumulando indefectiblemente parques temáticos, con lo que se alimenta la tendencia a creer que por fin *podemos con el pasado*, desde un presente que, lo que sin duda sería para Cruz función de esta creencia trivializadora, está vacío de contenido; el macarra maduro recién salido de la cárcel, atrás los años desafortunados de su juventud célebre y temible, ya no tiene vida que buscarse, y lo sabe, de ahí sus ojos llenos de angustia mientras camina sin rumbo fijo por la ciudad; cuando la famosa mujer manufacturada por las revistas del corazón desea llevar al lenguaje la característica que haría irreplicable a su última adquisición sentimental no se está dando cuenta, sin duda para su suerte, del imposible callejón metafísico en el que se está internando; también es de notar la superficialidad con que al hablar de la edad que uno cumple hoy, sobre todo si se trata de esos acontecimientos que marcan la cuarentena, la cincuenta, y de ahí todos hasta el final, estamos tratando de asuntos tan graves como nuestra temporalidad constitutiva o el rostro generacional de la historicidad humana; justificada está, y es de corazón compartida, esa apología del *metro*, en tanto mejor amigo del paseante, en un modelo de ciudad amenazado por la "voracidad" que nos asusta del coche particular. Paradigmática es la digestión filosófica del caso Ally McBeal. Una verdadera revolución feminista, nos dijeron al estrenar la serie de televisión. Luego pudimos ver a un personaje

sin duda integrado en lo profesional, pero patético hasta la histeria en lo humano y sentimental. ¿Cómo deshacer la contradicción?. Pues yendo al fondo, como siempre. En este caso para señalar a ese pragmatismo universal con el que su cultura habría convertido a los americanos en personas tan particularmente desvalidas, siempre en busca de ayuda, o de manuales de autoayuda: “no quieren perder el tiempo pensando. Por eso andan confundidos. Pensar no es nunca la solución: es, simplemente, la mejor compañía” (116). Bueno, podríamos atrevernos a enmendar a Cruz con la ulterior reflexión de que no necesitar a nadie para no estar solo sirve de solución a una buena cantidad de problemas. El pensamiento reordena el campo de tal manera que el acontecimiento deja de amenazar con su agujijón. O más bien, al final terminamos dándonos cuenta de que no había *realmente* agujijón.

Por otra parte nos internamos por una verdadera galería de autores, sobre todo filósofos, de quienes Cruz se esfuerza y se complace por traernos lo más positivo, la aportación fundamental, el elogio indiscutido. Celebrando los cien años de Gadamer, por ejemplo, se declara sin el menor atisbo de solemnidad académica que el filósofo alemán “nos enseñó a leer”, “nos hizo conscientes el significado profundo de la lectura”. Resulta muy reconfortante y muy de agradecer este talante amistoso del que siempre está dispuesto a aprender de los grandes pensadores, libre de la obsesión de la crítica cuanto más implacable mejor, de la crítica que siega la hierba bajo nuestros pies y no deja piedra sobre piedra en el solar de la contradicción, de la crítica tras la cual no queda nada, ni bueno ni malo, nada. Es un oficio fácil y cómodo ese de destruir lo que otros construyeron con años de esfuerzo. Vemos señalado el punto desde el que se puede recuperar *incluso* al mismísimo Althusser, ¡después de todo lo que pasó!. Asistimos al testimonio del profundo y emocionado agradecimiento del autor a Emilio Lledó (“es mucho más importante para un joven aprender de la persona de su maestro que de las páginas de un libro”). Y es que los maestros, lo de verdad, nos enseñan a vivir (p.138), por eso nada es más raro y más grande que tener la suerte del que ha sido capaz de encontrar maestros tales. También se nos enumeran los logros que deberemos agradecer siempre a Sacristán, como la reflexión sobre el lugar de la filosofía en la Universidad, el diálogo con la filosofía analítica o el reconocimiento de la importancia de los movimientos ecologistas...en estos tiempos en que parece que “se insta a los marxistas a que pidan perdón por haberlo sido” (p. 140). Defensa en suma del eclecticismo, una vez caducada la filosofía de la sospecha, cuando empezamos a advertir que lo importante de un pensamiento son las perspectivas que nos abre, o hacia qué horizontes es capaz de proyectar nuestra experiencia. Como escribe Cruz con motivo del cincuentenario de la muerte de Wittgenstein, “probablemente el eclecticismo sea hoy lo más parecido al mestizaje en materia de pensamiento” (p. 158).

Se trata de concebir la crítica como pretexto para enriquecerse a través del diálogo pensante con las personas, en vez de hacer de ella una inane apisonadora que nos reduce al silencio y a la nada. La identidad del escritor está hecha de conversaciones, y por lo tanto de libros, de libros ajenos que fertilizan los propios. De la filosofía francesa actual, por ejemplo, nos quedamos con la recuperación del discurso sobre el sujeto y con la vuelta a una concepción universalista de la cultura. Del individualismo destacamos el deber moral de quererse a sí mismo, en el bien entendido de que no tiene por qué identificarse un amor tal con el simple egoísmo, como señala Cruz al hilo de su comentario del libro de Victoria Camps. Y es la relación de las personas con su pasado, o sea, el imposible negocio de la

identidad personal, lo que sobre todo nos invitarían a pensar los libros de Bobbio que aquí también se critican. A propósito de Hannah Arendt, Pierre Bourdieu o Carlos Pereda, por otra parte, podríamos observar el mecanismo, por así decir, de las afinidades electivas de Manuel Cruz. Y en cuanto a la “permanente actualidad” de los clásicos, también se nos ofrece como muestra la oportunidad de la publicación de los escritos polémicos de Kant en defensa de la Ilustración, desde el momento en que nos permitirían distinguir entre la revolución y lo que ahora de verdad nos sigue importando, la emancipación.

Volvemos a comprobar la omnipresencia de la cuestión de la identidad personal en lo que se nos apunta en relación con el psicoanálisis, al hilo de un comentario de una edición de Lacan: la posibilidad de obtener a su través una autodescripción que sea socialmente aceptada y con la que, como dijo Ricoeur, sea agradable vivir. Lo mismo acontece con la polémica entre nuestro autor y Salvador Pániker, de la que queda clara la vacuidad del intento de vivir sin yo (yo aún diría lo ridículo, por imposible, de semejante ensayo).

¿No podría ser el de la identidad personal un problema también *político*? Pensamos que Cruz no estaría muy lejos de pensarlo así, dada la importancia que en su libro merecería “El rincón de la política”, último capítulo pero en ocasiones, cuando lo leemos detenidamente, sospechamos que el primero. Es la profundamente arraigada opción política de Manuel Cruz la que le lleva a demandar con urgencia la regeneración de la izquierda (con motivo de un suceso puntual pero decisivo: “en qué medida la derrota electoral es condición necesaria para la regeneración”). Pero por encima de todo la cuestión sobre la que hay que reflexionar sería la de la defunción de la política, acontecida cuando el modelo del consumidor sale de la esfera económica para instalarse en los procesos electorales.

El hilo de nuestra identidad se enhebraría también, y sobre todo, en la escritura, como trabajo de escritor, labor del concepto y la memoria. El epílogo del refrescante libro de Manuel Cruz nos revela la profunda unidad que lo recorre, uniéndose temáticamente a su prólogo. Se trata del escritor reflexionando sobre su actividad: “La escritura, ahora lo veía claro, no era un instrumento, una herramienta o un arma para nada. Tampoco era un ideal, una meta o un fin. Menos aún una necesidad o un destino. La escritura era, sencillamente, un lugar en el que vivir” (232). Como alguien dijo, escribimos para que nos quieran.

Mariano RODRÍGUEZ GONZÁLEZ

ZIZEK, Slavoj: *¿Quién dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal) uso de una noción*, Valencia, Pre-textos, 2002.

Dedicar el libro a un anónimo funcionario de la policía secreta rumana encargado de escuchar las conversaciones telefónicas en los inicios de la democracia post-soviética marca desde un inicio la intencionalidad del texto: una ironía como gesto crítico. Esa figura fetichizada de todo régimen totalitario, adoptada por los discursos liberales-democráticos occidentales como si en sus sistemas no existieran, no está allí para rememorar una nostalgia, sino para evidenciar su contrario: un contrapunto paradójico en el que el discurso democrático occidental evidencia de forma invertida el contenido de su propio mensaje, la democracia liberal dominante como discurso totalitario.

En un primer momento resulta interesante destacar desde qué posición escribe Slavoj Žižek, más allá de la rigurosidad teórica que despliega o los autores específicos de los que se nutre su trabajo: escribe desde el horizonte cultural del Este comunista. Por su formación, se encuentra en una posición privilegiada para abordar *desde fuera* las dinámicas de producción social del capitalismo hegemónico y de la democracia liberal: sin grandes complejos, puede rescatar el discurso de autores proscritos y llevar su discurso al análisis filosófico-social, para colocarlo al servicio de un renovado intento por establecer una *crítica del orden social capitalista actual*.

Para ello recurre, de una manera libre, a una serie de autores que le sirven para exponer las fisuras y problemáticas del entramado liberal democrático. Revisando su obra, podemos aventurarnos a presentar a Žižek como un continuador del proyecto originario de la Escuela de Francfort, a pesar de que él mismo no asuma de manera directa esta herencia intelectual. Tres elementos nos permiten llevar a cabo esta conexión. Por un lado, la permanente utilización y referencia a las producciones culturales, especialmente el cine, como forma de ejemplificación y demostración de las dinámicas del orden social: aquello que la cultura muestra y dice de la sociedad es fuente de lectura crítica de la misma. El énfasis en la crítica que se puede hacer a partir de la realidad configurada por los *mass media* culturales no deja de retrotraernos a la preocupación de Adorno, Horkheimer y Benjamin por la estética, la literatura y la música como instrumentos de crítica al capitalismo. En segundo lugar, los autores a los que Žižek se remite (Hegel, Marx, Freud) indican el uso de unas coordenadas teóricas similares a las de los francfortianos, con la excepción quizá de la mayor atención prestada por éstos a Max Weber: lo novedoso en Žižek, la profundización del legado del pensamiento freudiano en Lacan, prolonga igualmente el potencial crítico que en su momento la Escuela de Francfort extrajo de Freud para entender lógicas del orden social. Finalmente, el tercer aspecto que permite entender a Žižek como un continuador del legado de la Escuela de Francfort estriba en un cierta semejanza de objetivos, una crítica a la realidad social derivada del desarrollo capitalista, que interpela específicamente a la política democrático liberal desde un cierto espacio académico-político.

En este sentido, Žižek puede ser considerado, antes que un continuador formal-académico de la Escuela de Francfort, un heredero de tipo teórico, que trabaja desde las mismas coordenadas, necesariamente renovadas por los posteriores desarrollos intelectuales y los hechos históricos acaecidos hacia finales del siglo veinte, y que comparte con los francfortianos, además, un mismo sentido-objetivo de su trabajo: el establecimiento de una crítica al capitalismo en sus formas actuales a partir de su producción cultural y orden social. A ello puede añadirse una última consideración, quizá obvia: Žižek es un moderno que viene a realizar una crítica al posmodernismo. Pero esto no se debe a un capricho teórico-académico, sino que corresponde a una necesidad política bastante precisa. El posmodernismo es concebido como el anverso subjetivo del actual orden capitalista, y en ese sentido viene a operar como un elemento que, bajo la aparente dureza de su crítica del presente, bloquea el desarrollo de una crítica efectiva, material.

El libro se encuentra estructurado en cinco capítulos o partes, que en un sentido estricto pueden ser abordadas independientemente, y una conclusión.

1.- *El Mito y sus vicisitudes*: ¿Qué ha pasado con la tragedia en la modernidad, y por ende con el mito? Hay un paso que puede ser observado si se atiende a la figura del héroe

trágico. En el mundo clásico, el héroe era portador del mal que afectaba al conjunto de la comunidad, pero sin saberlo había realizado un acto cuyas consecuencias desconocía por completo. En la modernidad tardía, en cambio, el héroe se configura en la combinación de conocimiento y acto de una forma ambigua: la distinción tajante entre el acto y el conocimiento de sus consecuencias se vuelve difuso. Esto permite que un sujeto pueda traicionar su ética particular en función de una causa superior, lo que prefigura las condiciones para entender una serie de acontecimientos históricos definidos por esta lógica. En este sentido, se produce un desplazamiento de la culpa desde el individuo a la comunidad: si en la época clásica el héroe causaba un mal en el desconocimiento de sus actos, ahora es al revés, es la sociedad la culpable de los males que afectan al héroe. En definitiva, nos encontramos ante una tergiversación del mito que no puede quedarse en una mera constatación de que los mitos actuales son inauténticos o artificiales: lo que se plantea es que el mito como tal es una falsificación.

Ahora, la posmodernidad viene a ser una estructura mítica de la modernidad, en la medida en que rompe con la posibilidad moderna de llegar a constituir respuestas incondicionales a las preguntas filosóficas, transformando la filosofía en un devenir experimental que combina diferentes planteamientos en un ejercicio que tiene por anticipado su propio fracaso en la elaboración de respuestas: el posmodernismo crea enigmas para los cuales articula unas respuestas fallidas. Su forma de utilizar los mitos difiere absolutamente, en este sentido, del intento modernista de emplearlos como instrumento para recrear la realidad social actual. El posmodernismo opera sobre el mito llenando sus huecos para reinterpretarlo directamente, constituyendo para sí esa realidad mítica coherente en el presente. Las respuestas que los posmodernos se niegan a encontrar en la filosofía la encuentran externamente en los mitos. Ante esta falsa situación, se recuerda algo elemental: esa regresión a lo mítico es la manipulación de un imposible, el retorno a la vida orgánica premoderna, que más bien muestra los niveles de racionalización a los que es posible llegar en la modernidad. La manipulación de ese contrapunto de la modernidad planteado por el posmodernismo es un mito de ésta, como la vuelta de lo reprimido por la civilización. Pero esa vuelta ya está teñida por la Ilustración, que se ve superada en su propio mito por la dinámica de la modernidad, que ahora, carente de raíces, produce el suyo.

El mito que la modernidad quiere ocultar tiene relación con la lógica capitalista del ahorro, con la figura del avaro, con el carácter anal freudiano, que hace referencia precisamente al carácter que tiene la acumulación del capital. La noción de deseo que se pone en juego es la del avaro que guarda la acumulación para sí y no la del sujeto que, atado a sus pasiones, se entrega con desenfreno a su objeto; así, en el avaro existe una administración de moderación del deseo que en sí misma produce un goce. Pero la figura del avaro se ve alterada por el capitalismo, que la sitúa en una paradoja; en cumplimiento de la noción hegeliana de determinación por oposición, la acumulación se produce justamente en la medida que se gasta. El capitalismo quiere hacer creer que el consumo es ilimitado, borrando las huellas de las prácticas sacrificiales premodernas en las que para consumir había que otorgar una parte a los dioses, pero lo que la paradoja del ahorro viene a evidenciar es que ese consumo libre no es tal, ya que está determinado a ser un consumo al servicio de la acumulación.

La salida planteada a esta situación viene del lado del cristianismo, en la medida en que el acto sacrificial gratuito de Cristo se entiende como un acto que puede romper con la cir-

cularidad del intercambio que el capitalismo ha instaurado. Este quiebra es radical en tanto que es realizada en el presente, en esta vida, en la comunidad creada a partir de ese acto. Con la introducción del discurso psicoanalítico se pretende *aprehender la lógica cristiana*, recurriéndose para ello a la noción lacaniana del Otro, en la que está presente un núcleo que se resiste a la simbolización que se actualiza en lo Real para el sujeto. La libertad del sujeto se coloca justamente en juego en los fallidos intentos por simbolizar lo Real, el enigma en Dios.

2. *¿Hitler como ironista?*: El holocausto ha querido ser comprendido e interpretado desde las más diversas perspectivas, que tienen la intención común de otorgar una respuesta que elimine el conjunto de dudas que sobre este hecho existen. Nos encontramos en cada caso, sin embargo, con un intento fallido que no hace sino mostrar su fracaso: existe un límite en las tentativas de objetivar este acontecimiento. En el holocausto se está en último término ante un acto libre, que precisamente por esta condición es absolutamente monstruoso. Sublimado mediante su despolitización, el acontecimiento es elevado hasta un punto en el que el discurso político no puede hacer referencia a él, en una operación de carácter político, encaminada a impedir la posibilidad de un discurso radical, ya que esa radicalidad llevaría inexorablemente a repetir ese trauma, el mal absoluto.

La forma de tratar el holocausto bajo la forma de comedia indica el correlativo preciso de lo sublime, lo ideológico de su producción: la risa no viene a devaluar esta condición, sino a reforzarla mediante la negación. La risa es una forma de reaccionar ante lo que no se puede simbolizar, en este caso, el horror. Se presenta el horror en su forma invertida, la risa, para poder comunicar algo que sencillamente no es comunicable. Basada en la mentira de la salvación, de que al final se sobrevive igual, la comedia gesta una forma de comprensión y de transmisión de algo abismal.

Pero la figura del “musulmán” vuelve a colocar el horror en el centro. Tres tipos de figuras se pueden encontrar en la población de los campos de concentración nazi. El primero es el típico egoísta que intenta sobrevivir a cualquier coste. El segundo es aquel que no se derrumbó ante la adversidad y que fue capaz de mantener unos rasgos humanos que lo hacían diferente al resto, era el *uno* que mantenía en su figura un cierto vínculo social. Este lograba mantener la dignidad de los demás por su pura presencia, no se sustentaba en acciones concretas que pudiera realizar, sino en la convicción de que yo mantengo mi dignidad en Otro. El tercer tipo, el “musulmán”, viene a aparecer cuando ese Otro cae y se evidencia lo falso de la situación: despojados del mínimo de solidaridad social, arrojados a su más elemental humanidad y retirados en vida de este mundo, estos hombres son una especie de muertos vivientes en la que ni siquiera existe la voluntad de supervivencia egoísta-animal. Esta suerte de paradoja –por la que un ser humano tiene suspendida su humanidad– interpela a la ética directamente, en tanto queda fuera de sus categorizaciones tradicionales. La comedia y la tragedia fracasan en el intento de representar el holocausto debido a la figura del *Muselmann*, porque representan y simbolizan el espacio de separación entre el sujeto y la Cosa, espacio que el “musulmán” disuelve.

3. *Cuando el partido se suicida*: El tema de la creencia se coloca en primer plano cuando se abordan los regímenes comunistas totalitarios. En el periodo del socialismo tardío se opera un movimiento por el que se pasa de la creencia en el Otro (el partido, la ley de la historia) a la administración de una culpa compartida en la que el colectivo culpa a unos sabien-

do que no son culpables con el fin de sostener el sistema. Esta lógica viene a ser un mecanismo en el que los regímenes de corte estalinistas crean unas condiciones para llevar adelante procesos sacrificiales. La posición trágica por excelencia, Antígona, en la que se sacrifica todo por sostener una fidelidad a la Cosa, es subvertida, creándose una posición *post-trágica* en la que el sujeto del sacrificio ya no es aquel que lo realiza por una fidelidad al Otro, sino por la exigencia del Otro, por una necesidad intrínseca de éste, que no es comprensible por el sujeto sacrificado. Aquí el héroe es aquel que realiza acciones por el partido (creyendo en él) sabiendo que en algún momento esas acciones que él realiza serán consideradas como un ataque y traición al partido por lo cual será condenado (sacrificado): es el mayor servicio que se le puede prestar al partido. El lugar de esta posición de héroe-traidor es posible dentro del universo paranoico en el que actúa la clase dirigente y sus líderes: en este universo, cada acción tiene un carácter de síntoma en el que no se sabe nunca a ciencia cierta cual va a ser la consideración final de la acción que hoy se realiza, aunque haya sido demandada por ese Otro que después lo condenará. La ausencia de tragedia que se configura desde la modernidad y en especial con el desarrollo capitalista, hace difícil poder subjetivar esa posición a la que llevan los totalitarismos.

El “socialismo realmente existente”, con la consiguiente ideología que lo sustentaba, ha sido hasta el momento la única fuerza que ha planteado una amenaza efectiva al capitalismo a pesar de sus fracasos y horrores. Se abre un espacio entre la utopía que fundaba ese orden social y lo que efectivamente sucedió en él, en la que el parámetro para medir el fracaso lo otorga justamente la ideología que lo fundaba. En virtud de esta ambigüedad, es posible reabrir el potencial emancipatorio de la ideología comunista, rescatando el contenido de nociones como “trabajo” y “clase obrera”: en una sociedad en la que lo obscuro de la explotación productiva material ha sido relegado de la vista de las sociedades occidentales, instalado en un lejano Tercer mundo, se hace necesario volver a centrar el problema en la producción (material) ante el proceso de digitalización, y evitar nociones –sociedad posindustrial, sociedad de la información...– que impiden pensar críticamente.

4. *La melancolía y el acto*: Los enfoques que se han venido construyendo sobre la melancolía tienen por objeto tramitar una forma de relacionarse con lo étnico que es funcional al capitalismo global. La lógica posmoderna sirve para mantener viva la fidelidad aparente a las raíces, lo que al mismo tiempo permite sostener la inserción en el orden del capital que atenta en su contra. El problema de la melancolía no es la pérdida del objeto, sino la pérdida del deseo por él. Tanto las posiciones melancólicas como post-seculares tienen en común que evitan el acto, promoviendo un “respeto” inmovilizador ante el objeto. A estos posicionamientos se contraponen el acto como un hecho en el que se ha perdido la distancia entre la política y la ética, un acto que establece una posición del sujeto como el imposible del Otro, lo que éste no puede integrar, en definitiva, por ese momento se es el Otro.

Entender el acto bajo esta lógica implica un efecto de transformación de las coordenadas en las que se constituye la realidad, lo Real del Otro es puesto en juego. No solamente es violentada la legalidad que constituía la realidad, sino que se redefine la legalidad misma, los criterios que regían la realidad son dislocados. El acto ético llevado a cabo por deber no viene a transformar concretamente la realidad “existente”, sino a redefinir lo que es la realidad. El acto cuestiona la realidad concebida como el espacio ontológicamente cerrado sobre sí mismo, es la falla, la incompletud la que permite la libertad que el acto requiere para

desplegarse. El Otro se encuentra suspendido en el acto en tanto su fisura queda encarnada, la libertad ante los discursos cerrados esta dada por ésta operación en la que el sujeto asume momentáneamente la no existencia del Otro.

5. *¿Son realmente totalitarios los “Estudios Culturales”?*: Siguiendo al Freud de *La interpretación de los sueños*, puede comprenderse el plano consciente de la realidad como algo estructurado para recubrir el trauma Real. La realidad social encuentra su punto de inflexión en algo más real que ella misma en torno a lo cual se articula y adquiere su coherencia: la represión del trauma crea el universo social. La verdad-trauma tiene una estructura de ficción, la que se manifiesta en la vida, por ejemplo, mediante los sueños. En la actualidad el universo social se encuentra dominado por el discurso científico, y la forma en la que este orden basado en la ciencia se relaciona con lo Real se ve transformada. A partir de un punto conflictivo entre ciencia y filosofía, que se expresa en el Budismo Cognitivista y El Evolucionismo Deconstructivista, queda de manifiesto el intento por negar lo Real en la búsqueda de una integración explicativa total, en la articulación de los horizontes trascendentales y el saber científico positivo en un sólo discurso. Con ello, se busca evitar cualquier acceso a la problematización de lo Real en la vida social.

El historicismo en los que se basan los Estudios Culturales coloca a la ciencia como un discurso más, que puede ser comparado con otros discursos que son también, a su vez, depositarios de la verdad, y oculta la especificidad del discurso científico y de su relación con la vida humana. El discurso científico roza lo Real de una forma absolutamente particular y determinante. En este sentido, el historicismo permite que se tiñan los límites del discurso científico de lógicas explicativas holísticas-oscurantistas que reavivan cuestiones ontológicas que el mismo discurso científico parecía haber superado.

6. *Conclusión ... ¿Y para qué sirven los desvalidos (totalitarios) en un tiempo poético?*: En la era capitalista pos soviética, tres son las principales fuentes de totalitarismo que se pueden identificar. Primero, los fundamentalismos étnico-religiosos que se encuentran representados por dictadores “intrínsecamente malos” del Tercer mundo. La forma racista de entender las problemáticas –que parte de la incomprensión y la desconsideración de los actores– ciega a Occidente y le lleva a usar la fuerza para imponer su salvación a esas zonas, llevando paz, libertad y democracia. Los individuos son vistos como sujetos tomados y cegados por sus premodernas y apasionadas disputas étnicas, sobre las cuales no queda más remedio que intervenir para que no se maten y respeten sus derechos humanos. Escondido en su paradójico anverso, el racismo de la visión de Occidente hace inviable la construcción de la autodeterminación de la población.

Segundo, el populismo de la derecha en el seno de las democracias occidentales, no sólo ya por la exclusión, la intolerancia y el racismo que introducen en los regímenes democráticos, sino sobre todo por la reacción ante su aparición por parte de los sectores verdaderamente democráticos. La constitución de un bloque homogéneo de izquierda a derecha en defensa de la democracia liberal actualmente vigente tiene como efecto el reforzamiento de la misma democracia liberal, que termina por bloquear la crítica efectiva a la democracia liberal desde la izquierda. El cinismo posmoderno es una herramienta fundamental para mantener esta situación.

Finalmente, el tercer aspecto es la creciente digitalización de las vidas de las personas que tiende a amenazar su libertad individual. La alternativa a este proceso no consiste en

crear islas en las que vivir apartado y liberado de la red: es necesario, por el contrario, reforzar la socialización del mundo digital para aprovechar el espacio que se abre en la construcción de un orden social nuevo.

\* \* \*

Hablar de absolutismo en estas épocas parece en un primer momento un ejercicio ocioso. Pero las lógicas que han ido adquiriendo algunos significantes que en sus tiempos significaron la lucha contra el absolutismo, están sufriendo una mutación. La democracia siempre fue la antítesis del absolutismo, pero desde un tiempo la reflexión ha develado lógicas de poder que cuestionan su identificación con la libertad. Marx, Freud, Lacan, Marcuse, Althusser, Foucault –desde sus particulares y diferenciadas perspectivas– critican un sistema y un sujeto articulado en el orden democrático occidental. El significante está mutando lentamente, la democracia ha pasado a constituirse en un objeto de fundamentalismo que ha de ser impuesto a la fuerza a otros, es el Bien que todos deben acariciar. Ha dejado de ser el sistema político en que una sociedad logra tramitar el poder de una determinada manera basada en la libertad. Ante este estado de cosas, la intención de Žižek es establecer las coordenadas para realizar una crítica radical al orden liberal democrático existente en Occidente, capaz de superar los actuales entrampamientos socialdemócratas-reformistas en los que se encuentra anclado el discurso político de izquierda.

Ahora bien: este tipo de crítica obliga a abrir la pregunta acerca de la acción, cuyos horizontes la obra no establece de manera clara. Tal vez no fuese ésta su misión, sino meramente inaugurar una nueva forma de *preguntar por la acción*. Es posible articular su crítica con la acción política, sobre todo a partir de la noción de *acto*. Pero se trata de una tentativa con limitaciones: en primer lugar, por la atención a la forma del acto y no a su contenido –como se ejemplifica en la figura del Papa–, con lo que se pierde su posible repercusión en el orden social (y se da pie, curiosamente, a que esta postura teórica se interprete como un ejercicio de cinismo posmoderno). Y, en segundo lugar, por el carácter individual del acto. También aquí aquello que Žižek critica parece volverse contra él: reducir el acto ético a algo individual se encuentra fuera de los parámetros de cualquier política crítica, reproduce lo más esencial del liberalismo que pretende superar y desconoce la tradición de la que afirma ser heredero.

Pero, sin duda, el aporte de la obra de Žižek para configurar un horizonte crítico es importante. Abierta la problemática para pensar una política basada en una ética articulada en torno a lo Real traumático, una política que vaya más allá de la realidad “concreta” y cerrada actualmente imperante, constituye una oportunidad que la izquierda debería tomar seriamente.

Tomás MONSALVE

## ¿Compañeros de juego de la evolución?

HABERMAS, J.: *El futuro de la naturaleza humana ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Trad. R. S. Carbó, Barcelona, Paidós, 2002, 146 pp.

Los filósofos creyeron tener las respuestas apropiadas. Pero ahora, bajo las condiciones del pensamiento posmetafísico, “la filosofía ya no se cree capaz de dar respuestas vinculantes a las cuestiones referentes a la guía de la vida, sea personal o colectiva” (p. 11).

La filosofía práctica se esfuerza por clarificar el punto de vista moral desde el que juzgamos las normas y las acciones, no renuncia a las reflexiones normativas, pero las circunscribe (generalmente) a la justicia. Sin embargo, “cuando se trata de los interrogantes de una «ética de la especie», la abstención posmetafísica choca con sus fronteras de una manera que nos interesa” (p. 23). La filosofía, en este caso, tiene que tomar postura en cuestiones de contenido.

¿Queremos contemplar la posibilidad de intervenir en el genoma humano como *a*) un incremento de libertad *necesitado de regulación* normativa o como *b*) una autoinvestidura de poderes para llevar a cabo transformaciones que no necesiten *ninguna autolimitación* y que sólo dependan de preferencias individuales o del mercado?

La disposición genética del recién nacido (las condiciones orgánicas de partida para su futura biografía) se había sustraído, hasta ahora, a la programación y manipulación intencionada de otra persona. Nuestra biografía estaba hecha de una materia que podíamos «hacer propia» y «asumir responsablemente». Pero si los adultos contemplasen (en un futuro próximo) la dotación genética de su descendencia como un producto moldeable (elaborando un diseño acorde a su parecer), ejercerían sobre “sus criaturas manipuladas genéticamente una forma de disposición que afectaría a los fundamentos somáticos de la autorrelación espontánea y de la libertad ética de otra persona, disposición que hasta ahora sólo parecía permitido tener sobre cosas, no sobre personas” (p. 25).

Los descendientes podrían pedir cuentas sobre las consecuencias, «indeseables» desde su punto de vista, de la disposición orgánica de partida de su biografía. Cuando alguien toma una *decisión irreversible* que afecta la disposición orgánica de otro, se está restringiendo (o anulando) “la simetría de la responsabilidad existente entre personas libres e iguales” (p. 26). La libertad que poseemos frente a nuestro destino por socialización es (sustancialmente) diferente a la que tendríamos frente a la producción prenatal de nuestro genoma.

Cuando el menor crece asume la responsabilidad de su biografía (de lo que es *él mismo*). Puede reflexionar respecto a su proceso de formación, desarrollando una autocomprensión *revisiónaria*, y compensar retrospectivamente “la responsabilidad asimétrica que tienen los padres sobre la educación de sus hijos. Esta posibilidad de una apropiación autocrítica de la historia de la propia formación no se da de la misma manera en disposiciones manipuladas genéticamente. Antes bien, la persona adulta depende a ciegas de la decisión no revisable de otra persona y no tiene ninguna oportunidad de producir la necesaria simetría para un trato entre *pares* siguiendo los caminos retroactivos de una autorreflexión ética. Al descontento con su destino sólo le quedan las alternativas del fatalismo o el resentimiento” (pp. 26-27).

La coincidencia de la medicina reproductiva y la técnica genética ha dado lugar al diagnóstico de preimplantación (DPI), ha alentado las expectativas del cultivo de órganos y la modificación de genes con fines terapéuticos.

El diagnóstico de preimplantación posibilita someter los embriones (en estadio octocelular) a una prueba genética preventiva. El método permite evitar el riesgo de transmisión de enfermedades hereditarias. El embrión, examinado en el tubo de ensayo, no se vuelve a implantar (evitando la posterior interrupción del embarazo). Con el método del DPI, los padres, una vez efectuado el diagnóstico, tienen que tomar una decisión binaria (la implantación o la destrucción de un embrión) que pone de manifiesto una *intención de perfeccionar*. La selección premeditada expresa un deseo de optimización genética. Estos controles de calidad deliberados evidencian “la instrumentalización de una vida humana engendrada con reservas por preferencias y orientaciones de valor de terceros. La decisión seleccionadora se orienta a una composición deseable del genoma. La decisión sobre la existencia o la no existencia se toma según el potencial *ser así*” (p. 47). Habermas acepta el método del DPI si se utiliza con el objetivo de impedir enfermedades hereditarias graves (eugenesia negativa).

La investigación de células madre totipotentes se enfoca desde la perspectiva de la medicina preventiva. Se intentan superar los problemas de los trasplantes de órganos mediante el cultivo de tejidos orgánicos específicos a partir de células madre embrionarias y, en el futuro, mediante la intervención correctiva en el genoma, curar graves enfermedades condicionadas monogénicamente.

A la aplicación del diagnóstico de preimplantación tenemos que unir la cuestión normativa de “si es compatible con la dignidad de la vida humana ser engendrado con reservas y sólo ser declarado digno de existir y desarrollarse después de un examen genético” (KOLLEK, R.: *Präimplantationsdiagnostik*, Tubinga y Basilea, A. Francke, 2000, p. 214; citado por HABERMAS, J.: *El futuro de la naturaleza humana ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Trad. R. S. Carbó, Barcelona, Paidós, 2002, p. 34).

¿Debemos disponer libremente de la vida humana con fines selectivos?, se pregunta Habermas (y nosotros con él).

La «tecnificación de la naturaleza humana» sería la continuación de la tendencia a hacer progresivamente disponible el entorno natural. Pero “lo que la ciencia hace técnicamente disponible, los controles morales deben hacerlo normativamente indisponible” (DAELE, W. van den, «Die Natürlichkeit des Menschen als Kriterium und Schranke technischer Eingriffe», en *Wechsel Wirkung*, junio/agosto de 2000, pp. 24-31; citado por HABERMAS, J.: *op. cit.*, p. 39).

Debemos concebir la «moralización de la naturaleza humana» como “la autoafirmación de una autocomprensión ética de la especie de la que dependa si podemos continuar comprendiéndonos a nosotros mismos como autores indivisos de nuestra biografía y reconociéndonos los unos a los otros como personas que actúan autónomamente” (p. 41).

Habermas llama «morales» a las cuestiones referentes a la convivencia justa. Dichas cuestiones atañen a personas que actúan y que pueden entrar en conflicto entre ellas, y son planteadas desde el punto de vista de la necesidad de regular normativamente las interacciones sociales. Es razonable que dichos conflictos puedan resolverse racionalmente en interés de todos y cada uno. Esta aceptabilidad racional desaparece si la descripción del conflicto y la fundamentación de las normas dependen de modos de vida privilegiados y de la autocomprensión existencial (del sistema interpretativo que sustenta la identidad individual o grupal). A estos conflictos de fondo se refieren las cuestiones «éticas».

Las cuestiones sobre el trato que debemos dar a la vida humana prepersonal no atañen a diferencias entre las múltiples culturas, “sino a autodescripciones intuitivas con las que nos identificamos *como seres humanos* y nos distinguimos de otros seres vivos (o sea, atañen a nuestra autocomprensión como especie). No se trata de la cultura, que es diferente en todas partes, sino de la imagen que las diversas culturas se forman de «el» ser humano, que es el mismo en todas partes (en una generalidad antropológica)” (p. 58). La moral racional abstracta de los sujetos a derechos humanos se apoya en una *autocomprensión ética de la especie* compartida por todas las *personas morales*.

Habermas se pregunta “si la tecnificación de la naturaleza humana modificará la autocomprensión ética de la especie de manera que ya no podamos vernos como seres vivos éticamente libres y moralmente iguales, orientados a normas y razones” (p. 60).

No podemos disponer (arbitrariamente) de la vida humana prepersonal convirtiéndola en un bien sometido a la competencia. Tenemos que examinar, nos dice Habermas, la posibilidad teórica de la eugenesia liberal. El problema no estaría tanto en la técnica como en el modo de aplicación y su alcance.

Las intervenciones genéticas terapéuticas obtienen su fuerza legitimadora de la suposición contrafáctica de que es posible el consenso con un otro (el embrión como la segunda persona que será alguna vez) que puede decir «sí» o «no».

Desde el punto de vista normativo, el peso de la prueba consistirá en justificar “la anticipación de un asentimiento que actualmente no se puede pedir y que en el caso de una intervención terapéutica en el embrión quizá podrá obtenerse posteriormente, pero en el caso de la evitación preventiva del nacimiento, jamás” (p. 64).

Es el punto de vista moral de no dar un trato instrumentalizador a segundas personas lo que nos permite trazar las fronteras entre la eugenesia negativa y la eugenesia perfeccionadora (positiva).

Los defensores de la eugenesia liberal quieren mostrar que, desde un punto de vista moral, no hay ninguna diferencia entre eugenesia y educación. El poder (garantizado legalmente) que los padres tienen de decidir sobre la educación de los hijos (profesores, campamentos especiales, programas de adiestramiento) “se extendería a la libertad eugenésica de perfeccionar la dotación genética de los mismos” (p. 71).

Los partidarios de la eugenesia liberal argumentan que las disposiciones genéticas interactúan con el entorno de una manera *contingente* y no se convierten «automáticamente» en propiedades del fenotipo. Influir sobre la composición del genoma humano (destino por naturaleza) no sería diferente a influir sobre el entorno (destino por socialización) de la persona. La *libertad eugenésica* de los padres no colisionaría con la *libertad ética* de los hijos.

Pero las intenciones programadoras de los padres tienen el *status* de una expectativa unilateral e irrefutable. Las intenciones transformadas “se sustraen a las condiciones de reciprocidad del entendimiento comunicativo. Los padres deciden sin suponer el consenso, según sus propias preferencias, igual que si dispusieran de una cosa” (p. 73).

Todo ciudadano tiene derecho a seguir su plan individual de vida. Este espacio (ético) de libertad está determinado por aptitudes, disposiciones y propiedades condicionadas genéticamente. Una programación eugenésica de propiedades y disposiciones deseables provocará reparos morales “si fija a la persona afectada a un determinado plan vital, si coarta específicamente su libertad para elegir una vida propia” (p. 84). Las intervenciones eugenésicas

perfeccionadoras menoscaban la libertad ética de la persona afectada ya que la fijan a unas intenciones (de terceros) con las que podría estar en desacuerdo pero que, “al ser irreversibles, le impiden comprenderse espontáneamente como el autor indiviso de la propia vida” (p. 87).

Desde la óptica liberal (inspirada por Locke), que la decisión sobre la disposición genética de los hijos no se someta a la regulación estatal (y se deje en manos de los padres) es una obviedad. El nuevo espacio de decisión que abre la técnica genética sería “una ampliación material del derecho de reproducción y la patria potestad, esto es, de derechos individuales fundamentales que el particular puede hacer valer ante el Estado” (p. 103).

El «efecto sobre terceros» que podría tener una praxis eugenésica sería de naturaleza indirecta. No vulneraría el derecho de una persona existente (si en el momento de la intervención genética no se reconoce ningún derecho a la protección incondicional de la vida o a la integridad corporal del embrión) pero podría rebajar el *status* de una persona futura.

¿Podemos saber lo que es «bueno» para otros? En algunos casos podría ser, pero nuestro espíritu finito no dispone del saber necesario para evaluar las consecuencias de las intervenciones genéticas, “las decisiones irrevocables sobre el diseño genético de un nonato son siempre sabihondas” (p. 117). Una persona «beneficiaria» debe tener la oportunidad de *elegir*, de decir *sí* o *no*. Nuestra vida (pasado, presente, futuro), la de cada uno, *debe* ser un que-hacer propio, una *aventura* personal.

Graciano Felipe REDONDO

HERDER, Johann Gottfried: *Antropología e Historia*, Madrid, Editorial Complutense, Facultad de Filosofía, Edición bilingüe de Virginia López-Domínguez, 2002, 206 pp.

“El alma es un espejo del universo” (p.149). Esta afirmación leibniziana es recuperada por Herder como expresión de su concepción de la historia. Veamos como podemos ubicarla dentro de su producción.

El libro *Antropología e Historia* es una selección de textos de *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad*, los textos que se recogen en esta publicación, editada, traducida y anotada por la profesora Virginia López-Domínguez, pertenecen a las partes primera y tercera de la citada obra de Herder publicadas en los años 1784 y 1787 respectivamente; 1791 fue el año en que se publica la última parte de la obra. Por otro lado debemos tener en cuenta que la edición que tenemos entre manos se enmarca dentro del Proyecto de Investigación UCM: “Génesis y desarrollo del concepto de Historia en el idealismo alemán”. La presentación, realizada también por la profesora López-Domínguez, nos sirve como valiosa guía para entender el lugar que ocupa Herder en esta primera manifestación del movimiento romántico, todavía vinculado con las propuestas de los *Stürmer* aunque, en parte, también apegado a los presupuestos de la Ilustración y del clasicismo a través de una crítica de los mismos; en cualquier caso, esta manifestación del espíritu romántico no constituye todavía un movimiento independiente. Así pues veremos una serie de ambigüedades que acentúan el rasgo conflictivo del espíritu herderiano.

Una reacción muy significativa a este espíritu romántico, que presentará la realidad

humana como una realidad en conflicto, es la ofrecida por Kant en respuesta a los textos publicados por el que fue su alumno. La gran victoria de Herder en este conflicto radica en la asunción indirecta por parte de Kant de las teorías que pretendía rebatir, pues en su reacción a las propuestas de Herder se vio obligado a salir de los límites de la mera razón. En la Presentación de esta selección de textos se comentan los momentos claves para la comprensión sistemática de esta disputa. Así mismo, también se presentan los cauces que siguió el pensamiento de Herder, la influencia de Kant en su obra, la recuperación de algunas tesis leibnizianas y el desarrollo intelectual del propio Herder desde la publicación de su *También una filosofía de la historia*. El gran acierto de la profesora López-Domínguez al realizar esta selección de textos ha sido precisamente el no eliminar ciertas ambigüedades e, incluso, contradicciones de los escritos herderianos, algo que, en un principio, puede dificultar el acercamiento a la obra del autor pero con lo que se logra reflejar el espíritu general de su época. Este gran acierto en la no eliminación de las ambigüedades y contradicciones se ve completado por las notas que encontramos al final de la selección, y que nos ofrecen un primer acercamiento a las fuentes citadas por Herder, tanto acerca de los autores como de los acontecimientos históricos concretos a los que Herder hace alusión.

A parte de las importantes innovaciones introducidas por Herder en sus consideraciones acerca de la historia, me parece interesante señalar algunas aportaciones secundarias que se presentan en esta obra. En primer lugar, y como se señala en la Presentación, Herder es consciente de la importancia progresiva e incluso de la necesidad de índole cultural, de la formulación de una filosofía de la historia, y ello a partir del éxito de su anterior escrito, *También una filosofía de la historia*. El documento que da cuenta de ello es el Prólogo de *Ideas*, así pues nos encontramos con lo que podría ser un documento fundacional de estos nuevos estudios, esta es la razón que lleva a Herder a la redacción de esta magna obra.

Por otro lado y también en el Prólogo, nos muestra Herder una concepción novedosa de la relación entre la obra y el lector, lo más representativo es que ni la primera está cerrada, por su propio carácter histórico, ni el lector, que también interviene directamente en la historia, ha de jugar un papel pasivo. El fin de nuestra lectura ha de acercarnos al reconocimiento de esas vías de introducción de la creatividad. Son precisamente las ambigüedades y contradicciones de la obra a las que antes hacía referencia, las que pueden necesitar de la creatividad de ese lector, así nos lo presenta Herder: “Hombre era el que escribí y hombre eres tú que lees. Él pudo equivocarse y tal vez se ha equivocado: tú tienes conocimientos que él no tiene ni podía tener (...) corrígelo y sigue construyendo. Con mano débil puso él algunos cimientos para un edificio que sólo los siglos pueden completar y completarán”. (p.45).

Por último Herder justifica varias veces a lo largo de su escrito la existencia de la historia como un saber necesario en relación con la acción humana, una primera muestra la encontramos en el mismo Prólogo, y como se puede advertir ésta es una representación de la concepción teleológica del devenir natural: “... es evidente que el hombre está hecho para buscar el orden, para abarcar un punto del tiempo, para edificar el futuro sobre el pasado, pues para eso tiene el recuerdo y la memoria”. (p.47). La búsqueda de ese orden lleva a Herder al descubrimiento de una serie de leyes naturales que se ajustan a la historia humana y cultural, estas leyes nos darán la proporción justa de la historia de la humanidad, de su evolución y desarrollo. Así por lo tanto las fuerzas internas de la naturaleza tienen su conti-

nuación en la naturaleza propia del hombre. Esta es una primera muestra de lo que significaba la proposición leibniziana que Herder recoge en el libro quinto de la primera parte de *Ideas* y con la que he abierto esta reseña. No será ésta la única cita que encontremos acerca del significado del término “historia” y de su influencia en el ámbito de la acción humana.

Para comprender mejor el hilo conductor de estos textos atendamos a las propias indicaciones de la profesora López-Domínguez: “La selección de textos realizada aquí se ha hecho teniendo en cuenta los temas nucleares del pensamiento de Herder: hombre e historia. El punto de partida es el reconocimiento de que el principio distintivo del ser humano es la libertad”. (p.33)

Los temas fundamentales señalados en esta cita son desarrollados siguiendo principalmente dos vías, en primer lugar el reconocimiento de unas fuerzas naturales que se encuentran insertas en el mundo natural y, en segundo lugar, el estudio de la posibilidad de una evolución de esas fuerzas. Éstas siguen un estricto orden según leyes universales y son la expresión de la recuperación, por parte del espíritu romántico, de una naturaleza creadora de vida, con un poder omnipotente. Es precisamente la fuerza creadora lo que representará ese punto de unión entre el hombre, creador de sí mismo, y una divinidad que ya no es representación del deísmo propio de la Ilustración, divinidad que se confundía con una Razón o Intelecto. La divinidad se muestra través de una serie de fuerzas que en Herder son internas a la naturaleza, fuerzas que sin embargo no dan lugar a un estudio mecanicista.

Antes de continuar nuestra lectura nos puede surgir una duda en relación con el significado de las aportaciones de Kant. Para él el hombre era ante todo un ser no natural, sino cultural, y en este principio no sólo basaba su concepción de la filosofía de la historia sino, tal vez lo que es más importante, su Ética y el imperativo categórico. Para Herder el hombre es por el contrario expresión de las mismas fuerzas naturales, no hay pues un corte entre la realidad humana y el resto de la realidad natural. ¿No representaría esto un retroceso por lo que se refiere al intento de lograr una fundamentación para una filosofía de la historia que ha de legitimarse como ciencia?

La respuesta a esta pregunta sólo podemos hallarla si, remontándonos a la Presentación, reparamos en un término clave en la cita antes presentada y es que la libertad se convierte, según la autora de esta selección, en el principio distintivo del ser humano. A pesar pues de la continuidad, o precisamente por esa continuidad, entre el hombre y la naturaleza, Herder se ve obligado a fundar con su teoría una filosofía de la diferencia, y de esta filosofía de la diferencia podemos seguir la pista acerca del lugar que ocupa en la obra de Herder el estudio de la evolución.

Sólo si entendemos la correcta correspondencia entre las fuerzas de la naturaleza que todo lo invaden y la evolución, que será principalmente una evolución de esas mismas fuerzas, podremos dar cabida a la visión positiva de la libertad como posibilidad de una creatividad humana, y además conjugarlo todo ello con una nueva formulación de la razón. La humanidad, cima de la evolución natural, según el orden teleológico establecido por la madre creadora, tiene dos rasgos fundamentales: su razón y su libertad, estos dos rasgos son los que permiten afirmar que la esencia del hombre no es una esencia cerrada, pues ambos se entienden como realidades necesitadas de una constante educación. La razón presentada como instinto artificial es “algo que se ha llegado a saber”. El reconocimiento del orden teleológico hace que el hombre sea una criatura que tienda a la perfección y esto lo sitúa en rela-

ción con una instancia superior, lo que hace que sea el punto de contacto de dos órdenes muy distintos, el orden animal, del cual no puede escapar, y un orden espiritual. Esta posibilidad de perfección que deriva de las fuerzas creadoras, es el punto que vincula al hombre con la divinidad. La posibilidad de que una determinación teleológica y armónica del orden natural en su futuro desarrollo, sea compatible con la libertad del hombre como posibilidad creadora, es el problema fundamental con el que nos enfrentamos en la lectura de estos textos. La solución podría apuntar a que se da de hecho una determinación de los cauces que han de seguir las líneas evolucionistas, pero dentro de los cauces marcados el hombre es dueño de su ser y puede incluso rebelarse, esa será la aportación básica de la libertad y el fundamento por lo tanto de la filosofía de la diferencia de Herder.

La traducción ofrecida no pierde en ningún momento la intensidad y los fuertes contrastes de las ambigüedades. En esta traducción se puede apreciar la ruptura de los límites entre experiencia literaria y filosófica, pues la piedra de toque no se sitúa ya ni en el problema del método ni por lo tanto en un problema epistemológico. Tal vez por ello sea fundamental para comprender la presencia de ciertos términos, el contar con una edición bilingüe como es ésta y así, en consonancia con el espíritu romántico, poder acercarnos a la expresión directa del pensamiento en su idioma originario.

Una de las más significativas ambigüedades en Herder, y que en tanto que representativa esta acertadamente presente entre los textos seleccionados, es la referida a la evolución de la organización anatómica del hombre como una muestra de la importancia que tienen los cauces determinados en la naturaleza para el desarrollo y disposición de la razón y la libertad. La postura erguida, concebida en un primer momento como natural, en un segundo momento, como obra de arte, es el punto de partida para el reconocimiento e introducción de la dignidad humana. Esta postura erguida favorece la anatomía de la cabeza y la organización cerebral, es la base sobre la que se asienta, ahora sí, el origen de una cultura que, Herder, como padre de una nueva teoría del lenguaje, sitúa en la capacidad de habla, de expresar y manejar las ideas, al fin y al cabo de hacerlas históricas. Sólo a través del habla se consigue un adecuado desarrollo de la razón y de la libertad. El logro principal es que el hombre va a tener cabida en la balanza de la verdad y de la falsedad, de la bondad y la maldad, así la libertad y la justicia se llegan a convertir, teniendo en cuenta una calificación moral, en la representación de un mismo principio que Herder establece del siguiente modo: “La razón mide y compara la conexión de las cosas y las ordena para una proporción estable. La justicia no es otra cosa que una proporción moral de la razón”. (p.183).

Esta inclusión del hombre en el ámbito de la naturaleza necesita que el primer paso de la metodología histórica sea el establecer una analogía con la naturaleza, como un método empírico superado por una filosofía especulativa de la historia, a partir de la cual se formularán las leyes universales. Esta filosofía especulativa va acompañada de una concepción de la historia como maestra. La lengua ha sido presentada como aquel órgano que hace posible el desarrollo del pensamiento humano en la búsqueda de su unidad, y ha hecho posible la transmisión de las acciones del hombre: “Para eso se ha escrito la historia(...) Fue menester que precedieran y en cierto modo se agotaran todos los errores de los gobiernos para que, después de tanto desorden, el hombre finalmente aprendiera que el bienestar de su género no se basa en el capricho sino en una ley de la naturaleza esencial al hombre: la de la razón y la justicia”. (p.169). Es por lo tanto esa fuente de conocimiento histórica la que llevará a

Herder a la formulación de esa ley de la equidad que el hombre ha de seguir si no quiere convertirse en la criatura más salvaje, ley a la que Kant llegó por una vía totalmente distinta, esta ley de la equidad es presentada en Herder del siguiente modo: “*Lo que no quieras que otros te hagan, tampoco lo hagas tú; lo que quieras que te hagan, hazlo también tú*” (p.117).

Sentimiento y razón se reúnen en la normatividad de esa ley: “El verdadero hombre es libre y obedece por bondad y amor, pues todas las leyes de la naturaleza son buenas cuando las comprende, y cuando no las comprende aprende a acatarlas con ingenuidad infantil. Aunque no camines a gusto, tienes que seguir caminando, la regla de la naturaleza no se modifica por tu causa, pero cuanto más reconozcas su perfección, bondad y belleza, esta forma viviente más te formará a *imagen de la divinidad* en tu vida terrena”. (pp. 122-123).

Laura HERRERO OLIVERA

*Pensamiento Filosófico Español. Vol I: De Séneca a Suárez.* Maceiras Fafián, M. (editor), López Molina, A.M., Maestre Sánchez, A., Trías Mercant, S. *Volumen II: Del Barroco hasta nuestros días.* Maceiras Fafián, M. (editor), Abellán, J.L., Fernández Sanz, A., Jiménez García, A., Jiménez Moreno, L., Mandado Gutierrez, R.E., Sánchez Cuervo, A. Ed. Síntesis, Madrid, 2002. 335 pp (Vol I) y 335 pp (Vol II).

La vocación de magisterio corresponde no sólo a las aulas en donde cada docente desarrolla su perfil filosófico, a la vez que humano, sino especialmente a la creación de materiales que ofrezcan a los alumnos, en primer lugar, la oportunidad de guiarse oportunamente a través de los vericuetos de una materia, o de una asignatura, y en segunda instancia, que sirvan sencillamente para la consulta de un dato preciso, de una anotación adecuada que informe sobre lo necesario para satisfacerla.

A ello responde la vocación del Prof. Maceiras, coordinador de la obra, editor y colaborador de ella en temas tan importantes como el *Pensamiento español del Renacimiento* (en el Vol I) en el que no se olvidan nombres como los de *Fco. Sánchez el Brocense*, *Gómez Pereira* o el teólogo y filósofo *Fray Luis de León*.

Enseñar, mantener la memoria y extenderla son los objetivos básicos de la docencia de Maceiras, y ellos se ven reflejados en este volumen colectivo de, igualmente, pensamiento colectivo.

Con esta intención nacen estos *dos volúmenes* respaldados por una *decena* de autores, especialistas todos en los temas que tratan, e incluso *reincidentes* en las preocupaciones que circundan a la Filosofía Española. Porque esa es la segunda temática de la obra: un rescate actualizado del *Pensamiento español*, y sobre todo, *filosófico*. Tres términos que se van desplegando a lo largo de los temas que constituyen, en definitiva, el auténtico contenido de esta obra.

En ella podemos encontrar (Vol. I) desde la *radiografía completa* del Pensamiento antiguo (Romano y Medieval) en *Hispania* y la *Bética*, indispensable para entender lo que nos devendrá, que realiza el Prof. Maestre, pasando por el trabajo mencionado del Prof. Maceiras, hasta el minucioso y laborioso estudio *monográfico* que ha realizado el Prof.

López Molina sobre F. Suárez. Este trabajo muestra la orientación plenamente *epistemológica* y de contenido (no solamente metafísica) que sobre el concepto de *ente* se realizaba ya en el siglo XVI. Excelente herencia para los que, como Heidegger, beben directamente de esa fuente, quizá difícil de encontrar ya que oculta por el tiempo y la vegetación que crece a su alrededor (palabras, palabras, palabras ...), resulta siempre refrescante y nos impulsa en nuestra *postmoderna* actualidad a volvernos hacia asuntos complejos y retomarlos cuando, como digo, parecen hoy cubiertos de vegetación (lenguaje, retórica, discurso ...) No perdamos tampoco de vista que los estudios de este primer volumen presentan incluso esquemas orientadores y clarificadores. Véanse especialmente el trabajo de López Molina (pp.272 y 73) en donde se ofrece el desarrollo completo del concepto de ente, y el trabajo de Maestre Sánchez (p.186) en donde se reproduce el organigrama de R. Lulio de su *Ars generalis ultima*.

El Vol II es un tanto distinto, no sólo por la cantidad de autores que aparecen en él, sino porque recoge trabajos muy elaborados de especialistas que analizan a partir del Barroco hasta nuestros días la evolución que esas bases antiguas, renacentistas y ontológicas pusieron para su desarrollo. Las contribuciones se despliegan en este orden: la del Prof. Luis Jiménez que rescata, por ejemplo, en uno de sus epígrafes el *pensamiento pesimista* (pp.45-52); aquél que se encara frente a la vida y al tiempo de un Calderón o de un Rodríguez Caro, o la del Prof. Fernández Sanz en su epígrafe dedicado a la *influencia europea y raíces propias* (pp. 82-89) que lo español como pensamiento posee. Añadido a estos asuntos podemos destacar las monografías dedicadas a los siglos XIX (A. Sánchez Cuervo) y XX (Prof. R. Mandado), de inexcusable lectura. Finalmente señalamos la investigación dedicada a la *Institución Libre de Enseñanza* que ha elaborado detalladamente el Prof. A. Jiménez desde sus orígenes hasta sus “ataques” sin dejar hueco alguno por analizar. Se detalla incluso el programa del curso (pp. 206-7) y el número de alumnos que se matricularon en relación con el año (p. 208) desde 1876 hasta 1935.

En este Vol II aparecen desde Cervantes hasta Krause, de Gracian a Ortega, y por supuesto, el panorama que desde la actualidad se contempla hacia el futuro en un recorrido por los “nombres de hoy” (Prof. Maceiras y A. Jiménez) que son más que eso: la intención de filosofar e impulsar la creación como *pensadores y filósofos* españoles.

José Manuel SÁNCHEZ FERNÁNDEZ

GARCÍA, Emilio: *Mente y Cerebro*. Ed. Síntesis. Madrid, 2001.

Al comparar los diferentes discursos llevados a cabo por la filosofía y las ciencias, a la hora de delimitar qué sea el campo de lo mental o lo psicológico se constatan significativas diferencias. En las Facultades de Filosofía el caso prototípico es la pertenencia a una escuela y la defensa de uno de los diferentes esquemas clásicos que se vienen presentando desde hace siglos. En el campo científico experimental el *compromiso*<sup>1</sup> no lo es tanto con un autor como con un determinado *problema o campo de investigación*.

<sup>1</sup> El uso de términos y conceptos extraídos del libro se ha indicado con tipografía *italica*.

El conocimiento, la estructura y organización funcional de la mente se conforma como campo o *dominio* de investigación caracterizado por replantear cuestiones tradicionales en el campo de la filosofía –la naturaleza del conocimiento– abordándolas con una metodología científica. Los resultados obtenidos después de siglo y medio de andadura, y especialmente en las dos últimas décadas del siglo XX, no sólo han obtenido valiosas respuestas, sino nuevas preguntas y formas de entender el campo de lo mental, de tal forma que hoy resulta obligado replantear cuestiones tradicionales de la filosofía desde las aportaciones de las llamadas ciencias cognitivas.

La filosofía debe revisar los cánones básicos sobre los que realiza su estudio. La consideración del *dominio de investigación* demarcado anteriormente se presenta como un trabajo ineludible. Por lo tanto se podrían identificar tres tareas a llevar a cabo por parte de la filosofía: un replanteamiento del concepto de *conocimiento* dado por las aportaciones de las ciencias cognitivas; conocer las diferentes ciencias que se incluyen en el nuevo dominio y reformular en esas nuevas coordenadas las cuestiones filosóficas tradicionales.

El libro que aquí comentamos sirve al triple cometido descrito y a una cuarta tarea más: mostrar la pertinencia del enfoque científico en el estudio relativo a los problemas cognitivos y encuadrarlo dentro de la biología evolucionista y neurociencias.

### Las ciencias cognitivas

Si caracterizamos a los seres vivos por el tipo de conducta, una de las formas de describir esa conducta sería diciendo que ésta depende de la *adquisición, elaboración y utilización de información* que el organismo realiza. Estaríamos entonces caracterizando la capacidad de los seres vivos desde la *cognición*. *Los seres vivos son sistemas que procesan información*, por eso mismo cabe denominarlos *informávoros*.

Todo sistema de procesamiento de información cae por tanto dentro de las ciencias cognitivas, resaltando que tales ciencias abarcan desde el estudio de los sistemas físicos y tecnológicos a biológicos y psicológicos. Esto sólo nos lleva a resaltar el amplio conjunto de ciencias que tienen cabida dentro de las ciencias cognitivas.

Dado que la psicología estudia un determinado conjunto de estos sistemas delimitaremos como se define ese conjunto. Por psicología cabe entender el estudio del *comportamiento* de los seres vivos dotados de un sistema nervioso con cierto nivel de complejidad y desarrollo. Tal sistema neural con sus propiedades funcionales (mentales) es requerido para dar cuenta de la conducta manifiesta.

Ahora bien, una cosa es afirmar que el ser humano es un sistema de procesar información y otra muy diferente concluir que el estudio de su comportamiento se debe realizar desde los mismos postulados de los que hacen uso otras ciencias cognitivas, por ejemplo la ciencia cognitiva computacional. Los sistemas cognitivos son de orden muy diferente.

La psicología como estudio del comportamiento se encuentra con el hecho de que el responsable del procesamiento de la información en los seres vivos es un determinado sistema mental, propiedad funcional de un sistema nervioso y un cerebro. Tal sistema cognitivo es radicalmente diferente al que caracteriza a una computadora, siendo también diferente *el tipo* de información que procesa, procesos tales como *la conciencia, intencionalidad, subjetividad, causación mental*, etcétera, se presentan irrelevantes en el estudio computacional de información, mientras son característicos de la mente humana.

Ahora parece más claro el uso del plural al referirnos a *las ciencias cognitivas*, y que cada una de ellas *estudia la cognición en alguno de sus niveles o dimensiones, valiéndose para ello de teorías, modelos y metodologías diferentes*.

## Neurociencias

La afirmación del carácter biológico del sistema de procesamiento de información en los seres vivos, lleva a la constatación de que ese procesado no se lleva a través del conjunto de los sistemas que configuran un organismo vivo, es un sistema determinado el que realiza esa tarea, el sistema nervioso, compuesto por el sistema nervioso central (cerebro y médula espinal) y el sistema nervioso periférico (nervios y ganglios). Todos los demás sistemas del organismo son necesarios para el correcto funcionamiento del sistema nervioso, que a su vez los regula. El correcto funcionamiento de los pulmones, o el bombeo de sangre del corazón, o el aparato digestivo no procesan información. El estudio de la estructura y organización funcional del sistema nervioso es la tarea de las *Neurociencias*, que comprenden desde el nivel subcelular a las redes neurales y sistemas cognitivos.

Las neurociencias es un campo disciplinar reciente. No lo es así la consideración del papel vital que el cerebro debía tener en el funcionamiento de los procesos vitales, pues este enfoque se remonta a Galeno (IV a.C.), y pasa por el Renacimiento hasta el siglo XIX, pero sin llegar a los modelos más correctos acerca de su funcionamiento y estructura. Si bien se realizaron importantes avances en anatomía y se esbozó la forma en la que el cerebro se comunicaba a través de los nervios con el resto del cuerpo.

Es en 1861 cuando queda patente de forma inequívoca la relación entre la actividad cerebral y la conducta en la especie humana. P. Broca realizó una autopsia a un enfermo con síndrome de afasia con incapacidad de habla pero comprensión y expresión no verbal intactas, y constató una lesión cerebral en la tercera circunvalación frontal del hemisferio izquierdo. Para la posteridad el *área de Broca*. En 1874 C. Wernicke llevó a cabo nuevas investigaciones a otros afásicos con un cuadro inverso, preservación del habla pero pérdida de la comprensión lingüística, era debido a un infarto cerebral en la primera circunvalación temporal izquierda, *área de Wernicke*. Estos hechos no sólo revelaban la implicación del cerebro en el lenguaje, sino que comprometían un área determinada del cerebro con la comprensión lingüística y otra área con su articulación y expresión. Se pasó de la conjetura a la demostración. Como denominó C. Wernicke, *un estudio psicológico con fundamento neurológico*.

Se comenzó a articular un programa de investigación para sacar a la luz más áreas funcionales y la forma en la que éstas se comunicaban entre sí y con el conjunto del organismo. El camino de la neurología pasa por el descubrimiento de los diferentes modelos *conexionistas* que relacionan las diferentes áreas (Lichtheim), la actividad eléctrica cerebral (Fristch y Hitzig), la teoría celular de los tejidos humanos (Schwann). El importante hallazgo del funcionamiento celular cerebral por parte de Ramón y Cajal, caracterizado por la comunicación de células nerviosas denominadas neuronas, y el esquema de la estructura de la neurona –núcleo, axón y dendritas– fue otro paso decisivo..

Este camino nuevo no sólo delimitó la importancia del cerebro en el estudio de la conducta, el descubrimiento por parte de Cajal de la neurona como *unidad básica del sistema*

*nervioso* llevaba a redirigir la investigación. El supuesto principal establece que del funcionamiento de la estructuras formadas por esas neuronas dependen los procesos psíquicos. En otras palabras, la identificación y análisis de los sistemas neuronales en el cerebro aportó un nuevo continente para la investigación. Aunque el cerebro estaba igual de presente en las teorías galénicas o cartesianas, no podía estarlo de la misma forma que bajo el microscopio de Cajal.

### Epistemología evolucionista

Que el sistema nervioso sea una pieza clave de los procesos mentales no se debe a la casualidad. La actividad cerebral depende y a la vez regula toda la actividad que desarrolla un organismo. El cerebro forma parte del ser vivo al que pertenece, y no se puede concebir fuera del mismo.

Desde Darwin sabemos que las diferentes especies biológicas son fruto de una adaptación al medio que hace cada vez más ventajosa su supervivencia y la descendencia de las especies adaptadas. A partir de este postulado evolucionista se deduce lo siguiente: dado que la actividad mental depende de la actividad neuronal que se produce en un órgano que pertenece a la estructura de un determinado ser vivo, parece razonable admitir que el desarrollo de tal órgano ha debido conformarse a través de los mismos procesos adaptativos que rigen el resto de la génesis de las demás especies. El cerebro humano y su actividad es característico de una especie, pero su formación debe de haber seguido las mismas leyes que la formación de cualquier otro órgano de un ser vivo, un mecanismo evolutivo.

Lo que intentamos es presentar el sistema nervioso como un resultado más de la evolución de las especies, y con ello los procesos mentales que dependen de ese sistema nervioso. Significa entonces contemplar la razón como una conquista de la naturaleza y respondiendo a sus mismas leyes.

El aspecto evolutivo que conforma las diferentes especies denota principalmente *la filogenia*, entendiendo por este término el “historial” de las sucesivas transformaciones acumuladas por una especie. La filogenia hace referencia a la historia de una especie particular, historia conformada por la modificación, pérdida o aparición de determinados órganos en una especie. Es a este aspecto al que mayoritariamente se hace referencia al hablar de evolucionismo, al comentar los diferentes tamaños del cuello de las jirafas, los colores de los pájaros, etcétera.

El cerebro es fruto de esta filogenia de la especie humana, esta historia evolutiva conformó un organismo poseedor de una *encefalización y corticalización cada vez más creciente* que permitieron relacionarse con el medio de una forma muy particular. Permitió el desarrollo de la conducta consciente. Esta nueva conducta resalta un segundo aspecto de la evolución, que aún presente en las otras especies se patentiza en la especie humana, la *ontogénesis*. La formación de un cerebro como el nuestro permitió una nueva forma de relacionarse con el medio caracterizada por *distanciarse* de sus exigencias y modificarlo en beneficio propio. Con la *ontogénesis* humana la vida de la especie *siendo biológica se convierte en biográfica*.

Lorenz diseñó el marco para un programa de investigación naturalista sobre el conocimiento. Las categorías *a priori* kantianas debían verse como un *a posteriori* desde el

punto de vista de la especie. Lo que vemos prefijado en la actividad ontogenética de un individuo viene definido por la experiencia filogenética de la especie.

Lo que se plantea es la posibilidad de establecer una *historia de la razón*, de poder explicar la formación de las estructuras cognitivas y no tomarlas como caídas del cielo. En el esquema kantiano es el aparato cognitivo el que impone una representación fenoménica de la realidad, sin embargo desde este nuevo punto de vista, el sistema cognitivo es tan real como lo que refleja, y eso que refleja es en parte conformador del proceso evolutivo que ha permitido la aparición del cerebro. Bastará con citar un ejemplo esclarecedor, *es la aleta del pez la que se adapta a las condiciones del agua donde vive, y no la forma del órgano la que prescribe sus condiciones al agua*. Cabe sustituir “aleta de pez” por “cerebro humano”.

### Modelos de la mente

El desarrollo de las diferentes escuelas de psicología del siglo XX es reflejo de sus diferentes concepciones en cuanto a cuales son los mecanismos y procesos subyacentes a la conducta. No todas las escuelas han basado sus investigaciones en las bases neuronales de la conducta, y ha ocurrido así porque la conducta no depende mecánicamente de un sistema nervioso; aspectos como la culturización y el aprendizaje son vitales en la formación de los procesos mentales.

Creemos que es adecuado contemplar estos diferentes enfoques como diversos puntos de vista lanzados sobre el problema del comportamiento de los seres vivos, más que como escuelas separadas que defienden un único y exclusivo criterio de explicación. Con ello volvemos a resaltar la multidisciplinaridad de la investigación, conjugar el trabajo de diferentes ciencias en pro de la solución de problemas y verificar experimentalmente que diferentes concepciones pueden ayudar a explicar los procesos mentales.

Se presentan tres *modelos* de investigación psicológica que recortan su campo de investigación en tres diferentes ámbitos: un primero toma en especial consideración los procesos socio históricos y culturales; el segundo destaca la génesis y el desarrollo del conocimiento resaltando la serie de estructuras a un nivel más individual; y un tercero se centra en la caracterización de esos mismos procesos como propiedades de sistemas neuronales especializados.

Una clasificación más detallada debe incluir escuelas que han ocupado un considerable lugar en la investigación sobre la mente, como la psicología cognitiva computacional y la psicología psicométrica. Respecto de la primera ya hemos hecho breve referencia al considerar la característica biológica diferencial de los sistemas cognitivos humanos. La teoría psicométrica toma como objeto de estudio, más que la conducta en general, las *características diferenciales*, no de la especie, sino de los individuos que forman la población. Su cometido es *medir la inteligencia*, más que lograr dar con una explicación de los procesos que subyacen a ella. Comentamos brevemente aquellos modelos que, a pesar de no haber tomado en cuenta la formación fisiológica y neurológica de los sistemas que permiten la conducta, han realizado hallazgos compatibles con los estudios de las neurociencias (Bunge 1987).

Los modelos de corte sociohistórico y cultural resaltan como hecho distintivo de la conducta *la educación*, hecho a través del cual se constituye la mente humana, educación entendida no como un *contexto escolar determinado*, sino como *el proceso general de trans-*

*misión e internalización de la cultura.* No se puede comprender qué es el hombre sin analizar el entramado social en donde el hombre se hace tal y realiza su actividad. Para estas escuelas el sentido de estudiar la *génesis* del conocimiento adquiere un peso significativo, tal y como resalta Luria en *Desarrollo histórico de los procesos cognitivos*. Con el término histórico se enfatiza el carácter contingente de esos procesos y su naturaleza sociohistórica. Es este carácter *fuerte* que se le imprime a la génesis de los procesos mentales lo que, a nuestro parecer, delimita esta escuela frente a otras. Aspecto que viene definido por tomar como objeto de estudio más que los procesos psíquicos en sí, su *actividad práctica*, la forma de esos procesos en la trama social. Lo que viene a ser una lectura marxista de la conducta humana, pues si el trabajo humano viene mediado a través de las herramientas, se trata de destacar el *carácter instrumental de la actividad humana* y destacar *las formas sociales de la existencia y sus procesos de formación*. La conducta del hombre, es fruto de su naturaleza social y de las relaciones que establece con el mundo.

Otro modelo analiza los diferentes momentos que se dan en el aprendizaje y la educación de un individuo. Resalta las notas comunes en todos los momentos del desarrollo de un organismo y otras propias de un estadio determinado. Nos referimos a la denominada Teoría Epistemológica Piagetiana, no la incluimos por mera catalogación, sino porque creemos que destaca aspectos importantes para lograr una definición correcta de qué sea lo diferencial de la actividad mental.

En primer lugar, Piaget contempla la cognición como un proceso de *construcción e invención* que va de formas de saber inferior a formas superiores. El estudio recae sobre los mecanismos que subyacen a estos procesos que permiten estados más elaborados de cognición y conciencia. Se contempla la actividad mental desde una perspectiva *genética*, formación de sucesivas estructuras que proporcionan un mejor conocimiento del medio.

Nos interesa notar el tratamiento que la psicología piagetiana hace de la categoría de conocimiento, la equiparación que se da entre los procesos evolutivos filogenéticos y los procesos cognitivos ontogenéticos. Para Piaget la *adaptación* al medio consiste en un intercambio de procesos entre el medio y el ser vivo favorables a la preservación de éste, pero así mismo el aprendizaje exige un cambio en la estructuras cognitivas del sujeto. El conocimiento nuevo es posible porque el organismo ha *asimilado* estructuras de comprensión anteriores, fruto de su interacción pasada con el medio. Al igual que la *organización de los diferentes procesos biológicos* se ha modificado con el paso evolutivo, la organización intelectual ha sufrido un similar cambio, permitiendo un grado cada vez más superior de saber.

Nos queda por mencionar el tercer modelo propuesto, aquel que ve la actividad mental como propiedad de la actividad neuronal. Lo interesante de este tercer punto de vista es que no invalida la mayor parte de los contenidos de los otros dos modelos, más bien los engloba explicando cuales son las condiciones neurobiológicas que permiten que se produzcan esos procesos socioculturales y cognitivos.

### **Las nuevas tecnologías de investigación**

La forma en la que las neurociencias contemplan el funcionamiento del cerebro ha cambiado mucho desde los inicios de esta ciencia hasta hoy. En dos decenas de años diferentes

descubrimientos y nuevas tecnologías de investigación han permitido nuevos avances. Las primeras autopsias de Wernicke y Brocca se basaban en diagnósticos visuales, Ramón y Cajal hizo uso del microscopio llegando a un nivel más avanzado del análisis. Hoy este avance ha seguido aumentando a través de nuevos métodos y técnicas de investigación. Las autopsias mostraban una clara limitación, podían establecer correlaciones entre lesiones y conducta mental, pero no permitían establecer hipótesis acerca del *funcionamiento del cerebro vivo*. ¿De qué forma se interrelacionaban las diferentes áreas descritas por Brocca y Wernicke?, ¿existían otras áreas relacionadas con las diferentes modalidades sensoriales? ¿juega el cerebro un papel en la configuración de las emociones y los sentimientos?, ¿trabaja el cerebro a la manera de una herramienta de dominio general o es más bien un conjunto de diferentes módulos especializados en determinadas tareas?. Esta serie de preguntas requerían acceder a *los tiempos reales de los procesos mentales*, a una *observación "on-line"*.

Esta exigencia ha sido respuesta gracias a tecnologías de investigación basadas en la elaboración de imágenes cerebrales basadas en una correspondencia entre la actividad neuronal, el consumo energético y el flujo sanguíneo cerebral. Se relacionan los cambios de actividad neuronal apreciables con la actividad mental que está desarrollando el sujeto experimental en ese momento. Estas técnicas son las conocidas como PET (tomografía por emisión de protones). IRMF (imagen por resonancia magnética), EEG (electroencefalografía) y MEG (magnetoencefalografía). Unas se basan en inyectar en la sangre un determinado isótopo y a través de una cámara seguir el recorrido de esos isótopos cartografiando la actividad neuronal. Otros miden los potenciales eléctricos o magnéticos producidos por el funcionamiento del cerebro. En el libro se presenta una detallada y didáctica exposición de estas técnicas: *las instrumentales, lesionales y funcionales*

Estas nuevas tecnologías se conjugan con el análisis clínico de pacientes con determinadas lesiones cerebrales. Un ejemplo de ello es el estudio de lesiones cerebrales y disfunciones en el comportamiento. Las analíticas PET y IRMF pueden mostrar qué zonas del cerebro se encuentran inactivas y poder establecer inferencias acerca de la implicación de determinados sistemas neurales en la generación de procesos mentales específicos.

Pero no sólo en cuanto a métodos de investigación se han transformado las neurociencias, también se ha modificado la concepción inicial que del cerebro se tenía. Los primeros descubrimientos comentados permitían establecer la importancia de determinadas áreas en conductas específicas, generó una primera imagen del cerebro dividido en diferentes departamentos estancos, cada uno encargado de una tarea. Hoy sabemos que esto no es así, el cerebro tiene *registros de actividad neural* constituidos por *pautas de conexiones sinápticas*. Estas conexiones constituyen redes o sistemas de neuronas interconectadas, sistemas que se comunican con otros sistemas en unas áreas llamadas *zonas de convergencia*. Es decir, no existe una zona exclusiva que se encargue de un determinado proceso sensorial, sino que la información que recibimos del medio es procesada en paralelo y distribuida por diferentes sistemas neuronales que más tarde ofrecen una elaboración y recuperación integrada. Se debe de hablar por tanto, de *sistemas neurales* y no de *órganos específicos*.

La cartografía de los diferentes sistemas neurales que intervienen en la actividad cerebral es un hecho, pero no se cartografía en función del segmento o zona física cerebral, sino de la actividad neuronal que en el se registra. La explicación de la actividad psíquica no

reside por tanto en las propiedades físicas o químicas del cerebro, tampoco de las neuronas consideradas individualmente, sino que *emerge* como propiedades de sistemas neurales. Una actividad irreducible a los componentes que la llevan a cabo, de la misma forma que el calor es irreducible a las propiedades de las moléculas que lo producen.

Las cuestiones presentadas delimitan un nuevo ámbito de investigación, y su implicación en el estudio de la actividad mental humana es radical. No cabe poder realizar un estudio sobre la mente sin tener en cuenta los descubrimientos obtenidos por las neurociencias y ciencias cognitivas hoy. La aplicación de estas ciencias en los estudios de filosofía puede cambiar la concepción de muchos de los pilares de la teoría del conocimiento, categorías como la motivación emoción y los sentimientos pueden ahora jugar un papel importante (Damasio 1996, 2001). Poder enlazar la evolución biológica con el desarrollo de la mente, su arquitectura y organización funcional abre todo un campo a la investigación sobre el conocimiento y racionalidad humana, más acá de esquemas de explicación metafísicos y más allá de posiciones heredadas.

El libro comentado es por tanto una lectura apropiada para comenzar a repensar en términos científicos-naturales la actividad mental humana. Dividido en seis apartados, se abre con una exposición del campo de trabajo de las *ciencias cognitivas* para pasar a considerar los diferentes *modelos* que delimitan y analizan el campo psicológico. La investigación neuropsicológica y neurolingüística abarca la mitad del texto. Desde diversos puntos de vista y programas de investigación se presentan datos experimentales que resaltan el *funcionamiento modular de la mente*. Se describe cada una de las *tecnologías y métodos de investigación experimental* de las neurociencias, complementado todo ello con una detallada y didáctica exposición de la *estructura y organización funcional* del cerebro. Cierra el libro un repaso de las concepciones dualistas y monistas que han estudiado el problema *mente-cerebro* y el papel jugado por la *conciencia* y el *lenguaje* en el desarrollo evolutivo de la especie humana.

De especial interés y novedad es el capítulo dedicado a la modularidad de la mente. A lo largo de 70 páginas se analiza la controversia modularidad-holismo de la mente, que es hoy protagonista en las ciencias cognitivas y también la Filosofía de la mente. Se distinguen dos grandes tipos de teorías de la mente: Unas concepciones, propias de la *posición heredada* y de la psicología intuitiva, consideran la mente como una estructura, sistema u organización funcional de carácter general y equipotencial, igualmente competente en cualquier dominio de aprendizaje. Tal planteamiento es propio de posiciones empiristas, asociacionistas y conductistas, que entienden la mente *tanquam tabula rasa* al nacer el individuo y que se va llenando a lo largo de la vida con experiencias y contenidos específicos, conforme a leyes generales del aprendizaje. Pero también la metáfora del ordenador, propia de la psicología cognitiva computacional concibe la mente como un procesador de propósito general. El segundo tipo de teorías de la mente, que se está mostrando más acorde con las investigaciones procedentes de diversas ciencias, plantea una concepción modular. La mente estaría estructurada por un conjunto de módulos, sistemas funcionales, memorias e inteligencias múltiples.

Las investigaciones procedentes de las distintas ciencias cognitivas están corroborando la teoría de la modularidad de la mente. La distinción entre mente física o geométrica y mente social o maquiavélica está sólidamente argumentada desde la Biología evolucionista, Etología y Primatología. La especificidad de la competencia lingüística y la identificación

de las estructuras neurales implicadas en el procesamiento del lenguaje está contrastada por la Neuropsicología del lenguaje, Neurolingüística y Afasiología. La Psicología evolutiva proporciona investigaciones sobre la construcción de la teoría de la mente del niño, así como los dominios distintos en el mundo físico, mundo social y lingüístico. La Neuropsicología clínica y la Psicopatología proporciona sorprendentes datos de la estructura modular en los síndromes clínicos.

Las investigaciones que aportan las distintas ciencias cognitivas proporcionan a la filosofía en la actualidad un rico material para la reflexión sobre el hombre y el mundo, a la vez que desde la filosofía surgen preguntas que se articulan en proyectos científicos de investigación.

## Bibliografía

Bunge, M. (1987): "La Psicología, ¿Disciplina humanística, autónoma, natural, o social?". *Arbor* 126, No.496.

Damasio, A. (1996): *El error de Descartes*. Barcelona, Editorial Crítica.

Damasio, A. (2001): *La sensación de lo que ocurre*. Madrid, Editorial Debate.

García E. y Muñoz. J.(1999): *Teoría evolucionista del conocimiento*. Madrid, Editorial Complutense.

Jorge PEÑALVER LÓPEZ

JIMÉNEZ MORENO, Luis: *Nietzsche: Antropología y nihilismo*, Valencia, Editorial Universidad Politécnica de Valencia, Colección Letras Humanas, 2001, 396 pp.

Escribir un libro sobre Nietzsche es siempre correr un riesgo, pero es el riesgo lo que hace de un acto una actividad realmente creadora. Nietzsche fue crítico con la historiografía clásica y su obra pone en cuestión el paradigma intelectualista racional en estos términos: "Ellos creen otorgar un honor a una cosa cuando la deshistorizan, *sub specie aeterni*, -cuando hacen de ella una momia. Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios fueron momias conceptuales; de sus manos no salió vivo nada real" (p.173). Siguiendo esta crítica se presenta en este libro la imposibilidad de sistematización de la obra nietzscheana, con peligro de caer en una desvirtuación de la misma, con peligro de una deshistorización, y así se afirma que todo lo que de Nietzsche podemos llegar a comprender no es más que el interés de una vida que quiere plenificar sus posibilidades, una vida que se plasma con libertad en una filosofía. Vida y filosofía inseparables en el filósofo (pág. 47). Nietzsche es consecuente con estos planteamientos y es por ello que elige como modo de expresión, la libertad que le otorga el aforismo para mostrar lo considerado positivamente como real. Del mismo modo el profesor Jiménez Moreno es consciente de las malas interpretaciones que ha sufrido el pensamiento nietzscheano. Reconoce que muchos jóvenes filósofos han recurrido a él por lo que de diversión pudiesen encontrar, más que por los componentes de exigencia que representan su columna vertebral.

En esta obra se recogen y recuperan de forma didáctica y creativa las aportaciones principales de la filosofía de Nietzsche y se muestra la actualidad de su pensamiento. Presenta

al autor del Zaratustra dentro de la corriente del vitalismo y, aunque existen diferentes interpretaciones, no se puede escapar al reconocimiento de una crisis del pensamiento derivada de los modos imperantes de racionalidad. En Nietzsche no encontramos la palabra crisis, pero ésta se halla indiscutiblemente unida con la noción de nihilismo y la afirmación de la muerte de dios, sobre estas últimas se ha estructurado este libro. Tampoco se centra en la exposición de la experiencia de crisis de la razón moderna centrada en la técnica. La crisis se sitúa en el ámbito de la teoría del conocimiento y afirma de este modo que Nietzsche rehuye tanto de la metafísica idealista como de los meros datos positivos; si bien sigue el vitalismo indiscutiblemente ligado a lo que a la conciencia se muestra como real, aunque no como percibido sino como vivido, sigue por lo tanto dentro de una corriente que busca la realidad y la concreción. La crítica a la modernidad se convierte en Nietzsche en la historia del nihilismo europeo.

Jiménez Moreno nos muestra en los diferentes capítulos, los principales conceptos enfocados desde diversas perspectivas, se crea así una red a través de la cual podemos acceder siempre a un mismo punto central siguiendo diferentes caminos. La presentación de los temas se hará siempre siguiendo la conexión entre los diferentes textos y períodos del autor. Con ello se consigue la desmitificación de muchas de las propuestas que han sido presentadas en diferentes estudios y se apuesta por una redefinición de algunas de las nociones principales, dejando que la nueva explicación surja de la propia exposición de esas nociones, lo que las muestra en su plena vida. Entre las nociones que cabe redefinir hay dos principales que más tarde retomaremos: nihilismo y voluntad de poder.

El interés por la afirmación de la vida del hombre, en términos unamunianos de carne y hueso (lo que conlleva la creación de una nueva antropología), hace que tengamos que prestar atención a la conexión inquebrantable entre vida y obra de un autor.

Para la comprensión genealógica del pensamiento nietzscheano, para mostrar la relación entre vida y obra, se recurre a dos claves fundamentales. En primer lugar se hace referencia a la vida de Nietzsche. Aunque el libro no nos avasalla con extensas notas biográficas, nos sirve para reconocer la influencia de los largos períodos de enfermedad, de ellos recupera Nietzsche con un espíritu positivo, la voluntad de superación. Serán además las enfermedades uno de los motivos que han ayudado a crear el mito del exotismo de su filosofía. Siguiendo la interpretación de Jaspers, la demencia no aparece en sus escritos hasta fecha posterior a 1888, aunque sí es verdad que entonces adquiere una significación existencial, necesaria por otra parte si tenemos en cuenta la experiencia del hombre en su integridad. Bajo esta perspectiva se recoge en la obra una afirmación de Löwith que cita a Nietzsche: “no es la vida, sino Nietzsche mismo el que siempre ha de superarse de nuevo y el que ha dado a la vida en conjunto la significación de voluntad de poder. “Mis escritos hablan solamente de mis superaciones”” (pág. 20). Esta cita nos acerca, como más tarde veremos, al interés por la afirmación de la vida como individual y no como realidad colectiva o conceptualmente universalizable.

La segunda de las claves a las que se hace referencia, es el interés que desde joven despertó en Nietzsche el mundo de las manifestaciones artísticas. Si las enfermedades le acercaron a la noción de voluntad de superación y con ella a la voluntad de poder, el fenómeno del arte le lleva a recuperar la actividad creativa como la principal manifestación de la vida humana, que no es una realidad estable sino un continuo hacerse a sí misma. Afirma: “el arte

es la tarea suprema y la actividad propiamente metafísica de la vida". (p. 175). No debemos olvidar que también la sociedad y la dimensión histórica que envuelve su obra, tienen una gran influencia sobre todo en la formulación del nihilismo, es a partir de este concepto del que se afirma la vida como actividad creadora y superadora.

De la afirmación anterior podemos concluir que la importancia de la actividad creativa en la dimensión antropológica, no resta importancia a la presencia en la obra nietzscheana de la dimensión ontológica. Muy al contrario ambas se implican según la pretensión del autor del Zarathustra. La consideración ontológica consigue aprehender la dimensión íntegra del ser humano en su dimensión natural y cultural. El puente entre creación y ontología queda establecido en tanto que se considera que el hombre proyecta su ser en el obrar.

La filosofía de Nietzsche surge y se desarrolla en torno a la tensión de los contrarios, esto lo podemos comprobar mediante el estudio genealógico de su más íntima expresión. Es además el resultado de la visión de la vida como tragedia y una forma de mantener vivo al hombre de carne y hueso. Enfermedad y salud, positivismo e idealismo son las primeras parejas de opuestos que dan vida al pensamiento nietzscheano. En cuanto a la tragedia como dimensión humana, se presta atención no sólo a la recuperación de los mitos de Apolo y Dionisos, lo que hace que la obra nietzscheana se sitúe entre la filología clásica y filosofía, sino también a los mitos de Edipo y Prometeo. Edipo representa la fuerza del destino que se impone más allá de cualquier voluntad. Prometeo por su parte es el símbolo del proyecto vital humano, de la necesidad que el hombre tiene de hacerse a sí mismo en el ámbito de la libertad. Esta es la tragedia en el marco de la cual se ha de afirmar la actividad creativa y que se manifiesta simbólicamente en el arte, que se declara incommensurable para la razón.

La tensión entre positivismo e idealismo lleva a Nietzsche a afirmar que su intención es la de dar sangre al pensamiento. El punto de convergencia de esa tensión se había encontrado siempre en el surgimiento de las ciencias sociales, adaptadas al pragmatismo imperante tecnológico que busca el control administrativo y que desvirtúa lo más propio del hombre. Esa forma de conocimiento condujo a un desencanto del mismo mundo en el que ahora vivimos, la necesidad por lo tanto de la recuperación de la obra de Nietzsche sigue siendo prioritaria, siempre que no se caiga en mero documentalismo y siempre que se dé vida a su pensamiento dando cuenta de las dimensiones existenciales. Éstas no eran tenidas en cuenta ni por el positivismo abocado a los meros hechos matematizables, ni por el idealismo que se movía en el ámbito de lo ultraterreno.

Los conceptos fundamentales en torno a los cuales gira el estudio propuesto, son los de voluntad de poder y actividad creadora. Jiménez Moreno hace depender al primero de la voluntad de superación y al segundo de la propuesta de creación de nuevas tablas de valores, ambos en su conjunción harán posible el surgimiento del superhombre. Pero antes, y para comprender estas propuestas, se presenta la muerte de dios. La muerte de dios será la clave para la formulación del nihilismo, ambos términos no se han de pensar como sinónimos, con ellos pide el autor del Zarathustra el fin o cuestionamiento de todo lo que parecía universal e inamoviblemente establecido.

Jiménez Moreno resalta en su obra la pretensión de Nietzsche de crear un nuevo tipo de hombre distinguido, que más allá de lo bueno y lo justo busque lo nuevo con riesgo, y huya de las falsas seguridades, que deslegitime la fuerza no vinculante de los valores ultramundanos establecidos. La muerte de dios representa la tensión ante el abismo, pero no menos

certeramente la necesidad de creación y de un dar sentido original. Sólo desde el sí a la vida es ello posible, surge así no sólo la oportunidad sino la necesidad de creación de una nueva filosofía. La actividad creativa queda íntimamente ligada a la actividad valorativa, que le proporciona al hombre la grandeza y la dignidad que su modo de vida puede alcanzar y, en todo caso, el no vivir nunca sometido. Por ello Nietzsche no es seguidor del nihilismo sino que comparece como su vencedor, vinculando la dimensión axiológica y la creativa en su necesidad de superación del hombre en su camino hacia el superhombre. La preocupación primera nietzscheana es la realidad humana. El hombre no es sin embargo algo cerrado como objeto ya constituido que se ofrezca al conocimiento, el hombre se descubre a sí mismo como proyecto y continua realización, éstas son las claves que en la obra se presentan para comprender el vitalismo antropológico axiológico. La vida se presenta como aquello que siempre ha de superarse: voluntad de poder como vida y vida como voluntad de poder. Ella es siempre el punto de partida de la valoración, así como del espíritu creativo. El siguiente tema a abordar: la voluntad de poder no es voluntad de dominación sino la voluntad del señor en su dimensión social.

Nihilismo y voluntad de poder referidos a la realidad social nos guiarán hacia la consideración de la gran política como representación de las posibilidades sociales de formación en el individuo. En su dimensión social, la voluntad de poder se presenta como una salida de la filosofía de la conciencia y arroja la fórmula de la gran política como actividad también creativa. En primer lugar se alude a la crítica nietzscheana a la sociedad y modo de cultura establecido. Esta cultura se basa en la falta de esfuerzo y la comodidad, en el equilibrio según la eficacia y no en la resonancia de la acción en el individuo (pág. 352). Esa es precisamente la base del nihilismo, una sociedad en la que las valoraciones idealizadas y sin contenido real concreto, van perdiendo su vigencia y fuerza vinculante. Nietzsche valora la costumbre pero sólo en cuanto sirva como trampolín hacia nuevas conquistas, es decir en tanto que fomente la formación del individuo en cuanto tal. De este modo la sociedad sería el marco en el que sería posible el crecimiento de la realidad propia. El nihilismo axiológico se convierte en alienación.

La moral establecida es considerada por Nietzsche como una moral de la servidumbre, ya que el hombre no conquista la dimensión de la creatividad y no se introduce en el ámbito de la libertad individual. Frente a la moral de la servidumbre debe ser afirmada la moral del señor como posibilidad de desplegar todas las facultades. La moral del esclavo, moral de la autoconservación, es pura autoobjetivación, mientras que la moral del señor es representación de la voluntad de poder. Sólo desde esta moral es posible el reconocimiento intersubjetivo que no impone limitaciones a las posibilidades individuales en libertad. Bajo la moral del señor, Jiménez Moreno sitúa la formulación de una nueva democracia en la que se eleven individualmente los ciudadanos en cuanto tales; frente a esta pretensión, fin de la verdadera democracia, el Estado establecido tiende a la educación uniforme. La gran política es la afirmación de la fe en el hombre, la aplicación de la voluntad de poder a la dimensión social configurándose como una salida al nihilismo establecido. Es la representación del proyecto establecido por los hombres libres como una aspiración del pensamiento. Es digno resaltar la alusión al proyecto nietzscheano como una visión europea por encima de los nacionalismos, al igual que la contribución del pueblo judío para la creación de la gran política. En resumen, la aportación de Nietzsche en la teoría social se centra en una crítica

a la mediocridad donde se encuentran los componentes de la crisis de la modernidad.

“Se sugiere pues, en este libro, una lectura que despierte en cada uno su filosofía realizadora y estimule las bellas formas de vida que Nietzsche pensaba idealmente, con gran admiración, como habían tenido lugar entre los griegos antes de Sócrates”. (Introducción, pág. 7).

Laura HERRERO OLIVERA

MÁSMELA, Carlos: *Hegel: La desgraciada reconciliación del espíritu*. Ed. Trotta, S.A. 2001, Madrid, 186 pp.

Las controversias surgidas de la problemática posición de la *Fenomenología del Espíritu* en el plexo del sistema hegeliano no son nuevas: rayan ya en lo arcaico esperando resurgir de entre el polvo de los estudios sobre Hegel para sacar a relucir una vez más la evolución del pensamiento del filósofo alemán más discutido del idealismo. Una vez más, renace el problema en la particular exégesis que Másmela propone en su ensayo, pero desde un punto de vista un tanto peculiar: el camino de desesperación de la conciencia no es ya un camino de etapas inmerso en el acontecer de la autoconciencia, es el punto de partida para la visión general del conjunto.

Tal y como reclamaba Heidegger en su momento, Másmela se preocupa de dejar a la *Fenomenología del Espíritu* reposar en su posición propia dentro del sistema sin forzar la máquina, lo que da cierto carácter de relax al estudio entretenido en expresar la tragedia que representa para la autoconciencia ese camino de desesperación que en el propio Hegel tomaba cierto cariz poético.

“El *saber que aparece* es el asunto de la experiencia que la conciencia realiza en sí misma en el desarrollo de sus diferentes figuras. [...] El despliegue de la exposición del saber que aparece es “el camino de la *duda* o, más propiamente, el camino de la desesperación”<sup>2</sup>. Se trata de ver el acontecer de ese saber que aparece desde el punto de vista de la conciencia que se mutila a sí misma en sintética superación. El despliegue es ese camino de desesperación mismo y la obra descansa sobre tales presupuestos.

Todo el estudio gira alrededor de la fuerza de la contradicción, que para Másmela se condensa en la lucha entre la desgracia y la reconciliación que la conciencia alcanza desde sí y para sí misma. Todo ello es posible gracias al desdoblamiento de la naturaleza del espíritu que posibilita la continuación del camino de la duda: “Por la desgracia se descubre el desdoblamiento en la naturaleza del espíritu, ya que este tiende a un todo pleno y, al mismo tiempo, debe retrotraerse y enajenarse a sí mismo en el saber absoluto”<sup>3</sup>. La novedad es que Másmela establece un motor para la dialéctica de la conciencia hasta ahora dejado un poco de lado en la mayoría de los diferentes estudios. Generalmente, el camino de la conciencia es un camino lógico, ya que tiene por fin el aparece del saber absoluto o, más bien, la autoconciencia que es además la condición de posibilidad del saber absoluto, el espíritu y la ciencia todo uno. Y sin embargo faltaba algo tan humano como el sentir y Másmela da la

<sup>2</sup> Másmela, Carlos. *Hegel: la desgraciada reconciliación del Espíritu*. Pág. 14. Ed Trotta, Madrid 2001.

<sup>3</sup> Op. Cit. Pág. 21.

importancia necesaria al hecho de que la conciencia se mueve en su desdoblamiento por el deseo. Ya estaba en el propio Hegel, pero el asunto no parece tener la trascendencia que le da el autor del estudio que nos ocupa. Es el deseo lo que empuja a la conciencia a la pendiente vertiginosa de su camino de desesperación, si no, no tendría sentido. De paso, el espíritu se humaniza ligeramente dejando a un lado su perfección y consistencia lógica. La autoconciencia, para no liar el asunto, simplemente desea lo deseable, admitiendo la concreción tan buscada por Hegel. Y en ese desear lo deseable se desdobra, se objetiva y se supera.

Ese desear posibilita el acercamiento de la ciencia de la experiencia de la conciencia, que no levanta polémicas en cuanto a su interpretación: “La experiencia de la conciencia es el sendero de su desgracia. Ella está destinada a recorrer este sendero, porque no es la causa de su propio fundamento y porque es incapaz de apropiarse en y para sí misma de lo absoluto”<sup>4</sup>.

Respecto de la actitud de Másmela hacia el desdoblamiento interior de la conciencia, ese ser una y doble, no es estrictamente hegeliana. Trata el problema desde un punto de vista integramente heideggeriano; considerando la posición que en Heidegger ocupaba la angustia, Másmela lo superpone al papel desempeñado por la desgracia en la experiencia de la conciencia y así el asunto cuadra desde el punto de vista lógico y sentimental. De la misma manera que Heidegger ontologiza el miedo en el *dasein*, Másmela ontologiza, en su particular exégesis de la conciencia hegeliana, el deseo en el desdoblamiento dialéctico de ésta. Y así “puesto que al espíritu y no a la conciencia concierne la reconciliación, es de esperarse que en él tenga lugar también la superación definitiva de la desgracia”<sup>5</sup>. Lo cual no deja de presentar cierto aire psicoanalítico en el asunto, ya que se está planteando la ciencia de la experiencia de la conciencia como un perdonarse las culpas a sí misma dicha conciencia en su mecánica del deseo. Sin embargo el marco planteado de psicoanálisis-ontología heideggeriana no contamina en absoluto el estudio tradicional de la obra de Hegel, pues no fuerza en ningún momento las posiciones del alemán, dejando la crítica de lado y limitándose a exponer el problema de una manera clara y sencilla.

Hay una insatisfacción en la conciencia derivada de su desdoblamiento que la empuja en busca de la reconciliación consigo misma que no es sino el advenimiento de la autoconciencia. El extrañamiento, la religión y el desgarramiento del espíritu están contemplados en el estudio de Másmela como síntomas de una búsqueda de homeostasis necesaria para el dejar desplegarse el saber que aparece. La conciencia no parece susceptible de terapia alguna si exceptuamos la suya propia en el camino dialéctico trazado magistralmente por Hegel. Todo forma parte de un proceso por el cual la conciencia, estoicamente, pierde paulatinamente el deseo y se aproxima a su completud como autoconciencia. La manera de examinar el asunto desde los síntomas a la reconciliación de esa picajosa desgracia que atenaza a la conciencia en su camino de desesperación, facilita la complicada exposición tradicional del pensamiento de Hegel. De esta manera, Másmela consigue introducir al lector en su punto de vista y en su mecanismo de problema-solución mucho más atractivo que la acostumbrada exposición monológica de la obra de Hegel; si bien se pierde en ocasiones el sentido del marco conceptual en el que se mueve la problemática, pues hay que llevar ideas preconcebidas sobre el Hegel de Heidegger y la terapia psicoanalista.

<sup>4</sup> Op. Cit. Pág. 30.

<sup>5</sup> Op. Cit. Pág. 32.

Como apertura y recomendación, hay que señalar –a modo de invitación a la lectura del estudio de Másmela– que “el desgarramiento del espíritu en la subjetividad le abre el horizonte de un nuevo surgimiento. Su universalidad concreta resulta de la reconciliación trágica del espíritu”<sup>6</sup>, lo que sugiere algunas sorpresas en cuanto al asunto de la estaticidad del pensamiento hegeliano, aquello de lo que usualmente se hace uso para criticar al alemán: ¿y cuando el espíritu se despliegue del todo, qué? ¿el final de la Historia?...

La obra de Másmela está estructurada en seis partes que pretenden ofrecer una mejor clarificación y exposición de las ideas, aunque las tres primeras partes sucumben en la habitual enumeración teórica de los pasos dados por Hegel en la elaboración de la *Fenomenología del espíritu* y la ya más que discutida problemática sobre dónde demonios insertar en el sistema la archidiscutida obra del alemán. Sin embargo la novedad reside en que a partir de la cuarta entrega del asunto, las cosas pasan de una manera no sólo sintomática, como ya se ha dicho, sino históricamente: se examina la reconciliación desde el punto de vista religioso, desde el subjetivo y desde el espíritu absoluto; en un claro paralelismo con el teocentrismo, la modernidad y lo que Hegel se proponía como posmodernidad, teñido todo ello del heideggerianismo propio del autor colombiano y unas gotas de ilusionismo para aderezar. Y digo ilusionismo porque antes del gran final –no desvelado aquí, por supuesto–, más de un comentario se percibe como sacado de la chistera.

Si bien la reconciliación del espíritu en el saber absoluto deja tras de sí las distintas manifestaciones de la desgracia que atraviesan la *Fenomenología del espíritu*, en la más elevada experimenta su más honda desgracia y revela la tragedia propia del pensamiento, el inexorable desdoblamiento en la búsqueda de una totalidad desbordante. La presente interpretación aspira a recrear, por parte de Másmela, la idea de una subjetividad desgarrada a partir de aquella desgraciada reconciliación; no se sabe muy bien si desde una dialéctica hegeliana, freudiana o heideggeriana, pero sí desde un claro tinte post-subjetivista.

Para aquellos que no estén muy familiarizados con el autor colombiano, Carlos Másmela es catedrático del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia, en Medellín –Colombia–, ha publicado numerosas obras sobre Kant, Hegel, Heidegger y Leibniz y sus preocupaciones tienden hacia las posiciones clásicas de la metafísica. En la obra que presentamos aquí, el camino revierte hacia nuevos puntos de vista que revisen de una manera más o menos acertada el idealismo alemán.

Y es que quizá, en definitiva, ni sobre Hegel está todo dicho, aunque parezca mentira, ni sobre el subjetivismo más radical e idealista se ha dado el cerrojo definitivo. Y si no, pues pensemos en esta novedosa perspectiva que propone Másmela, quizá una más, y espereamos hasta que aparezca la siguiente; que, teniendo en cuenta la exagerada labor comentarista de los filósofos últimamente, no tardará mucho en venir.

Álvaro JURADO CUEVAS

---

<sup>6</sup> Op. Cit. Pág. 186.

PINKARD, Terry. *Hegel, una biografía*. Ed. Acento, Madrid, 2001, 927 pp.

No es muy habitual, en estos tiempos que corren, que aparezcan *biografías* de Hegel. Más extraño es el caso si de un autor *americano* se trata, puesto que el velado interés que en ese país despierta el de Stuttgart no llega más allá de su introducción por los idealistas, propiamente americanos, como J. Royce, o el mismo J. Dewey. Así pues, y al margen del asombro que produce el encontrarse en una librería con tan inusual descubrimiento literario, podríamos añadir un dato más, la prontitud con que se ha traducido al castellano por la editorial Acento. No ha pasado más que un año entre su publicación en inglés en 2000 y su edición castellana en 2001.

Puesto que no deja de sorprender que lo abultado del volumen dificulta siempre su difusión comercial, que en el caso de una obra de consulta es limitada, si además trata sobre filosofía será más bien escasa, y finalmente si el autor investigado es Hegel, se convierte casi en una anécdota literaria. Estos datos, cruzados entre sí, despiertan el interés por una obra que es tan *enorme* en cuanto a su extensión como generosa en lo que se refiere al tamaño de los caracteres en que se imprime, lo cual facilita una lectura cómoda y agradecida. Este libro se estructura a caballo entre la mera biografía intelectual, como se señala en su subtítulo, y el “feuilleton”. Su desarrollo consiste en cruzar los datos políticos, sociales y personales de un autor, una serie de personajes y unas situaciones que le rodean, explicando con ello el surgimiento de sus obras en el transcurso de una vida, por otro lado, agitada e interesante.

La orientación de la lectura debe hacerse, evidentemente, bajo la perspectiva de un estudiante o de un interesado que trate de informarse de aspectos y elementos que le introduzcan en una posterior profundización en la misma obra hegeliana. De modo que constituye, como manual de referencia, un excelente catálogo para la ubicación exhaustiva de los hechos personales y editoriales que se expresan: en un excelente cuadro biográfico–cronológico y un mapa político de la emergente Alemania de los siglos XVIII y XIX. Esto permite sumergirse en el ambiente intelectual de la época y, de paso, aprender un poco de filosofía.

Tan sólo hay dos aspectos que no me han satisfecho completamente: uno de ellos consiste en la separación de las notas marginales del cuerpo del texto, relegándolas al final del libro lo cual dificulta la lectura, teniendo en cuenta que alguna de esas notas ocupa casi media página; nota 184 del cap. 5 y nota 121 del cap 6, por poner solo dos ejemplos cercanos entre sí. El otro elemento se ubica, en cuanto al nivel de profundidad, en las explicaciones de la filosofía de Hegel que se realizan de una forma muy ligera salvo, eso sí, los capítulos 4 y 5 en donde se “reconstruye”, como el autor mismo dice, el camino hacia la fenomenología, y el cap. 8 en donde se ubica, con una cierta precisión, el salto de contenido de la *Fenomenología* a la *Lógica*.

El placer y la tranquilidad de la lectura de una obra de consulta debe respetar, como en este caso se hace completamente, una cierta independencia de los distintos capítulos entre sí, en los que también el título debe hacer referencia clara, sencilla y directa a su contenido. Así el estudiante, o el simple curioso, pueden acercarse a la obra sin perderse en embrollados epígrafes que les obliguen a leer capítulos que no le interesan para obtener unos datos concretos. De hecho, la estructuración cronológica de la obra facilita, junto con el cuadro

adjunto, la búsqueda cómoda de estos. Por todo lo cual recomiendo, no sólo su lectura parcial, sino el poso final que queda después de habernos introducido en la visión particular de Pinkard sobre en pensador que sirvió de eje y salto hacia la contemporaneidad.

José Manuel SÁNCHEZ FERNÁNDEZ

VITIELLO, Vincenzo: *Cristianesimo senza redenzione*, Roma-Bari, Laterza, 1995; 158 pp. (Hay traducción española de Miguel Ramos Sánchez en la ed. Trotta, 1999; 154 pp.)

Desde sus comienzos Vitiello ha presentado su filosofía como una teoría hermeneútica propia: la *Topología* (*Er-ört-erung*), basada en una reinterpretación del concepto de espacio a partir de la reelaboración gadameriana del concepto heideggeriano de “Topología del ser”, y consistente en una reflexión encaminada a *localizar* los *tópoi* filosóficos fundamentales que han configurado la tradición occidental. En esta investigación se ha ido forjando la convicción de que para tal configuración la tradición hebraico-cristiana –por otra parte la más cercana a la propia tradición hermeneútica– posee un carácter a todas luces decisivo. Pues bien, *Cristianismo sin redención* traza ahora las líneas generales de pensamiento que nacen del encuentro particular de la tradición filosófica occidental con la tradición cristiana; y de modo que sólo desde este contexto general de las relaciones entre filosofía y teología en el seno mismo de la hermeneútica, pueden y deben entenderse tanto su propósito como su estrategia argumentativa.

Según aquél se pone de manifiesto la necesidad de una nueva determinación del «horizonte de sentido» que la experiencia histórica del cristianismo, con la *figura* y el *mensaje* del<sup>7</sup> Hijo, «ha llevado a la palabra» (p. X), dado que instaura un modo originario de relacionarse el hombre con el mundo y con lo divino, es decir, instaura una experiencia absolutamente nueva respecto de todo el pasado de la diferencia y relación entre finitud e infinitud.

A raíz de aquí la argumentación se desarrolla en dos direcciones de la misma pregunta: ¿por qué, cómo y cuándo acontece que la filosofía se interroga por Dios, de tal modo que surge para ella la exigencia de «pensar a Dios»? La respuesta es inmediata: nace de la exigencia de nuestra propia finitud, a saber, la clásica exigencia platónica de «salvar los fenómenos» (*sózēin tà phainómena*), de *fundar* (*be-grunden*), de *dar razón* (*Grund*) del ente, de lo determinado, de lo finito. Es decir, nace de la exigencia de que nuestro *lógos*, en tanto que finito, es *lógon didónai*: es un dar *siempre* razón de, donde este *siempre* significa *tener que* y *no poder sino* dar razón de. Y si además el *lógos* no es *lógon didónai* sino en la medida en que al dar razón del ente, lo *de-fine*, *de-limita* y *de-termina*, dando así razón de su *finitud*, entonces es *lógon didónai* porque es primero y ante todo *lógos horismós*, es decir, *lógos*

---

<sup>7</sup> Las referencias en la escritura de *Cristianesimo senza redenzione* a el Cristo o el Dios no se deben a ninguna peculiaridad de la lengua italiana, sino del griego clásico y al propósito no explícito del autor por recuperarla y mantenerla: en esta lengua *theós* significa “dios”, pero simplemente respecto de su naturaleza, es decir, la “naturaleza divina”, mientras que precedido del artículo determinado, esto es, *hò theós*, “el dios”, significa a dios pero como un *otro*, es decir, pone inmediatamente y ante todo de manifiesto la *relación* a un otro. En su recepción latina se tradujo como la persona *Patris* y esta diferencia se perdió.

que define y que al de-finir, de-limita, esto es, separa, abre y circunscribe los límites de un espacio: el espacio lógico como espacio de inteligibilidad del pensar, es decir, no otro que el territorio mismo de la razón –de nuestro dar razón– finita. Pues bien, es por esto precisamente por lo que nuestro *lógon didónai* se mueve desde siempre dentro de un límite originario, donde este *dentro* significa que *en* y *desde* sí mismo, es decir, desde su propio *interior*, desde el interior del propio espacio que delimita y, por tanto, desde su finitud misma, envía, exige y en esa medida demuestra la *datidad* de un *otro* de sí que se niega y retrae al pensamiento al tiempo que se entrega y se da a él mismo a modo de *materia* de su posibilidad y, por ende, de su propia realización, esto es, de su trabajo de determinación de lo (puramente) determinable. Así que, precisamente cuando y porque aquello *otro* del pensar se revela como su condición necesaria, se revela como un «á-topon» (p. 28), es decir, como aquello para lo que no ha lugar *en* el propio espacio lógico. Y puesto que no hay determinación del *ser* fuera ni antes del *pensar*, aquello otro del pensamiento, en verdad, *no-es*; de modo que llegado a este punto, cuando el análisis del *límite del pensamiento* deviene un *pensamiento del límite*, Vitiello no sólo propone hablar de «nihilismo» como pensamiento de lo otro (p. 30 ss.), sino que además libera en éste un concepto que retorna constantemente desde sus primeros escritos: el concepto de *posibilidad pura*, donde *pura* significa que tal posibilidad es *posibilidad* incluso para sí misma, es decir, que comprende en sí la posibilidad de no ser, o sea, la *imposibilidad*; de modo que es una «posibilidad imposible» (p. 63). Pues bien, este *límite interno* del pensamiento, es decir, aquello más allá de lo cual ni es posible ni tiene sentido su ejercicio, es llamado *Dios* por el propio pensar: tal es el punto extremo ¿al que nos ha elevado o al que nos ha hecho descender la pregunta del comienzo? La respuesta es clara: si se trata de aquella exigencia ineludible del pensamiento que sin embargo no es posible pensar, esto es, re(con)ducir a determinación y, por tanto, a concepto, no puede tratarse de lo *más elevado* que habite en el cielo del *pensamiento*, sino de «lo *más profundo* que habita en el abismo [recordemos que *Khorimós* traduce “abismo” (*Abgrund*) y comparte con *horismós* una raíz etimológica común] de los *sentidos*» (p. 30, la cursiva es nuestra). Ahora bien, si se trata entonces de *sentir* a Dios allí donde ya no es posible pensarlo, es decir, allí donde la razón hace experiencia de su límite, aquello más allá de lo cual no pueda ya dar razón porque roza el contorno mismo que delimita el único espacio donde esto –el dar razón– es posible para nosotros, entonces ¿cómo es que el análisis de Vitiello diferencia en este momento frente a la posibilidad de *sentir a Dios* la de *decir a Dios*? ¿Por qué no sólo el *sentimiento* sino también la *palabra* es ahora otro lugar posible para la recepción y acogida humana de lo divino? Es claro que el autor maneja aquí una diferencia implícita entre *decir* y *pensar*. De modo que la pregunta es: ¿de dónde nace y hacia dónde apunta esa diferencia? Más aún ¿de qué modo se implican decir y pensar?

Esta cuestión no obsta, sin embargo, para que haya salido ya a la luz para nosotros un modo preciso de comprender el *límite* y la *experiencia* del límite, es decir, nuestra, *finitud*, y que Vitiello reconoce próximo a la finitud heideggeriana del ser como *Er-eignis*: el «acaecimiento» o «acontecimiento» (*evento*) del «temblor» (*Er-zitterung*) mismo del *ser* que, suspendido y oscilando en el «más vertiginoso remolino de la torna» (p. 69) que comportan las correlaciones irresolubles de la existencia humana, no puede desatarse, soltarse ni, por tanto, liberarse, es decir, no conoce «redención» (*Er-lösung*: *lösen* significa “desatar”, “desenredar”, “soltar”) ninguna: queda sencillamente *abandonado* a sí mismo, a su

propia y sola finitud. Tal y como el Hijo es abandonado por el Padre en la Cruz *sin promesa de redención*, puesto que la esencia del Hijo no es sino la *kénosis* y, por tanto, la negación y retracción misma del Padre, *como Padre*, en el Hijo, es decir, *como Hijo*, asumiendo *forma humana* y, por tanto, cuerpo. Es «la finitud llevada al corazón mismo del ser infinito» (p.XII): esta y no otra es para nosotros la tesis fuerte aquí defendida. Lo Infinito (el Padre) se *niega* en lo finito (el Hijo) y al mismo tiempo se revela, es decir, se *afirma* en él; y de modo que es esta simultánea afirmación y negación, es decir, esta *contradicción* pura irredimible e irresoluble, la que saca a la luz la enorme potencia que la experiencia cristiana tiene como *experiencia de finitud*. Cristianismo *sin redención* es, por tanto, la afirmación de una profunda *relación estructural* entre finitud e infinitud, en la que si la finitud misma sólo *tiende* a la infinitud, de modo que queda abandonada a su finitud como retracción y negación inmanente del «In-finito», esto es, de lo «No-finito», entonces la finitud está presente en el seno mismo de lo Infinito, o dicho de otro modo, la infinitud exige, como tal, de la finitud: es decir, es la afirmación radical de la irredimibilidad de la finitud.

Y llegados a este reconocimiento del límite, es cuando la pregunta que nos guiaba desde el principio se vuelve hacia la pregunta por la «*imagen del hombre*» (p.71) que esta finitud radical lleva consigo. El despliegue de la pregunta muestra cómo sólo es posible sentar las bases de la moral y de la actividad ética, dada precisamente la irredimibilidad del pecado del Hijo y con él del mal del mundo, sobre la experiencia del *dolor* –propio y de los demás, del alma y del cuerpo– y de la *violencia*, y cómo a su vez cuando la necesidad de ésta es comprendida, respetada y aceptada, da lugar a una *philia* sólo sobre la cual es posible fundar ahora la actividad política, es decir, la *pólis* como nuestro espacio lógico *originario* (p.119), es decir, aquel espacio que en verdad instauro orden y sentido precisamente porque nace como espacio circunscrito por la palabra finita de los iguales y que, libre, se manifiesta y revela en el *ágora*; es decir, porque en él nuestro *lógos* se hace *diá-logo* y sólo éste nos permite *habitar* el mundo. Pues bien, si es por esto entonces por lo que la experiencia del dolor reviste una importancia excepcional, y éste es síntoma de una incurable «enfermedad del espíritu» que es común a la filosofía y al arte, ¿no es acaso sólo en la primera donde el lenguaje, al preguntar y llevar a la palabra lo que *es* cada cosa, esto es, al decir *en torno a (kata-phasis)* algo y decir, por tanto, *algo de algo (ti katà tinós)*, no es, decimos, donde hace la experiencia de la «cosa», del puro «esto» (*tí*) como su límite y, por tanto, de su alteridad y retracción respecto del lenguaje mismo? Tal es así que, puesto que no logra decir lo que en verdad convoca, a saber, el *ser* de cada cosa, el lenguaje de la filosofía al tiempo que dice, des-dice y, por tanto, se contra-dice. Pero esta «*pobreza*» y «*escándalo*» de la filosofía, que condena a la figura del *philó-sophos*, por su condición propia de tal y, por tanto, como su destino, al «exilio» (*Heimatlosigkeit*), esto es, a una necesaria carencia de patria y, por tanto, a vivir siempre errante, extraño y separado de su espacio, a habitar en los márgenes y límites mismos de la *pólis*, no es su debilidad sino precisamente su verdadera fuerza como alternativa moral y política *entre* la palabra del *mythos* y con ella del *sophistés*, y la palabra del *sophós*. Ahora bien, ¿no era la palabra de la filosofía la que, como exigencia y, por tanto, como palabra finita, abre y cierra, es decir, de-limita el espacio del *lógon didónai*? ¿Y en verdad hemos cerrado nosotros en círculo como parece el movimiento del pensar aquí sólo reseñado de Vitiello, o más bien lo hemos abierto?

Pues: ¿Es posible escapar al *dictum* hegeliano de *superar* el límite del pensar en el acto

mismo de *reconocerlo* como tal, puesto que ello sería tanto como responder a qué y cuál es el límite, determinarlo y, en definitiva, re(con)ducirlo al interior justo del espacio lógico de inteligibilidad al cual precisamente en tanto que límite se sustrae? Ahora bien, cuando el pensar hace experiencia de tal límite insalvable, de un otro de sí, ¿no ocurre sin embargo que no puede superarlo ni, por tanto, negarlo como límite, saltando más allá de sí mismo, sino que debe reconocerlo como tal, puesto que precisamente al llevarlo a sí y hacerlo suyo lo niega, pero esta negación niega la alteridad de lo otro en y desde el propio pensar y no *fuera* ni *antes* del pensar? En definitiva: *¿es posible un pensamiento finito?* ¿Y si el verdadero pensar fuese aquel que sin salir de sí reconociese un afuera, y la tarea hoy para nosotros, herederos de la tradición de Occidente, la custodia de su finitud? Y en la medida en que sólo de esta pregunta más profunda y radical deriva la pregunta por la relación de Dios consigo mismo y con el hombre: ¿Por qué el Padre (lo In-finito) tiene *necesidad* de encarnarse y, por tanto, de revelarse en el Hijo (lo finito), es decir, por qué *debe* ser y no puede *ser* tal sin el Hijo, así como por qué el espíritu tiene necesidad del cuerpo y el pensamiento de *manifiestarse* en la palabra? ¿Por qué un Cristianismo *sin redención* no traiciona su propia esencia trinitaria?

Ana Isabel HERNÁNDEZ NARANJO

VILARROYA, Óscar: *La disolución de la mente. Una hipótesis sobre como siente, piensa y se comunica el cerebro*. Tusquets Editores, colección Metatemas, Barcelona, 2002, 284 pp.

El cerebro humano es objeto de múltiples consideraciones desde muchos campos diferentes. En este libro encontramos una hipótesis fundamentada sobre una base de conocimientos en neurobiología teórica, psicología cognitiva, psicología evolucionista, epistemología, semántica, pragmática, comunicación y teorías mente-cerebro. El libro no se plantea como un ensayo académico sino que presenta sus ideas en forma de diálogo asequible al gran público entre: Alicia (Miss Sentido Común) y el No-profesor O (El propio Vilarroya).

El autor no quiere usar ciertos términos en su sentido habitual, por ese motivo, cuando se refiere a la hipótesis que sostiene la aplica a una especie diferente: los arkadios. Los términos que hacen referencia a como sienten, piensan o actúan los arkadios los escribe con K, a excepción de la palabra “vivencia”. Por “vivencia” entiende cualquier momento de la vida. La vida es la concatenación continuada e ininterrumpida de vivencias. También se sirve de un conocimiento omnisciente que se lo proporciona algo a lo que llama “K”. El No-profesor O sabe que las vivencias de los arkadios (los humanos) constituyen los elementos nucleares de la actividad cerebral. Las vivencias se registran en lo que llama memogramas. Los memogramas no pertenecen a la memoria subjetiva, son registros objetivos describibles por un tercero. La vivencia viene descrita por sus contenidos. Estos contenidos no se encuentran ni en la mente ni en el mundo, se extienden a lo largo del continuo que representa el mundo y el sistema cognitivo. Los arkadios no tienen conceptos, es decir, no poseen unas unidades mentales que permitan categorizar los estímulos sensoriales. Toda la competencia conceptual de estos seres es vivencial. Los conceptos se encuentran en vivencias que han transferido un significado particular de vivencias cotidianas adquiridas en la interacción

con el mundo, condicionadas por el sistema cognitivo y su entorno social y físico. Los conceptos tienen que corresponder a unidades de pensamiento que adquieren realidad mediante el lenguaje, pero la vivencia es el eje de las capacidades cognitivas y sólo a través de la experiencia y la interacción con el mundo emergen los contenidos de las vivencias. A partir de las vivencias se construye un mundo virtual, éste está compuesto por los elementos que complementan las vivencias, consiste en un conjunto de objetos y escenas virtuales. El mundo virtual de una persona es el complementario de sus huellas vivenciales, y ese mundo no tiene por qué contener todas las consecuencias lógicas o naturales de sus contenidos. Los mundos virtuales pueden incluir contenidos que no podrían darse en el mundo físico. En total habría tres mundos:

1. Un mundo real que podría resumirse como *mundo nouménico*.
2. Un mundo verdadero o mundo virtual de un ser omnisciente K que vendría a ser la totalidad de *la experiencia posible*.
3. Un mundo virtual que sería *fenoménico-privado-vivencial*.

Gracias a estos tres mundos define el conocimiento como la intersección entre el mundo virtual y el verdadero; siendo el aprendizaje cualquier modificación del mundo virtual que se superponga al mundo verdadero. La correspondencia entre ambos mundos viene garantizada por las “garantías K (omniscientes)” que se refieren al sentido común, la observación directa, la autoridad social, la experiencia y otras que aporta la ciencia. La ciencia se basa en establecer conocimientos con las mayores garantías K posibles. La ciencia sería, pues, una metodología que garantiza ciertos conocimientos según el grado de cumplimiento de ciertas garantías K.

El lenguaje también se explica por el mundo virtual. El lenguaje no describe hechos, sino que evoca el mundo virtual de cada uno. La comunicación consiste en que el que escucha contemple un paisaje virtual equivalente al del otro. Eso sucede porque la gramática está anclada en las vivencias. Las relaciones sintácticas evocan un tipo de relación entre objetos lingüísticos. Cada una de esas relaciones ha sido establecida previamente en un contexto vivencial determinado. Los textos solamente evocan y organizan vivencias. El conocimiento no está en los libros, ni en las personas, sino en la interacción formada entre libros, personas y comunidad. Una obra no es ni el texto ni su interpretación, es una recreación del mundo virtual del autor. Ese mundo está fuera del alcance de los demás. El autor deberá utilizar las palabras, tanto para evocarse a sí mismo como para evocar ese mundo en los demás. Las diferentes lecturas, e incluso la comprensión de la obra por parte tanto del propio autor como de los demás, dependerá del mundo virtual que el lector tenga en ese determinado momento. Si el autor cambia su mundo virtual, quizá no pueda incluso acceder a su propia obra.

La comunicación sigue esta línea vivencial, Vilarroya la define como la evocación en el receptor de una vivencia equivalente a la que pretende evocar el emisor. Un acto comunicativo será exitoso si consigue activar vivencias comparables en los respectivos mundos virtuales. El éxito de la comunicación dependerá de la capacidad de los interlocutores para utilizar herramientas comunicativas, pero sobre todo de que sus respectivos mundos virtuales sean similares. El acto comunicativo no cambia la materia vivencial del sistema cognitivo, pero sí modifica la organización del mundo virtual. Las costumbres se mantienen porque forman parte de la vida cotidiana de la comunidad, pero todo lo que no se mantenga en

forma de vivencias se olvidará. La kultura está en la vida, no en los libros. De poco sirve intentar transmitir la kultura de un pueblo explicándola, si el receptor carece de los elementos necesarios para poder evocar la vivencia que se pretende transmitir, difícilmente comprenderá lo que le cuentan. Son las vivencias las que facilitan el mantenimiento de las costumbres, no las explicaciones, ni los libros, ni la lengua. Estos elementos solo son útiles en la medida en que se anclan en las vivencias. Ni siquiera las lecciones o los libros de texto incorporan algo al bagaje vivencial, solo consiguen modificarlo.

Como vemos, todo radica en las vivencias. Las vivencias admiten una descripción física, por consiguiente la mente no está separada del cuerpo. Lo mental se explica en relación a vivencias concretas con una realidad física concreta. Lo mental deja de tener sentido como sustancia y como explicación. La mente se disuelve en el mundo. De ahí se puede inferir que es posible describir todos los elementos que definen a un ser humano en particular. Sin embargo tal cosa no puede hacerse con la ciencia actual, la explicación causal completa de una situación cualquiera sería extremadamente compleja, porque todas las vivencias tienen conexiones causales múltiples. Deberíamos, pues, referirnos a todas las vivencias desde el nacimiento. Lo que no se podrá hacer nunca es derivar de esa posible futura descripción, el mundo virtual en que vive una persona. Eso no es posible porque los recuerdos son contextuales, incluso aunque tuviéramos controlado el contexto, las huellas originales probablemente estarían modificadas. Es decir, será necesario recorrer la historia vivencial del individuo para saber a que responden sus estructuras cerebrales. Por eso, la libertad queda asegurada. La complejidad vivencial de un individuo hace que sea único y eso garantiza su libertad. Su momento vital es original en tanto que nunca ha ocurrido en el pasado ni volverá a producirse en el futuro.

Para terminar me gustaría hacer alguna puntualización a la idea general de la hipótesis planteada. Está claro que no hay naturaleza humana, todo es cultura. La cultura es la mezcla entre los objetos y las operaciones humanas. En la relación entre cosas y seres humanos se dan las vivencias; las vivencias de las que habla Vilarroya, los átomos de la cultura y el aprendizaje. Por eso no podemos compartir la idea de que no haya constancia documental de las relaciones entre los individuos en un contexto histórico y social determinado. Claro que quedan documentos, esos documentos son los objetos de la producción de ese pueblo, los humildes enseres que llevan en sí la estructura social y las relaciones sociales de los que los utilizaron. Es precisamente gracias a ellos por lo que podemos hacernos idea del tipo de vivencias que pudieron tener, si no de hecho, sí de derecho; en virtud de las cuales es posible entender algo de los demás documentos dejados.

Por otro lado, estamos de acuerdo en que la conducta es impredecible no porque no sea causal, sino porque es contingente debido al enorme número de conexiones causales que forman la biografía de un individuo, y que es lo que comúnmente se llama alma. Ahora bien, la acción humana es libre, no por su contingencia, sino porque implica decisión racional, es decir, moral. Ésta es necesaria respecto a la razón, claro está, pero no respecto de la vida, por eso se puede transgredir. Cuanto más arbitraria sea la acción (no la conducta), mayor libertad. Ese es el motivo de que en sistemas económicos no excedentarios sea difícil hablar de acciones libres.

Salvo las puntualizaciones hechas y alguna más que no viene al caso, la hipótesis defendida en el libro aclara muchas cosas. Son de destacar las ideas siguientes: Que la unidad de

conocimiento es la vivencia y no el concepto. Que el conocimiento debe entenderse como un mundo virtual y no como un conjunto de datos. Que eso explica por que nuestro mundo difiere del de los demás y que está en continuo cambio, siendo ese el motivo de que un texto leído en un momento diferente de la vida nos exprese cosas diferentes. Que el conocimiento se adquiere de manera operatoria, por eso un ordenador no puede aprender. Que sólo se conoce algo realmente cuando se es capaz de crearlo. Que la palabra es evocativa, no simbólica. Que el lenguaje puede manejar la verdad pero no decirla. Que comunicar consiste en manipular puntos de vista, conseguir que los demás vean un mundo virtual parecido al que quiero expresarles. Que la información no existe, sólo existe el acto comunicativo. Que todo diálogo que no se base en la posibilidad de poder experimentar las mismas vivencias no sirve de nada, las posturas irreconciliables nacen de vivencias contrapuestas. Que los textos no contienen conocimientos, sólo pueden, como máximo, modificar mundos virtuales, por eso no se interpretan, sino que pasan al contexto de un mundo virtual u otro. Que la literatura es el método de exploración del mundo virtual de cada uno. Que el lenguaje no basta para aprender, hace falta material que organizar. Que la educación debe basarse en las vivencias y no en una supuesta transmisión de conocimientos. Que pensar es experimentar una vivencia. Y que el lenguaje sirve para viajar por el mundo virtual, entre otras.

Juan CANO DE PABLO

HENRY, Michel: *Encarnación. Una filosofía de la carne*, Sígueme, Salamanca, 2001, 352pp.

Comienzo esta reseña lamentando desgraciadamente la muerte de Michel Henry en julio del 2002. Después de *Yo soy la verdad* (2001) –libro reseñado en el nº 34, pp. 383-386, de esta revista–, Michel Henry continuó elaborando su genial interpretación fenomenológica de la vida, siguiendo la exégesis del Evangelio según San Juan. Recordemos que allí consideraba el cristianismo como una fenomenología *transcendental* –designando con esta palabra la captación de las cosas en su sentido más esencial e íntimo y no tal como las vemos–. El tema central era la relación de Dios, que M. Henry denominaba, *Vida fenomenológica Absoluta*, “vida capaz de engrendarse a sí misma”, con el *Primer Viviente*, que es generado en la Vida como hombre, Cristo. Lo que estaba en juego era saber si se podía pensar en el hombre mismo, a luz de la concepción cristiana de la verdad, porque la verdad del cristianismo encontraba su esencia en la Vida y ésta no es otra que Dios.

Una de las afirmaciones más esenciales del cristianismo es que sólo su verdad puede dar testimonio de sí mismo. Se trata de una verdad fenomenológica pura que difiere esencialmente de la verdad del mundo. El cristianismo lo que supone en verdad es la revelación de Dios en su proceso de “auto-fenomenalización de la fenomenalidad pura, sobre el fondo de una fenomenalidad que no es la del mundo”. Por eso la verdad del cristianismo lejos de encontrarse en el mundo, sólo puede desvelarse *en* la Vida, que es el hecho mismo de auto-revelarse, *el aparecer puro del aparecer en cuanto tal*.

Las palabras de Cristo que recoge San Juan: “Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida” (Juan 14, 16), le permiten a M. Henry descubrir que en estas tautologías capitales del cris-

tianismo, se condensa la tesis fundamental de la fenomenología de la vida: “Verdad = Vida”. El cristianismo invierte revolucionariamente el criterio de verdad, en lugar de mostrarse a la luz del mundo, se sustrae a ella. Podríamos decir lo mismo de la vida, que no depende del mundo para su manifestación. La estructura fenomenológica de la vida nos advierte que su modo de revelación, consiste en el hecho de experimentarse a sí misma o auto-afectarse. El Camino del que nos habla San Juan nos sitúa ante “la Vida misma por cuanto que la vida se auto-revela en esta auto-afección que constituye su propia fenomenalidad, su sustancia fenomenológica, su carne, la carne de todo lo que está vivo”. Esta carne es la materia fenomenológica considerada como *pathos* que constituye la estructura de cada viviente, “la carne concreta en la que, en todas partes y siempre, la vida se afecta a sí misma por el hecho de ser la vida”.

*Encarnación. Una filosofía de la carne* es la continuación fenomenológica de los resultados ya obtenidos en *Yo soy la verdad*. El motivo de este nuevo trabajo es la elucidación de la carne. La estructura del libro se subdivide en cuarenta y ocho párrafos que son reunidos en tres bloques: “*La inversión de la fenomenología*”, “*la fenomenología de la carne*” y “*la fenomenología de la Encarnación: la salvación en sentido cristiano*”. Estos análisis tienen una introducción que nos dirige hacia el centro de “*la cuestión de la encarnación*” y una conclusión: “*Más allá de la fenomenología y la teología: la Archi-inteligibilidad joánica*”. Acerquémonos brevemente a su propuesta.

¿Por qué una filosofía de la carne? Michel Henry señala una diferencia esencial entre la carne y el cuerpo que no debemos confundir. La carne, a la que estamos vinculados los seres vivos, es capaz de *sentir* las impresiones por las que intrínsecamente se siente afectada. Sin embargo, no podemos decir lo mismo del cuerpo, que sólo es una materia ciega, no siente, ni siquiera goza de sí. M. Henry recuerda la célebre observación de Heidegger: “la mesa no toca la pared contra la que se sitúa”. El cuerpo inerte no ama, ni desea, tampoco se experimenta a sí mismo. “La elucidación sistemática de la carne, del cuerpo y de la relación enigmática entre ambos –dice M. Henry– nos permitirá abordar el tema de nuestra investigación: la Encarnación en sentido cristiano” (p.12).

El hecho de que el rasgo central del cristianismo sea que Dios se hiciese carne y, de ese modo, adoptase la condición carnal del hombre, resulta ser un dato de extraordinaria relevancia para nuestros análisis. La proposición de San Juan: “Y el Verbo se hizo carne” (Juan 1, 14) contiene en sí, por un lado una doble definición: “la Encarnación del Verbo” y la del “hombre como carne”; por otro lado tres rasgos que pasamos a describir:

En primer lugar, que el Verbo se haya hecho carne, constituye el único modo de hacerse visible Aquél que por esencia no lo es. “El devenir visible del Verbo en un cuerpo visible sería el principio de su revelación”, por eso una filosofía de la carne es una fenomenología, porque *la carne misma es revelación*.

En segundo lugar, si el Verbo se ha hecho carne es para venir a nuestro encuentro. Su revelación se hace efectiva para entrar en contacto con nosotros, seres corporales, y poder así *salvarnos* a través de la identificación con su carne. Éste es el motivo último de la Encarnación.

En tercer lugar, ese Verbo de Vida, invisible, que se hace carne, realidad visible, no puede ser captado por una *inteligibilidad* que tiene su fundamento en la comprensión del mundo, en donde se nos manifiestan únicamente las realidades visibles. “Para el Logos

griego, hacerse carne –entendamos bien: devenir en sí mismo carne– significaría no hacerse hombre, sino todo lo contrario, deshacerse de su esencia propia, tachar la condición humana, no ser más que un animal” (p. 20). Por consiguiente, sólo podremos captar esta realidad esencial que es la Vida Absoluta en que consiste la *Archi-inteligibilidad joánica*, desde una ciencia –“a condición de no ser un pensamiento griego” (p. 30)– que pueda dar cuenta de esta revelación. Pues bien, este vehículo existe y es la Fenomenología, aunque primeramente tendrá que invertir su objeto para conducirnos al núcleo de las intuiciones del cristianismo.

Por eso, el camino que sigue tiene como punto de partida la sustitución de una fenomenología del ser o del mundo por una fenomenología de la Vida. La estructura del conocimiento en cuanto *referirse a* lo otro que se presenta en el mundo o exterioridad, no queda limitado a la cara visible de lo que se ve. El movimiento hacia fuera de la intencionalidad, radica en la fenomenicidad pura y vincula al hombre con el ser o “correlato intencional”. Ahora bien, no parece que podamos asegurar este principio ontológico de “tanto aparecer, tanto ser” cuando hablamos de una fenomenología del mundo, porque el aparecer del mundo es incapaz de dar cuenta de aquello que se desvela en él. La intencionalidad no produce la donación inmediata de la cosa, no le confiere su existencia. Por eso decimos que el contenido real del mundo no depende de su estructura fenomenológica.

Entonces ¿qué es lo que funda la realidad? La que denomina Michel Henry “la pieza maestra de la inversión de la fenomenología”: *la fenomenología de la impresión*. La realidad de una aparición sensible, como puede ser el color, radica únicamente allí donde es sentido por nosotros. Pero la cuestión es saber cómo podemos desvelar a la propia intencionalidad sin caer en la aporía de una nueva intencionalidad. Pues bien, con los análisis de la impresión superamos las regresiones al infinito ya que “la conciencia se impresionaría a sí misma, de tal forma que sería su auto-impresión originaria la que la revelase a sí misma, haciendo posible su propia revelación”. De la misma manera quedaría también superada la distinción husserliana de la realidad de la conciencia “entre un elemento impresivo no intencional y el elemento intencional, y ello a favor de la impresión” (p. 66).

La cuestión es que el aparecer originario de la impresión se revela siendo la vida y no el mundo. Descubrimos que en esa immanencia que significa el experimentarse a sí mismo, se nos manifiesta la *pasividad originaria de la impresión*, que constituye la esencia de la vida y que Husserl desconoció. Y ese *pathos* de la vida, opuesto al *aparecer ek-stático* del mundo, es invisible. “En cuanto vivientes, somos seres de lo invisible. Sólo somos inteligibles en y a partir de lo invisible. Por tanto, nuestra verdadera naturaleza no se puede comprender en el mundo” (p. 114)

El método fenomenológico tras sufrir un giro temático hacia una fenomenología trascendental de la subjetividad, nos muestra el esfuerzo de Husserl por ir más allá de la sensibilidad para salvar la vida fáctica del *río de Heráclito* o la *forma del flujo* en donde se aniquila. La vida, en cuanto *cogitatio* singular, se desvanece ante la mirada de la intencionalidad, por eso Husserl la sustituye por un objeto universal y fundador de ciencia, que es la esencia de la vida trascendental, donde es posible la intuición fundamental de las lecciones de 1907: “Que la *cogitatio*, su realidad y su existencia se fundamenten en la evidencia *clara et distincta*, quiere decir que es esta vida clara y distinta la que me asegura toda existencia y toda realidad” (p. 96). Pero esa percepción clara y distinta es incapaz de captar la cogita-

tio en su realidad, porque la realidad invisible que constituye la carne patética, nunca se muestra en el mundo. La nueva fenomenología al ubicar la vida transcendental fuera de sí misma, le está “donando un modo de aparecer incompatible con su esencia”. La intuición inaudita de Descartes de alcanzar la vida y que, según Michel Henry, Husserl tergiversa, en realidad lo que señala es que “la cogitatio no se alcanza en la evidencia de una *clara et distincta perceptio*, sino en ausencia de ésta, al término de la duda que ha descalificado toda evidencia. La *cogitatio* se revela a sí misma. En ello consiste su esencia: en el hecho de revelarse a sí en ausencia del mundo y de todo lo que se ve en él. La *cogitatio* es una auto-revelación” (p. 117).

Por tanto, la tarea de la fenomenología que propone Michel Henry es la de captar la vida desde su carne patética. Éste es el sentido final de la inversión: la sustitución de los cuerpos que aparecen en el mundo, por la vida, en cuya afectividad transcendental es posible toda carne.

En la segunda parte, Michel Henry analizará la *sensibilidad* explorando los textos de Descartes, Galileo, la problemática del *cuerpo sentiente / cuerpo sentido* en el último Merleau-Ponty, Condillac y Maine de Biran, la teoría de la *constitución del cuerpo* de Husserl, las *problemáticas del cuerpo* en Ireneo y Tertuliano. En suma, una interpretación radical de la carne como materia fenomenológica de la vida y como su auto-revelación. Una *cogitatio carnal* en la que está presente la Vida, “una carne impresiva y afectiva cuya impresividad y afectividad no provienen nunca de algo distinto a la impresividad o la afectividad de la vida misma” (p. 159), porque la carne nace en la Vida Absoluta.

Los rasgos que toma la carne de la Vida, sirven como propedéutica para un análisis más esencial que es la *Fenomenología de la Encarnación*. El camino que sigue Michel Henry en la tercera parte del libro es el siguiente:

En primer lugar analiza la *posibilidad original del pecado* en la época actual del nihilismo, apoyándose en una relectura fenomenológica radical de Kierkegaard. El olvido de la vida y el aumento de la angustia ante la posibilidad de poder, nos desliza hacia el “salto del pecado”. M. Henry radiografía de forma sugestiva el erotismo, como expresión de ese “mundo angustiante del deseo y de la culpa”. La relación erótica en la inmanencia de la vida se nos presenta como un intento fallido de experimentar al otro.

En segundo lugar se acerca a la *naturaleza de Cristo entendido como la Encarnación del Verbo*, ya que la cuestión de la En-carnación le pone en tela de juicio. Cristo al adoptar nuestra carne, la segunda naturaleza, presa del pecado y la muerte, la asume hasta el fin, es decir, hasta la agonía en la cruz para poder destruirla. De modo que el Verbo, la primera naturaleza, emerge regenerándonos en la nueva carne y facilitándonos el abrazo con la Vida Absoluta en la Archi-pasibilidad.

Así se nos abre en tercer lugar la *vía de la salvación*, cuyas reflexiones giran en torno a las teorías de Ireneo y San Agustín fundamentales para el cristianismo.

Para concluir hay que señalar que en los dos últimos párrafos se acerca a la *experiencia del otro*. Uno de los temas más recurrentes de toda la fenomenología y que ahonda desde su propuesta filosófica. Lejos de agotar el tema, M. Henry parece perfilar los trazos de lo que podría haber sido la introducción de un posible próximo trabajo.

Pedro José GRANDE SÁNCHEZ