

CRÍTICA DE LIBROS

ARANGUREN: MAESTRO SIN DOCTRINA E INTELECTUAL CON FUERZA UTÓPICA

Exposición Aranguren: <http://www.residencia.csic.es/expo/aranguren/aranguren3.htm>

Catálogo: *Aranguren. Filosofía en la vida y vida en la filosofía*, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales/ Instituto de Filosofía CCHS-CSIC, Madrid, 2009, 400 pp.

El nueve de junio de este año se cumplieron cien años del nacimiento de José Luis López Aranguren, filósofo, ensayista, pedagogo, moralista e intelectual, tal vez el más influyente que hubo en España en la segunda mitad del siglo XX. El Instituto de Filosofía del Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC ha querido dar cuenta de esta fecha destacada dedicando a la memoria del pensador fallecido en 1996 la 18.ª edición de las tradicionales *Conferencias Aranguren de Filosofía* que se celebran cada año en la Residencia de Estudiantes de Madrid y ofreciendo en el mismo lugar, entre el 4 de junio y el 26 de julio, una exposición bajo el lema «Filosofía en la vida y vida en la filosofía», título que el filósofo mismo eligió para las primeras *Conferencias Aranguren* impartidas por él en 1992.

Organizada por el CSIC, la Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales (SECC) y la Comunidad de Madrid, y comisariada por Ana Romero de Pablos, investigadora del Instituto de Filosofía del

CSIC, y Concha Roldán, directora del mismo Instituto, la exposición reunió 200 piezas, entre los que había libros, cartas, retratos, cuadros y un audiovisual, el documental *Semblanzas: Aranguren* realizado por Televisión Española y emitido el 10 de octubre de 1991. Según las palabras de las comisarias, el objetivo de la muestra era reivindicar la figura y obra del filósofo español. Para ello optaron por una presentación diacrónica que constaba de cuatro partes sucesivas de las que las tres primeras abarcaban, con una regularidad sorprendente, cada una un decenio de la vida de Aranguren. Así, la muestra quedaba dividida en las secciones *Tradición y crítica* (1945-1955), *Nuevos espacios para la filosofía* (1956-1965), *Pensamiento itinerante* (1966-1976) y *El oficio del intelectual* (de 1976 en adelante). La división, sin embargo, no se debe a un mero deseo regularizador; más bien tiene su razón y fundamento en la vida misma del filósofo para quien los años 1956, 1966 y 1976 significaron cesuras importantes, puesto que en ellos sucedieron cosas que cambiaron y marcaron decisivamente el rumbo de su actividad profesional e intelectual.

La primera parte de la exposición arrancó con la aparición del libro *La filosofía de Eugenio d'Ors* en 1945, el primer estudio filosófico importante que Aranguren publica a la edad de 36 años, cuando, partiendo de los grandes pensa-

dores españoles de su entorno como Ortega, Zubiri y d'Ors, se centra sobre todo en cuestiones religioso-místicas y existenciales y en los escritos y la poesía de autores como Rilke, San Juan de la Cruz, Unamuno o Antonio Machado. En 1953 aparece su artículo «La evolución espiritual de los intelectuales españoles en la emigración» en la revista *Cuadernos Hispanoamericanos*, que testimonia su interés en la producción intelectual de los escritores españoles del exilio y su deseo de diálogo con los mismos, hecho que tiene una gran repercusión por parte de los exiliados y en la prensa iberoamericana. La exposición dio cuenta del puente al exilio español establecido por Aranguren mostrando algunas de las cartas de agradecimiento dirigidas a Aranguren por parte de filósofos, escritores y poetas como Francisco de Ayala, José Luis Cano, José Ferrater Mora, Claudio Guillén, Jorge Guillén y Juan Marichal.

La segunda parte de la muestra estaba dedicada al primer decenio de actividad docente del filósofo en España, que se cierra con su expulsión de la universidad. En 1955, Aranguren gana la cátedra de Ética y Sociología en la Universidad Central de Madrid, hecho que le hace abrirse a espacios de diálogo públicos. La exposición dejó claro que el joven profesor concibe la docencia universitaria no como una enseñanza escolástica y unidireccional, como era el uso en las Facultades de Filosofía en aquel momento, sino más bien como trabajo en conjunto e intercambio intelectual. En sus clases, Aranguren no pretende implantar un determinado contenido o incluso una doctrina; lo que persigue es una práctica filosófica en común que incluya tanto el estudio de la concepción ética, religiosa y política de autores españoles y extranjeros como la reflexión y discusión de temas de la actualidad. En ese contexto juega un papel esencial el «Seminario Eugenio d'Ors» inaugurado en 1957, que

funciona como foro interdisciplinario en el que a veces intervienen profesores invitados del extranjero como Roland Barthes, Michel Foucault o Giulio Carlo Argan. El alcance y la riqueza de los temas tratados en aquel seminario queda patente en el material que se expuso en la muestra y que incluía cartas de aceptación por parte de algunos profesores invitados, resúmenes de conferencias y anotaciones de Aranguren.

El año 1965 trae un cambio importante en la vida de Aranguren. El filósofo, que en el último decenio se ha convertido en un pensador comprometido socialmente, se solidariza con el movimiento estudiantil que reclama una reforma universitaria y una asociación libre que represente auténticamente a los estudiantes. Tras encabezar una marcha de protesta estudiantil hacia el Rectorado de la Universidad Complutense es expulsado de su cátedra, igual que los profesores Enrique Tierno Galván y Agustín García Calvo. La tercera parte de la exposición mostró primero algunas reacciones a la expulsión de los tres profesores, publicadas en la prensa nacional e internacional, para pasar a la siguiente etapa de la vida profesional e intelectual de Aranguren: el período entre 1966 y 1976 en el que enseña primero como profesor invitado en diferentes universidades y centros docentes europeos y americanos hasta obtener, en 1969, una plaza de profesor de lengua y literatura española y portuguesa en la Universidad de California en Santa Bárbara. En esta parte de la muestra se hizo palpable la evolución de la figura de Aranguren hacia un intelectual comprometido que rejuvenece y se abre a nuevos horizontes humanos, sociales y críticos con la cultura, entregándose al ambiente abierto y libre californiano en el que pasa, cada año, seis meses.

En la cuarta y última parte de la exposición se presentó la última etapa de la

vida de Aranguren, que comienza en 1976, año en que es repuesto en su antigua cátedra en la Universidad Complutense tras la muerte de Franco. Aranguren se ha convertido en uno de los intelectuales españoles de mayor prestigio de su época; vuelve a impartir, hasta su jubilación en 1979, las asignaturas de ética y sociología, pero también aparece en múltiples foros y medios pronunciándose sobre los acontecimientos y cambios sociales, políticos y culturales de su tiempo. El compromiso crítico, que considera necesario para un intelectual y que de hecho asume, se muestra tanto en publicaciones que tratan expresamente el papel del intelectual en la sociedad, así por ejemplo en *El oficio del intelectual y la crítica de la crítica* de 1979, como en su implicación en demandas artísticas como, por ejemplo, en la petición de regreso e instalación correcta de la escultura *Lugar de encuentros III* de Eduardo Chillida en el museo al aire libre del Paseo de la Castellana, una historia en la que la exposición puso especial énfasis considerándola una buena metáfora del «nuevo espacio público de opinión» que se va abriendo en la transición española y en cuya construcción Aranguren juega un papel decisivo.

Al optar por una presentación diacrónica cuyas partes sucesivas tienen, como ya hemos dicho, su fundamento y razón en las diferentes etapas intelectuales y profesionales de Aranguren, el foco de la exposición en torno al cual se dispuso el rico e ilustrativo material cayó evidentemente sobre la vida y el talante del filósofo. Se mostró de manera convincente que hemos de entenderla como una vida impregnada de filosofía, en el sentido de que ésta jugó un papel decisivo en la vida de Aranguren, pero también en el sentido de que se trata de una praxis filosófica que Aranguren supo sacar tanto del ámbito estricto de las aulas y del ámbito académico como del limbo de una reflexión

cerrada en sí misma para llenarla de vida, esto es, de preguntas esenciales de la existencia humana como las religiosas, éticas, sociales, políticas y culturales. Desde luego, la ética, que pertenece a la así llamada filosofía práctica, no suponía para Aranguren, que actuó en todo momento con admirable integridad y coherencia, un asunto exclusivamente teórico. Como mostró la exposición con sobrada claridad, el filósofo estaba convencido de que había que practicarla en todos los sentidos, no sólo en el académico y científico, sino también en el ámbito privado y en el público. Es cierto que en una presentación centrada en la vida y el talante de un filósofo sólo se puede hacer referencia más o menos general a los problemas filosóficos tratados por éste. Así, en la exposición tuvieron que quedar relegados a segundo término los contenidos concretos, el estilo y los caminos argumentativos de la filosofía arangureniana, así como el papel y el peso que tuvieron determinadas cuestiones que le preocuparon durante toda su vida, como, por ejemplo, la religión católica y fe cristiana. La manera en que Aranguren trató los problemas éticos, religiosos y sociales en sus clases y escritos así como la importancia que dio durante toda su vida a determinadas cuestiones se recogen, sin embargo, en el catálogo que se publicó con motivo de la exposición. Ciertamente, para presentar y discutir contenidos filosóficos, un libro es un medio más apto que una exposición. Esto es precisamente lo que ofrece el catálogo, aparte de acercar, desde luego, el talante humano, pedagógico, crítico y dialogante de Aranguren. En este sentido se puede decir que la exposición y el catálogo se complementan perfectamente.

El catálogo, que lleva el mismo título que la exposición —*Aranguren. Filosofía en la vida y vida en la filosofía*— no reproduce las piezas de la exposición,

salvo algunas fotografías, aunque, desde luego, contiene la lista completa del material que se expuso. Representa, más bien, una recopilación de 16 textos que versan sobre la figura y obra de Aranguren, redactados todos por conocedores de la obra y vida de Aranguren entre los que se encuentran muchos antiguos discípulos y amigos y también dos de sus hijos. El catálogo, editado por Ana Romero de Pablos, Concha Roldán y Marta I. González García, contiene un orden claro y acertado que sigue el mismo criterio diacrónico que se eligió para la exposición. A este respecto merece la pena llamar la atención sobre el bonito detalle en el índice del libro que hace referencia al orden cronológico mediante una banda de retratos de Aranguren que reflejan el curso de los años y el progreso de su vida.

El catálogo ofrece un recorrido virtual del camino que tomó la vida y evolución del filósofo, profesor e intelectual abulense. Es cierto que, al tratarse de una recopilación de textos diversos que incluyen tanto recuerdos personales como referencias históricas y exposiciones de cuestiones y temas tratados por Aranguren, no sólo hay progreso y desarrollo continuo, como lo puede haber en una biografía o una monografía sobre la vida y obra de un pensador. El que lea sucesivamente los textos del catálogo se va a encontrar con algunos retrocesos, avances y, desde luego, también con enunciados y referencias que se van repitiendo a lo largo de la lectura. Aunque en algún momento esto pueda resultar fatigoso, tiene la ventaja de que resalta y deja patente los rasgos característicos de la figura y obra de Aranguren. De esta manera, algunos autores confirman, por ejemplo, su timidez que contrasta con su accesibilidad, su negación a implantar una doctrina, el interés que siempre mostró en el diálogo, su serenidad e integridad que puso a prueba en todos los momentos de

su vida, su evolución de un pensador intimista influenciado por la mística a un intelectual crítico y comprometido, o la importancia que la cuestión religiosa tuvo durante toda su vida. En el libro se hace repetida referencia a acontecimientos claves, como, por ejemplo, a aquella manifestación estudiantil que Aranguren encabezó en el '65 y que le costó la cátedra, a escritos importantes, al memorable «Seminario Eugenio d'Ors», etc. Mas, en su conjunto, el catálogo ofrece un auténtico panorama, bastante completo, que llega desde los primeros momentos de su pensamiento y vida adulta hasta los tiempos actuales.

Javier Muguerza, que se considera a sí mismo «heredero» de Aranguren, puesto que éste era un maestro «que no quiso tener discípulos» ni tampoco implantar doctrinas, habla en el primer texto de la evolución del pensamiento ético arangureniano: partiendo de una ética aristotélica del «bien, la felicidad y las virtudes» (p. 46) y una ética existencial, pasó luego a la articulación de una ética pública o social para distinguir, finalmente, entre el «oficio del moralista» y el «filósofo moral» u «oficio del intelectual». Pedro Cerezo Galán coincide en el siguiente texto con la valoración que Muguerza hace de la enseñanza nada escolástica ni doctrinaria de Aranguren, que era más bien directa y llana, «más “mundana” que “académica”» (p. 65). Cerezo describe, por otro lado, la religiosidad de Aranguren desde sus orígenes en un catolicismo cultural inspirado en Eugenio d'Ors hasta su evolución hacia un catolicismo liberal de más alcance, así como la experiencia memorable de la investigación en común que suponía el «Seminario Eugenio d'Ors». A continuación, Felipe López-Aranguren, hijo del filósofo, presenta los múltiples artículos, ensayos y prólogos en los que Aranguren trata el tema de la poesía relacionándola casi

siempre con la filosofía y especialmente con la metafísica. Adela Cortina vuelve al tema de la ética resaltando el interés de Aranguren en dilucidar la naturaleza de la vida buena y de elaborar una ética «estructurista» que se fundamenta, en última instancia, en la felicidad del hombre, la «posibilidad ante la que no cabe elección» (p. 126). El siguiente artículo, de Manuel Fraijó, se ocupa del tema de la religión; describe la evolución de Aranguren de una religiosidad intimista y privada, de un catolicismo orsiano-guardiniano a un cristianismo existencial y luego a una heterodoxia crítica con la burocracia eclesiástica y con los arreglos entre la Iglesia y el poder. Isabel López-Aranguren, hija del filósofo, habla a continuación del Archivo Aranguren, que se encuentra, desde 1998, en el Instituto de Filosofía del CSIC y que a partir de su digitalización dejó de tener un orden cronológico para asumir uno alfabético. Para su artículo, López-Aranguren vuelve al orden cronológico con el fin de presentar una selección de cartas y manuscritos en marcos históricos sucesivos que tratan la relación de Aranguren con el exilio, las conversaciones católicas, la cátedra, el «Seminario Eugenio d'Ors», la separación de la cátedra, la experiencia americana y la vuelta a España. Avanzando en la vida de Aranguren, aterrizamos ahora en la etapa californiana. Soledad Puértolas, alumna de Aranguren cuando éste enseñaba lengua y literatura española y portuguesa en la Universidad de Santa Bárbara, describe el ambiente desenfado y la suavidad que había en ese lugar y que se quedaría para siempre dentro del filósofo. La siguiente etapa, la vuelta a la cátedra madrileña que se produce en 1976, es abordada por Eusebio Fernández que describe y comenta el texto de la lección de reincorporación, una clase multitudinaria en la que los colegas de la Facultad de Filosofía estaban ausentes.

Sigue un «diálogo a dos voces» de Josep Maria Castellet y José Francisco Yvars, cuyo marco representa la relación de Aranguren con la cultura catalana: por un lado, la influencia temprana de d'Ors y el interés, suscitado por éste, por el Noucentisme, y por otro lado, los diálogos Cataluña/Castilla en los que Aranguren participó desde sus inicios en París, en 1959, y en los que siguió activo durante los siguientes decenios expresando su apoyo a una interacción cada vez más estrecha entre catalanes y castellanos. Elías Díaz muestra en el siguiente texto el proceso vital e intelectual de Aranguren, cuyos inicios universitarios están marcados por una «escasa, prácticamente nula, participación y presencia, casi ni siquiera inquietud (...) en los decisivos y graves acontecimientos políticos, históricos, en la España de todos esos años» (p. 246) y que evolucionará hacia una actitud que va abriéndose y pronunciándose cada vez con mayor fuerza hasta aceptar la función crítica y utópica que corresponde al intelectual comprometido. En la figura del intelectual, que precisa una dimensión pública y emerge con la sociedad burguesa, se centra el siguiente texto, de Ignacio Sotelo. Si Ortega fue, según Sotelo, el paradigma de los intelectuales españoles, Aranguren, que consideraba como algo esencial el «ser portavoz de la mayoría sin voz» (p. 279), se convirtió con los años en el intelectual más influyente de España. Partiendo de un debate que hubo entre Sotelo y Aranguren, Antonio García Santesmases analiza en el siguiente artículo la postura política de Aranguren quien, como resalta, ha reclamado siempre la independencia del intelectual frente al político. La sociología crítica norteamericana y la Nueva Izquierda que conoce en los años sesenta dejan huellas importantes en Aranguren que preferirá preservar las energías utópicas a luchar y competir por el poder. Pasando de la polí-

tica a la literatura, José María González descubre la constante literaria en la obra de Aranguren, que se halla ya en su primer libro publicado, *La filosofía de Eugenio d'Ors*, de 1945, y perdura en sus últimas obras publicadas en 1993: *Ávila de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz* y la segunda edición de *Estudios literarios*. En el siguiente texto, José Manuel Navarro Cordón propone leer la universidad y la Facultad de Filosofía actual a la luz de las reflexiones de Aranguren sobre la universidad y facultad de entonces que tenía que ser, según las palabras de éste, «implacablemente analítica y crítica» (p. 339). El panorama de la vida de Aranguren se completa con la herencia arangureniana en nuestros días. Señalando y recordando al pensador abulense que «supo descubrir, en medio de muchos

ruidos, un tono de voz que alcanzó a los hombres de su tiempo» (p. 362), Reyes Mate, que muestra la actualidad del pensamiento y talento de Aranguren, reivindica la figura del intelectual crítico que «da voz a los sin voz».

Tras la lectura de los textos de los que se compone el catálogo y tras la visita de la exposición que se montó para mostrar una filosofía en la vida y una vida en la filosofía queda resaltar que el recorrido ofrecido logra perfilar y hacer entrañable la figura del profesor, pensador, intelectual y ser humano que fue José Luis López Aranguren, sin duda uno de los filósofos españoles más importantes del siglo XX.

Ana María Rabe

Instituto de Filosofía, CCHS-CSIC

DIGNO Y DIVERSO: HOTTOIS POSMODERNO

GILBERT HOTTOIS: *Dignité et diversité des hommes*, París, Vrin, 2009, 198 pp.

El último libro de Gilbert Hottois recoge una serie de estudios elaborados entre 1997 y 2007 con un objetivo claro y preciso: determinar la relación existente entre la noción de dignidad humana y el valor de la diversidad. A pesar de su estrecha cercanía con la autonomía kantiana, no es extraño que la invocación de la dignidad a menudo entre en conflicto con el respeto de las libertades individuales y el reconocimiento del pluralismo. Según Hottois, la consideración de la dignidad como un fundamento unívoco y universal, al excluir toda posible relativización contextual o histórica, nos obliga a confrontarnos con una sociedad en la cual la propia diversidad es desprovista de senti-

do. La definición de lo que es indiscutiblemente contrario a la dignidad es, por definición, «global»: tiene que basarse en valores o verdades que no pueden seleccionarse democráticamente. El recurso a argumentos metafísicos no sólo implica la suspensión de la ética como un ámbito reflexivo de discusión: hace inviable la gestión pacífica y fecunda de la diversidad que está en la base del pluralismo liberal y democrático.

Lo que todo ello quiere decir es que el debate alrededor de la dignidad ya no puede plantearse en términos ontológicos («¿Qué es la dignidad humana y cuáles son los límites de la naturaleza humana?»), sino en términos pragmáticos («Cómo se aborda esta cuestión, quién decide, quién ejerce ese poder esencial y normativo de definición?»). La cuestión

es que nuestras atribuciones de sentido de una vida digna poseen una condición irreductiblemente convencional, de que las «verdades» y las «evidencias» deben ser acordadas, socialmente construidas. Y, efectivamente, ante la ausencia de un consenso racional, el problema es tratar de establecer de qué modo, sobre qué base, podemos construir una noción democrática y liberal de la dignidad. Como señala Hottois, en la actualidad somos testigos de los esfuerzos ideológicos del fundacionalismo tendientes a dar a la dignidad humana algún sostén trascendente o trascendental, pero también del empeño posmoderno en denunciar esa noción como un pseudoconcepto superfluo e inútil. La dignidad ya no puede aprehenderse como una noción unitaria, mediante algún argumento ontoteológico, ya que ello equivaldría a erradicar el disenso necesario en una sociedad pluralista. Pero tampoco puede quedar atrapada en la retórica de los pseudoconceptos éticos, ya que quedaría devaluada su utilidad a la hora de alcanzar consensos duraderos. Tomársela en serio filosóficamente significa adoptar una vía intermedia entre el relativismo y el fundacionalismo.

En el segundo capítulo del libro, Hottois efectúa una defensa del pragmatismo, resaltando precisamente la dinámica de consensos y disensos puestos en juego en los procesos de discusión más recientes entablados en el seno del Comité Bioético de Bélgica, y poniendo en relación dichos procesos con los efectuados en el *Grupo Europeo de Ética de las Ciencias y las Nuevas Tecnologías* dependiente de la Comisión Europea. Entre ambos procedimientos, Hottois pone en evidencia algunas notas distintivas en la forma de manejar los consensos y los disensos: a) el GEE incorpora sólo consensos en el arduo camino de las discusiones; b) los compromisos alcanzados en la CBB se caracterizan por no seguir una

metodología que se asemeja a la negociación política; y c) la composición de los comités es efectivamente pluridisciplinar y pluralista. Con relación a esta cuestión, Hottois hace un último comentario sobre las cualidades que debe reunir el filósofo a fin de promover una genuina ética de la discusión.

La crítica de Hottois al papel de los filósofos en los debates bioéticos se desarrolla en el siguiente capítulo, que es un apunte a las tesis y los argumentos más conocidos del libro de Habermas, *El futuro de la naturaleza humana*. El objeto de su reproche es que Habermas camufla bajo una ética procedimental lo que en el fondo es una ética sustancialista, es decir, una ética de convicción metafísica que deja fuera de toda discusión válida a la especie humana, erigiéndola en una condición cuasi-trascendental. El problema con Habermas consiste en que su afán por formular los «límites del desencantamiento» acepta con excesiva premura la premisa de que la lógica inherente a la biogenética termina en la total auto-objetivación científica de la humanidad, es decir, en la transformación de los humanos en objetos disponibles para la manipulación científica, de forma que la única manera de mantener la dignidad humana es otorgarle algún fundamento.

Lo que Habermas se ve obligado a pasar por alto es el propio hecho de que las manipulaciones biogenéticas cambian retroactivamente nuestra comprensión como «seres naturales», es decir, en el sentido de que por fin experimentamos nuestras disposiciones «naturales» como algo «mediado», no simplemente como inmediatamente dado, sino como algo que puede en principio ser manipulado y es pues simplemente contingente. Mientras Habermas restringe la tecnociencia en favor de la dignidad, Hottois obliga a transformar y reinventar la propia noción de dignidad a partir de la intervención

tecnocientífica. Este es el motivo por el que Hottois dedica tres capítulos a examinar los límites de la autodiversificación futura de la especie humana y a plantear la eventual compatibilidad entre la tecnociencia y una cultura global incesantemente diversificada. Esta continua diversidad cultural sólo es posible y pensable en el marco de la globalización capitalista y es precisamente ese marco el que obliga a redefinir las condiciones de progreso, así como los paradigmas socialmente existentes. De ahí que los capítulos centrales del libro contengan un programa mínimo positivo que incluye tres puntos: a) la asunción de una posición multicultural frente al fundamentalismo intolerante; b) la reivindicación del potencial emancipador de un capitalismo desprovisto de «excesos», es decir, sin el antagonismo que causa su desequilibrio social; y c) el pasaje necesario de la comunidad científica al comité ético como nuevo modelo normativo para la sociedad global.

En este último punto, se encuentra la principal limitación de la propuesta de Hottois. La noción de dignidad, que aparece como una posición no autoexistente, socialmente construida, queda matizada por el autor, y de facto suplida, por una noción paternalista del saber: «la competencia ética». Como el paradigma social inspirado por la comunidad científica resulta bastante simple, sobre todo en sus formas positivistas y tecnocráticas, Hottois cree necesario instrumentar un nuevo tipo de institución, que aparentemente es una apertura democrática en la medida en que se pasa a un escenario de decisión colectiva. El problema es que esa apertura significa otorgar un lugar especial a los expertos (los profesionales). Aunque se da entrada a una instancia plural, Hottois jamás piensa sus decisiones con contenidos y fines genuinamente democráticos. En realidad, se niega a pensar la bondad

fundamental de la decisión colectiva y prefiere establecerla dogmáticamente, fijando de forma intuitiva la demarcación de lo razonable.

En cualquier caso, el punto crucial y la prueba del (supuesto) funcionamiento ético de los comités debería quedar realizado y reforzado en el valor de la *interacción comunicativa*. Según sus palabras, sólo un debate público y competente está en condiciones de deliberar, explicar, entender las objeciones y presentar sus argumentos del modo más racional posible. ¿Qué es entonces lo que no acaba de encajar en la propuesta de Hottois? Acaso, ¿no acepta plenamente el nuevo orden mundial en el que se desarrolla la intervención tecnocientífica en general y la necesidad de erigir un foro preferente mediante un sistema de discusión y decisión en el que sea posible la participación ciudadana? Su análisis resulta insuficiente por tres razones:

1) *Subestima el carácter radical del cambio de paradigma*: Aunque Hottois habla de hacernos cargo de las potencialidades biotecnológicas en un horizonte de responsabilidad y pluralismo democrático, omite abordar la cuestión fundamental del sujeto: Hottois sigue contando con la forma básica de la subjetividad generada por una ilustración que todavía no ha pasado por la dialéctica (el sujeto libre de razonar y decidir, etc.) pensando, no obstante, poder dejar indemne al sujeto.

2) *Su examen de la economía se encuentra despolitizado*: Hottois nos presenta el modo en que la globalización biocapitalista ha de ser completarse mediante una ética que aspire a construir una capacidad mucho más alta de intervención política, pero se abstiene de cuestionar los principios básicos de la lógica anónima de las relaciones de mercado y del orden mundial global-liberal, así como su convergencia con la planetariza-

ción del sistema biotecnocientífico. De modo que, al admitir esta despolitización fundamental de la esfera económica, toda la discusión pública orientada hacia la toma de decisiones colectivas responsables se queda al nivel de las cuestiones «culturales», muy alejado del lugar en que se toman las decisiones para largo plazo que nos afectan a todos.

3) *La dependencia de los expertos:* Aunque Hottois admite que las nuevas amenazas resultan de las intervenciones económicas, tecnológicas y científicas de los seres humanos en la naturaleza, que la perturbación de los procesos naturales es tan radical que ya no podemos seguir eludiendo nuestra responsabilidad, el territorio para reflexionar las consecuencias ético-políticas de la investigación biotecnológica se considera exclusivo de los «especialistas»: en el fondo, se percibe una llamada a los expertos de los comités a fin de que intervengan y corrijan las cosas; en lugar de reconocerlos como meros

auxiliares del debate, instrumentos técnicos que posibiliten una deliberación sustancial, Hottois se entrega a una tentación paternalista ilustrada que postula como prodemocrática.

En consecuencia, el libro de Hottois convierte el ámbito público en un escenario meramente secundario. Por más que destaque el carácter unilateral y dogmático de la comunidad científica, el comité ético constituye el primer escenario donde concentrar la realización de la democracia; y, a la inversa, por mucho que embellezca la competencia ética de los expertos, el comité no deja de ser una instancia paternalista. Hottois asume los límites de la representación liberal de la pluralidad, excluyendo aquella diversidad que sería radicalmente antagónica y cerrando así cualquier posible aparición de lo ético.

Nemrod Carrasco
Universidad de Barcelona

CONTROVERSIAS Y CONFRONTACIONES POLÍTICAS, MORALES Y CIENTÍFICAS

FRANS H. VAN EEMEREN y BART GARSSEN: *Controversy and Confrontation. Relating controversy analysis with argumentation theory*, Ámsterdam/Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 2008, vol. 6.

Desde que apareciera en el año 2005 el primer volumen, la colección *Controversies* reúne trabajos relacionados con el campo argumental, prestando especial atención a aquellos concernidos por problemas teóricos y prácticos vinculados con la controversia y la confrontación

discursiva. Autores como P. Barrotta, M. Dascal, S. Frogel, H. Chang, D. Walton ya habían bien editado, bien publicado en calidad de autores números anteriores a este volumen sexto de la colección cuya compilación y edición corre a cargo de F. H. van Eemeren y B. Garssen (el primero de los cuales ya editó, junto a P. Houtlosser, el volumen segundo de esta colección).

Van Eemeren y Garssen editan en este volumen trabajos que conciben como una aproximación a aquellos elementos que, en el discurso argumentati-

vo, sirven para resolver, o a menudo para presentar, diferencias de opinión. No obstante, habría que añadir que este no es un mero trabajo de edición, sino el resultado de una colaboración intelectual entre dos grupos internacionales de investigación dedicados a un campo común: por una parte, el de las controversias y, de la otra, el de la argumentación.

Sin duda, el lector hará bien en preguntarse con llaneza qué habría de aportar el estudio de las controversias (representado por el equipo de investigación liderado por M. Dascal y la *International Association for the Study of Controversies* —IASC—) al campo argumental (representado por el equipo de investigación vinculado a Van Eemeren y a la *Society for the Study of Argumentation* —ISSA—), y viceversa. ¿Son los principios comunicativos que rigen en el interior de las controversias los mismos que habrían de estar presentes en toda argumentación consistente? ¿Son las controversias diferentes según el ámbito de investigación o de comunicación en que se mantengan?, ¿y según cada época? ¿Arroja esta última pregunta alguna luz sobre los procesos argumentativos en cuanto tales? ¿Se necesita una teoría de la argumentación previa para analizar controversias?

En el capítulo *Dichotomies and types of debate*, el leibniziano Marcelo Dascal presenta un elenco de consecuencias prácticas y teóricas que el uso de dicotomías tiene sobre los discursos controversiales. Dascal presenta este tema de investigación acerca de la naturaleza de las dicotomías ayudándose de un ejemplo presentado como paradigmático: es el caso del discurso polémico entre Leo Strauss y Alfred Stern acerca del historicismo. A partir de dos citas de los autores antedichos, Dascal presenta la polémica entre Stern-Strauss como una variante del debate absolutismo *versus* relativis-

mo. La posición de Stern consiste en considerar el historicismo como una antítesis de la idea fundamental mantenida por los defensores de la existencia de un derecho natural o, al cabo, de un concepto universal de humanidad o de una concepción de la razón humana idéntica a sí misma e intemporal, aun a pesar de toda diferencia sociocultural. A continuación, Dascal trae a colación una cita de Strauss, en la cual el autor afirma que si la inteligencia humana ha sido incapaz de resolver el problema de los principios de la justicia de manera universalmente válida, entonces, parece insostenible la idea de un derecho natural en cuanto tal. Ambos autores presentan una crítica a una tesis respecto a la cual su posición es antitética. Habida cuenta de que sus posiciones son (tomadas individualmente) antitéticas o incompatibles respecto a la tesis rebatida por cada uno de ellos, sin embargo, ninguno de los dos presenta una alternativa a dicha dicotomía sino que ambos extremos la imagen de un historicismo que, a la postre, no es más que un concepto ciertamente exagerado, producto de su estrategia discursiva dicotómica. En las estrategias discursivas que presentan una dicotomía no superada pueden encontrarse, frecuentemente, formas de radicalización de una incompatibilidad que se presenta en forma de polaridad, y para la que no hay una aparente alternativa. En este sentido, en su contribución al volumen, Dascal indaga en el concepto de des-dicotomización, así como en las llamadas estrategias discursivas de des-dicotomización con el fin de presentar otra nota característica de las controversias, pues en ellas estos extremos se presentan tan sólo inicialmente ya que son enseguida superados o, simplemente, y si se prefiere decir así, desbordados. La investigación presentada por Dascal hunde sus raíces en la conocida distinción leibniziana entre el concepto de discusión, el de disputa y el

de controversia, una distinción que el filósofo argentino Ezequiel de Olaso gustaba de recordar en muchos de sus escritos.

En el capítulo *Charles Darwin versus George Mivart*, Anna Carolina Regner describe una conocida polémica a la luz de un marco conceptual y unas estrategias argumentativas que, desde el punto de vista de la controversia a que dieron lugar, contribuyeron primero a la conformación y posteriormente a la defensa de ciertas teorías científicas. La perspectiva de Regner es interesante por cuanto en ella se resalta el hecho de que las diferentes teorías de la argumentación con las que se pueden abordar los intercambios discursivos polémicos también son modelos que sirven para capturar, estructurar y evaluar los argumentos tomados como casos.

En *Scientific demarcation and metascience*, Thomas M. Lessl llama la atención sobre un asunto relacionado con el reconocimiento de los aspectos especulativos de la ciencia. Cuando la dimensión especulativa de la ciencia se minusvalora con objeto de enfrentar y distinguir el discurso científico del religioso o moral, de seguido se corre el riesgo de restar valor a ciertos compromisos públicos en la toma de decisiones que acompañan frecuentemente al hallazgo y sostenimiento de los resultados de investigación. Lessl menciona el caso del calentamiento global, por ejemplo.

En *Reforming the Jews, rejecting marginalization: The 1799 German debate of Jewish emancipation in its controversy context*, Mirela Saim reflexiona sobre la controvertida polémica entre D. Friedländer, W. A. Teller y F. Schleiermacher acerca de los bautismos por conveniencia a la luz del controvertido problema de los derechos del pueblo judío en la Europa del siglo XVIII. La autora se concentra en el argumento dado a este

respecto por Friedländer; para terminar sosteniendo que su inclinación (un tanto retórica) a aceptar los bautismos por conveniencia refleja la desesperanza del pueblo judío acerca de su propia condición.

En el capítulo sexto, Gerd Fritz propone una indagación en los *Communication principles for controversies: A historical perspective*. Fritz sostiene que es en virtud de ciertos principios de comunicación como las controversias se nos presentan ordenadas o abordables desde el punto de vista de su configuración y discurrir práctico. El autor, siguiendo una consigna prototípicamente leibniziana en el estudio de la controversia, menciona un elenco muy completo de principios relacionados con la existencia de controversias, en la idea de que sólo estos pueden guiar los discursos polémicos. Fritz presta especial atención a los estudios realizados por Godenbaum y Dieckmann durante los siglos XVIII y XIX a la luz de diversas controversias que tuvieron lugar en Alemania. Los principios presentados por Fritz son eminentemente prácticos en el sentido de que habrían de guiar la conducta de los controversistas y, de hecho, se respetaron mal que bien, como máximas o reglas aplicadas al discurso en la Europa universitaria de la modernidad. Por tanto, todos ellos están relacionados y, en cierto modo, subordinados a los principios de cortesía que garantizan el orden, la eficacia y la aceptabilidad social no sólo de las controversias sino de las conductas controversiales.

On the role of pragmatics, rhetoric and dialectic in scientific controversies, Ademar Ferreira sostiene que la actividad científica siempre ha estado sumida en controversias. Sin embargo, habría que atribuir a aspectos tales como los objetivos cognitivos y los presupuestos implícitos en la investigación el hecho de que algunas discusiones lleguen a adquirir el rango de controversias. El artículo pre-

senta un análisis de la producción científica de conocimiento atendiendo a un modelo o, mejor dicho, a una concepción del lenguaje, en el que existe una relación entre el proceso de generación y el de justificación del conocimiento. La conclusión a la que llega Ferreira es que el lenguaje está profundamente concernido en los procesos cognitivos relacionados con la investigación científica, así como en el presunto incremento del conocimiento.

Cristina Marras y Enrico Euli presentan en *A «dialectic ladder» of refutation and dissuasion* un escenario imaginario relacionado con la taxonomía de seis conflictos de índole social y política, con el objetivo de cambiar las nociones tradicionalmente usadas de disuasión y refutación para los que eligen estadios relacionados con la similitud, la convergencia, la analogía y la compatibilidad.

En *Responding to objections*, Ralph H. Johnson subraya la importancia de saber responder a objeciones para desarrollar la actividad de producir buenos argumentos. En su artículo se concentra especialmente en dos preguntas: qué hace fuerte a una objeción y en qué se cifran las posibles respuestas a una objeción (fuerte), además de en qué factores determinan la fuerza de una determinada respuesta a una objeción. Johnson analiza los tres escenarios posibles relacionados con la respuesta a una objeción: cuando quien argumenta considera que la objeción no tiene fuerza y, por tanto, mantiene su argumento original; cuando quien argumenta comprende que la objeción tiene cierta fuerza pero que puede ser considerada como una objeción menor; y, finalmente, cuando la objeción resulta ser una objeción fuerte y, por tanto, el argumento expuesto necesita ser revisado. A la luz de esta clasificación, Johnson sostiene que la identidad de un argumento es la función que relaciona su contenido proposicional y sus subsiguientes rela-

ciones inferenciales. Añade además que en la medida en que dicha relación no impide que dicha identidad sea preservada, en esa misma medida la identidad del argumento se preserva. Eso indicaría que la propiedad a la que alude Johnson sólo puede ponerse de relieve como resultado de la crítica, por lo que la identidad e integridad de un argumento sólo pueden manifestarse a través de la historia de su dialéctica relación con objeciones de distinta naturaleza y, especialmente, con aquellas que resultan ser fuertes.

Jan Albert van Laar establece en *Pragmatic inconsistency and credibility* la existencia de tres tipos de variantes a la hora de valorar la inconsistencia pragmática como una maniobra estratégica. Van Laar sostiene que existen situaciones dialécticas en las cuales es legítima la inconsistencia, y las examina siguiendo la distinción establecida por E. C. W. Krabbe entre el nivel fundamental del diálogo y el metadiálogo.

A Frans van Eemeren, Bart Garssen y Bert Meuffels se les debe el capítulo *Reasonableness in confrontation: Empirical evidence concerning the assessment of ad hominem fallacies*. En su contribución, los autores examinan hasta qué punto la razón de ser del rechazo de las falacias *ad hominem* está relacionada con valores derivados del principio de cortesía. Para mantener su punto de vista —según el cual no habría que atribuir propiamente a valores de cortesía el rechazo del uso de argumentos falaces del tipo señalado—, sostienen hasta cinco fuentes de evidencias empíricas en virtud de las cuales quedaría descartada la anterior explicación. Dichas fuentes consisten en el resultado de las muestras realizadas en cinco países: Holanda, Reino Unido, España e Indonesia, y están relacionadas con el grado de razonabilidad que los individuos encuestados están dispuestos a conceder a las falacias *ad hominem*. Esta pri-

mera parte de la reflexión conduce a una segunda. En ella se establece una relación entre la razonabilidad y la persuasión en las discusiones, y se sostiene que en las discusiones ordinarias tendemos a considerar persuasivo aquello que consideramos razonable y que, a su vez, nuestra concepción acerca de lo razonable corresponde con las normas teórico-críticas de la teoría pragma-dialéctica de la argumentación.

Managing disagreement space in multiparty deliberation trata el difícil tema de la toma de decisiones en los procesos de deliberación. Mark Aakhus y Alena L. Vasilyeva presentan el problema que representa el potencial del desacuerdo cuando se extiende y fortifica hasta el punto que la toma de decisiones parece imposible. Los autores analizan el caso empírico de una reunión en una pequeña localidad del noreste de EE.UU entre los dirigentes locales y representantes de una empresa de desarrollo urbanístico cuyo tema de debate consistía en discutir un plan de vivienda concebido para dicha comunidad. La autora analiza la noción de espacio de desacuerdo en este caso; para ello sigue los principios básicos de la teoría pragma-dialéctica de la argumentación de Van Eemeren y Grootendorst.

En *Predicaments of politicization in the debate over abstinence-only sex education*, Sally Jackson analiza un informe escrito por científicos de diferentes ámbitos, aparecido en 2004 bajo la administración de George W. Bush. *Scientific Integrity in Policymaking: An Investigation into the Bush Administration's Misuse of Science* era el título de dicho manifiesto. Con él se trataba de denunciar el uso de los descubrimientos científicos al servicio de fines políticos, así como las prácticas ilegítimas con que se perpetuaban tales actos, entre las que destaca la selección de políticos para su participa-

ción en calidad de miembros de grupos de científicos que cumplieran funciones consultivas. Teniendo a la vista dicho debate, la autora examina la política científica de dicha administración en temas relacionados con la educación sexual. Jackson sostiene finalmente que el debate político se desarrolla por lo general en un plano muy distinto a otros, para referirse a la postre a problemas acerca de cualesquiera valores y objetivos. Las limitaciones implícitas en ese plano (el de la política) lo convierten en un lugar indicado para exponer diferencias de opinión y desacuerdos; pero lo deslegitiman como medio para la resolución de esas mismas contiendas.

Gábor Kutrovátz dedica en *Rhetoric of science, pragma-dialectics, and science studies* un capítulo al análisis de los efectos de la obra de T. Kuhn sobre la práctica científica, prestando especial atención al hecho de que el medio lingüístico se considere cada vez más parte constitutiva de la producción científica de conocimientos. El autor aproxima la perspectiva pragma-dialéctica a ciertos estudios sociales de la ciencia. También Gábor A. Zemplén usa el modelo pragma-dialéctico para estudiar parte de la correspondencia entre Newton-Lucas en el último capítulo, *Scientific controversies and the pragma-dialectical model*.

De la lectura final del libro se desprende claramente la necesidad de identificar la estructura y el uso estratégico de argumentos con el fin de integrar aún más sistemáticamente ambas escuelas: la procedente de los estudios sobre controversias y la del campo de las teorías de la argumentación. Van Eemeren y Garssen presentan este volumen como el resultado de un trabajo común de convergencia y aproximación. Los editores consideran —a mi juicio, muy acertadamente— que la aplicación del campo argumental al

análisis de confrontaciones argumentativas y aun de controversias hará bien en traspasar los estudios centrados en las ciencias experimentales para concentrarse en el ámbito de la política y en el de la cultura en un amplio sentido. Mientras tanto, este volumen es ya una contribución sustantiva al estudio argumental de

las confrontaciones y al de las controversias.

María G. Navarro

Department of Speech Communication,
Argumentation Theory and Rhetoric
Faculty of Humanities
University of Amsterdam

CULTURA EN CIENCIA Y TECNOLOGÍA

CARLOS SÁNCHEZ DEL RÍO, EMILIO MUÑOZ y ENRIQUE ALARCÓN (eds.): *Ciencia y Tecnología*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009, 1122 pp.

Este libro constituye el volumen número cuatro de la obra «España Siglo XXI», dirigida por Salustiano del Campo y José Félix Tezanos. De publicación anterior fueron los volúmenes número uno «La Sociedad» (editado por Salustiano del Campo y José Félix Tezanos), número dos «La Política» (Manuel Jiménez de Parga y Fernando Vallespín) y número tres «La Economía» (Juan Velarde Fuertes y José María Serrano Sanz). El volumen «Ciencia y Tecnología» se divide en tres partes, dedicadas respectivamente a las Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, a la Biología y a la Tecnología. Las autoras y autores de este volumen han sido seleccionados y coordinados por tres editores: Carlos Sánchez del Río (para la parte de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales), Emilio Muñoz (Biología) y Enrique Alarcón (Tecnología).

Como señala Miguel Ángel Quintanilla, en el Prólogo a este libro, característico de las últimas décadas en España son las notables transformaciones en todos los ámbitos, pero de manera especial en los que se refieren a la ciencia y la tec-

nología. En menos de cuarenta años, España ha pasado de ser un país atrasado en estos campos a ocupar un puesto destacado a nivel mundial, equivalente al que ostenta en los niveles de riqueza, producción industrial o bienestar social.

En su Introducción a la primera parte del libro, Carlos Sánchez del Río delimita el marco de las disciplinas científicas que en ella son objeto de estudio, y aporta la definición de algunas tecnologías asociadas a las mismas. La primera contribución a esta parte de la obra se ocupa de la ciencia y la ingeniería de los materiales en la España del siglo XXI. En ella, Manuel Elices toma en consideración el estado actual de las investigaciones en lo tocante a materiales estructurales, funcionales y materiales de, o para, los seres vivos. La física de la materia condensada en España es el tema del capítulo elaborado por Antonio Hernando y Juan Manuel Rojo, en el que ofrecen una visión retrospectiva de esta disciplina, desde los años anteriores a la guerra civil hasta el estado actual de la misma, y sus tendencias futuras. El estudio de la física teórica corre a cargo de Alberto Galindo Tixaire, quien aporta un cuadro de su evolución en España, hasta la mitad de siglo, a través de algunas de sus figuras más ilustres, así como de su promoción y desarro-

llo, a partir de entonces y hasta su estado actual. Manuel Aguilar Benítez de Lugo sintetiza en su contribución los últimos 25 años de la física experimental de partículas elementales en España, y la participación en organizaciones y proyectos de ámbito internacional como el CERN y, dentro del mismo, el recientemente inaugurado (2008) LHC. Las matemáticas encuentran su espacio en el capítulo realizado por Jesús Ildefonso Díaz y Manuel de León sobre elementos para una historia de la matemática en la España democrática, en el que se estructura el desarrollo de la disciplina en el marco español en los últimos 30 años. Mateo Valero y Josep Mompín plantean un completo panorama de la informática en España, que se inicia con las máquinas tabuladoras, como predecesoras de la misma, y llega hasta el papel clave de las tecnologías de la información para el futuro, pasando por la exposición de las sucesivas generaciones de computadores, y la génesis y evolución de los mercados informáticos en España. Dicho panorama incluye también la consideración de aspectos tan importantes como el fenómeno Internet, la informática en los planes nacionales de investigación y desarrollo, su presencia en el mundo empresarial, así como en el contexto educativo (escuela y universidad). La aventura de la astrofísica española, como titula su contribución José María Quintana, se origina a comienzos del siglo xx, y en su desarrollo hasta los primeros años del siglo xxi va dando cuenta del progreso de la disciplina sobre la base de la participación de España en diferentes iniciativas internacionales de investigación, y a partir de la creación de las infraestructuras y centros necesarios a nivel nacional. En el capítulo dedicado a la química orgánica, José Elguero analiza la obra de 50 químicos orgánicos españoles, con el propósito de presentar una fotografía detallada de esta disciplina en España

a comienzos del siglo xxi. El estado actual de la química inorgánica es objeto de análisis por Miguel Ángel Alario y Franco y Ernesto Carmona. En su contribución, dejando de lado la revisión histórica (brevemente esbozada al comienzo del capítulo), realizan un repaso de la presencia y participación de investigadores, grupos y centros de investigación españoles en distintas áreas temáticas de la química inorgánica. Francisco García aborda el estudio de la implantación de la ecología en España, tomando como punto de partida la labor de los científicos naturalistas a comienzos del siglo xx. A partir de los años 50 ofrece un análisis por décadas, destacando en ellas los hitos más importantes que han favorecido el desarrollo y el asentamiento de la ecología. En torno a la geología en la España actual, Juan Antonio Vera analiza el desarrollo de la misma a lo largo de los últimos 30 años, señalando el gran avance de la disciplina a partir de mediados de los 80 y planteando una visión de la geología española actual en el contexto internacional. La primera parte de este libro se cierra con el capítulo dedicado a la paleontología, realizado por Emiliano Aguirre, quien destaca el papel de la paleontología española en el contexto mundial, y revisa el panorama actual de las investigaciones, enseñanza y cultura en torno a la paleontología en España.

El capítulo que abre la segunda parte del libro (Biología), propone un acercamiento al origen y escuelas científicas en el desarrollo de la bioquímica española. Tomando como punto de partida las vicisitudes de la bioquímica y las ciencias biológicas entre la posguerra y el año 1975, M.^a Teresa Miras, destaca en él las principales escuelas y grupos de investigación que han protagonizado el desarrollo de la bioquímica española desde ese año hasta el cierre del siglo. Corre a cargo de Juan Modolell el análisis de la biolo-

gía del desarrollo y la contribución española a la misma. En este capítulo se parte de los inicios de la biología del desarrollo en España y se sigue la evolución de esta disciplina a través de su presencia en centros de investigación, publicaciones y sociedades especializadas, y en el itinerario profesional de investigadores vinculados a la misma. El estudio de la virología en España después de la transición constituye un capítulo que reúne el trabajo colectivo de Luis Enjuanes, Juan Antonio García, Rafael Nájera, Esteban Domingo, Rafael Fernández-Muñoz, Mariano Cambra y Juan Ortín. En esta contribución se atiende al desarrollo de la virología en España a partir de 1975, a través de las instituciones que lo han protagonizado, al tiempo que se analiza el impacto de la virología en otras áreas, su situación actual y las nuevas tendencias que ofrece en el ámbito preventivo y terapéutico. Cesar Nombela contribuye a este libro con el capítulo dedicado a las aportaciones españolas en microbiología (biología y patología). La visión retrospectiva que plantea atiende al desarrollo de la disciplina en España y a su incorporación al ámbito internacional, en términos de visibilidad de la producción científica y de su impacto. La contribución española al desarrollo de la inmunología es analizada por Francisco Sánchez, Ignacio Melero y Elena Fernández. En ella se remontan al origen de su estudio en España, en la década de 1930, y elaboran un recorrido a través de los hitos básicos de investigación de la disciplina, para llegar finalmente a un marco en el que plantean una propuesta de perspectivas futuras de la investigación. La aportación en torno a la neurociencia es elaborada por Jesús Ávila en relación al trabajo de Cajal y a la herencia del mismo en el estado actual de la neurociencia en España, sobre la base de algunas temáticas y tópicos de la disciplina, como el desarrollo y la morfología

neuronal, el citoesqueleto, la formación de axón y dendritas, la navegación axonal y los procesos de degeneración y regeneración neuronal. Pilar Carbonero y Francisco García Olmedo firman el capítulo dedicado a la biología vegetal, dentro del marco temporal de los últimos 25 años. En este contexto atienden a una serie de temas clave de la investigación, como la regulación de la expresión génica en plantas, la biología del desarrollo vegetal o la relación de las plantas con el medio y con otros organismos. Los aportes españoles en investigación biomédica y medicina son analizados por Joan Rodés y Ramón Gomis. Su contribución ofrece una radiografía del estado actual de la investigación biomédica en España, atendiendo a los centros en los que ésta se lleva a cabo, y al papel de la misma en el marco de la política científica y su estrecha relación con el funcionamiento del Sistema Nacional de Salud. En el capítulo dedicado a los desarrollos españoles en proteínas y bioquímica, José Manuel Sánchez-Ruiz y Manuel Cortijo plantean una visión retrospectiva sobre el tema, que abarca los últimos 30 años, y que toma en consideración los estudios básicos sobre proteínas, fundamentalmente aquellos que se refieren a su determinación estructural, y al papel de las mismas en el contexto biológico (su relación con los ácidos nucleicos, su degradación y su implicación en la comunicación celular). Xavier Estivill da cuenta en este libro de las aportaciones españolas a la genética humana y a la medicina molecular en una diversidad de áreas de estudio que van desde el conocimiento del genoma humano y de otros organismos, a la identificación de genes responsables de enfermedades neurosensoriales y de otros defectos genéticos, pasando por el estudio de los genes asociados a enfermedades hereditarias, tanto metabólicas como neurológicas. Las contribuciones españolas a la

oncología molecular son analizadas por Ángel Pellicer, en un capítulo que aborda de manera transversal el estado de la cuestión en España en áreas de la oncología molecular tales como la etiología, la patogenia, la progresión tumoral, los modelos animales de cáncer y el diagnóstico y las terapias moleculares. Con este capítulo se cierra la segunda parte del libro, dedicada al estudio de la Biología.

La tercera parte del libro (Tecnología) se inicia con la introducción del editor y coordinador de la misma, Enrique Alarcón. En ella ofrece una breve visión retrospectiva de la ingeniería española, y de las notables transformaciones que trajo consigo el ingreso de España en la Comunidad Económica Europea (1985) y la firma del Tratado de la Unión Europea (1992). Este mismo autor, junto a Andrés López y A. Fraile firman la contribución dedicada a infraestructuras, concretándose en cuatro ámbitos básicos: grandes presas, puertos, transporte terrestre (carreteras y ferrocarril) y energía. En todos ellos el análisis del estado actual a nivel nacional se acompaña de las oportunas visiones retrospectivas y evolutivas hacia el mismo. Francisco García Olmedo repite contribución en esta tercera parte, centrada aquí en el estudio de la agricultura y la alimentación, en la que realiza el análisis actual de la producción nacional vegetal, animal y producciones ecológicas. En lo tocante al sector alimentario, la atención a la industria y al contexto de la seguridad alimentaria acompañan su estudio de la biotecnología en el ámbito agro-alimentario. José Alberto Pardos firma el capítulo dedicado a ciencia, tecnología y montes. El tema central del mismo es la sostenibilidad de los montes, como imperativo ecológico, social, económico y cultural, y los recursos financieros movilizados para ello, dando cuenta igualmente de las diferentes infraestructuras y acciones emprendidas para

la conservación de los ecosistemas forestales. La política hidráulica tiene su espacio en la contribución de César Cimahevilla. En la misma se ofrecen aspectos que tienen que ver con el medio físico, tales como la distribución espacial de lluvias y escorrentías, así como los antecedentes históricos y su evolución hacia la normativa actual en materia de política hidráulica. El capítulo de Andrés López, José Luís López y Jaime Torroja está dedicado a los transportes (terrestre, marítimo y aéreo). En el primer caso ofrecen una perspectiva histórica de la evolución del transporte nacional por carretera y ferrocarril desde 1950 hasta el horizonte de 2020. En el caso marítimo atienden a la evolución de los aspectos comerciales, de las características de los buques, y de los tráficos marítimos y flotas mercantes mundial y española. La consideración del transporte aéreo se centra en la evolución de las infraestructuras aeroportuarias españolas. La aportación dedicada a la energía corre a cargo de José Ignacio Pérez Arriaga, y se estructura en tres partes. La primera atiende a la perspectiva histórica del sector energético, desde sus inicios (en la segunda mitad del siglo XIX) hasta la actualidad. La segunda y tercera partes se ocupan, respectivamente, del estado actual del sector en España (y resumidamente a nivel mundial) y de las perspectivas de futuro del mismo, incidiendo en ambos casos en la importancia de los aspectos que remiten a las tecnologías implicadas y a las políticas de regulación. El libro se cierra con la contribución de Miguel Ángel Lagunas sobre tecnologías de la información y de las comunicaciones. En ella ofrece un panorama retrospectivo, desde una situación de partida fijada en la década de 1970 hasta la actualidad, tomando en consideración no únicamente la evolución propia de tales tecnologías, sino el avance de las mismas en consonancia con el desarrollo

simultáneo en los ámbitos científico-académico y social.

En su Introducción a la segunda parte del libro (Biología), Emilio Muñoz presta atención, justamente, a las consideraciones que tienen que ver con la relación entre ciencia y sociedad, cuestionando la validez actual de la tesis separadora que hace más de medio siglo plantea C. P. Snow en su conferencia (Rede Lecture) titulada «The Two Cultures», pues hoy en día se reconoce que es muy difícil calificar de culta a una sociedad que ignore o deje de lado la información y los conocimientos relativos a los avances científico-tecnológicos, a las oportunidades que ofrecen y a las amenazas que plantean.

La idea de que el conocimiento científico y tecnológico, en todas sus fases de realización, debe enmarcarse dentro del contexto social inauguró a finales de los años 60 un conjunto de investigaciones interdisciplinares acerca de estudios sociales sobre ciencia y tecnología, o estudios sobre ciencia, tecnología y sociedad (CTS). La perspectiva CTS sitúa el contexto social en el centro de los análisis para comprender el desarrollo científico-tecnológico, y aboga por la participación pública en las decisiones y en la evaluación del mismo.

En la medida en que la actividad científico-tecnológica viene siendo cuestiona-

da desde diversos sectores sociales afectados por sus consecuencias, la necesidad de su evaluación y control social se percibe como un derecho ciudadano. Reivindicar este papel activo de la ciudadanía se relaciona con el desarrollo de una cultura científico-tecnológica significativa sobre el conocimiento, no sólo de los hechos y posibilidades de la ciencia y la tecnología, sino también de sus riesgos e incertidumbres. La cultura científica, así entendida, como equivalente a una alfabetización científico-tecnológica, requiere utilizar la información para el enriquecimiento de la propia vida, generando opiniones competentes y actitudes críticas.

Puesto que en la actualidad numerosas decisiones personales, sociales y políticas están relacionadas con la ciencia y la tecnología, es importante que la ciudadanía posea un bagaje de conocimiento informado sobre ellas. En este sentido, el libro «Ciencia y Tecnología» constituye una aportación valiosa al contexto en el que se enmarca dicha alfabetización, y como valor añadido al propio interés de los temas tratados, representa una vía apropiada para el fomento y la promoción de la cultura científico-tecnológica en España.

Mario Toboso

Instituto de Filosofía, CCHS-CSIC

UN SCHILLER PARA LEER EN VOZ ALTA

FRIEDRICH SCHILLER: *Lírica de pensamiento. Una antología*. Introducción, traducción y notas de Martín Zubiría. Edición bilingüe. Madrid, Hipérior, 2009, 318 pp.

El 9 de mayo de 1805 moría Friedrich Schiller, estragado por los dolores de un martirio corporal que había comenzado

en Mannheim, cuando cayó enfermo de paludismo después de haber firmado el contrato con el teatro de esa ciudad, donde estrenó *Los bandidos*, la obra con la que conoció el éxito en 1782. Había nacido en noviembre de 1759.

En el discurso pronunciado en Marbach am Neckar el 23 de abril de 2005,

con ocasión de la inauguración de la exposición especial sobre la vida y la obra de Schiller en el año del segundo centenario de su muerte, George Steiner se pregunta, en medio de la zaragata de los reconocimientos oficiales tributados a la figura del suabo, si su obra sigue ejerciendo alguna influencia en la «situación cultural muchas veces siniestra y perturbada de Europa», si se piensa en él «como se piensa en Hölderlin o en Kafka». Una dificultad para la recepción de Schiller, concluye Steiner, «es el lenguaje que emplea», al que compara con «los frescos mitológicos de Tiepolo». «Durante casi dos mil años la retórica antigua ha dominado el lenguaje artístico de occidente. (...) En esta exuberante celebración de la lengua resplandecen Homero y Virgilio, pero también las versiones de los salmos de Lutero. El problema es que hoy vivimos en un clima radicalmente anti-retórico. (...) Nuestra confianza recae en aquellas voces que se expresan en frases cortas, despojadas, como la de Kafka o la de Beckett, o en la de aquellos que, como Wittgenstein, nos recomiendan guardar silencio. (...) Al contrario que Goethe, Schiller compone para el oído. A menudo esconde el sentido en el ritmo. A Schiller hay que leerlo en voz alta, exactamente igual que hacían los rapsodas de la Grecia antigua. Y después de leerlo hay que aprendérselo de memoria» (*Die Zeit*, 18/2005).

Fiel a este principio enunciado con meridiana claridad por el autor de *Der Meister und seine Schüler*, el profesor Martín Zubiría (Mendoza, Argentina, 1953), se propone en la edición que nos ocupa mantener viva la retórica enfática de Schiller ofreciendo al lector hispanohablante de los albores del siglo XXI una selección de versiones de su *Gedankenlyrik* en la que la fidelidad al sentido lo sea también a las palabras que lo expresan y a la estructura formal que lo sus-

tenta, a la naturaleza rítmica de los poemas. «Porque, para decirlo sin ambages», confiesa en la nota *Sobre los poemas de la antología y su traducción* que sirve de prólogo a este libro, «hemos tenido la osadía, con nuestros pobrísimo arcos y escasas fuerzas, de querer llevar a cabo una traducción poética, que no se limitase a comunicar un contenido ni sirviese sólo de muletas para una lectura del texto original» (p. 14). El traductor hace frente de esta guisa a dos verdades insuficientes que han marcando en buena medida la suerte de estos poemas schillerianos. La primera expresada por un Hegel, el de la *Fenomenología del Espíritu*, al que ya resultaba sospechosa la pretensión filosófica de las cabezas dirigentes del Romanticismo jenense, según la cual «la ciencia sólo puede, lícitamente, organizarse a través de la verdad propia del concepto»; la segunda sentenciada por Mallarmé en la archicitada frase de que la poesía no se hace con ideas sino con palabras.

Schiller, como después Hölderlin, Novalis y Friedrich Schlegel, que seguirán su estela, encarna ese tipo de personaje providencial que concentra sin fisuras la doble condición de poeta y de filósofo, que poetiza cuando filosofa y filosofa cuando poetiza. Reich-Ranicki, el más reputado y controvertido crítico literario alemán contemporáneo, incluye en su canon de la literatura germánica más ensayos del defensor del *homo ludens* —el primero en resaltar, en sus poéticas *Cartas sobre la educación estética del hombre* (1795), que el camino de la naturaleza a la cultura discurre a través del «juego», esto es, de los rituales, de los tabúes y de los símbolos en general— que de Goethe o Thomas Mann. «Para mí es sin duda el más grande de los ensayistas alemanes», remata en una entrevista publicada por el diario *El País* el 6 de junio de 2005. Como *Gedankenlyriker*, Schiller elabora una poesía de lenguaje claro, rica

en imágenes y libre de un conceptualismo hermético; no se trata para él de exponer en forma rimada o ritmada abstrusos conceptos o teorías (no es, entendámonos, un Parménides redivivo), sino de que las imágenes, bellamente expresadas, sirvan de vehículo eficaz para el conocimiento, en consonancia con una exigencia didascálica que hace de esta lírica una verdadera *Lehrdichtung* (poesía doctrinal), entendida al modo dieciochesco como aquella que aun al referirse a experiencias puntuales amplía «su individualidad hasta convertirse en el todo de una idea», en palabras de Wilhelm von Humboldt.

La selección de Zubiría recoge veintidós poemas (incluyendo una colección de *Epigramas* y otra de *Xeniae y Tabulae votivae*) publicados originalmente entre 1776-1778, el período de la juventud del autor, y 1788-1805, el de su madurez; o lo que es lo mismo en términos estético-literarios, desde el *Sturm und Dang* a la nueva clasicidad. Completan el volumen un clarificador epílogo sobre *El verso de Schiller en su lengua* (pp. 247-253) y un meticuloso aparato de 309 notas (pp. 257-316), en el que Zubiría (Catedrático de Filosofía Antigua y Metafísica en la Universidad Nacional de Cuyo) presta al lector atento un valioso servicio, glosando a partir de sus fuentes y con la ayuda de la más reciente literatura especializada esta «lírica de pensamiento», tan rica en referencias a la Antigüedad Clásica.

El libro se abre con *Das Mädchen aus der Fremde* (*La doncella que venía de lejos*), en que la muchacha que viene del extranjero (*aus der Fremde*) no es otra que el genio poético o artístico; prosigue con un poema dedicado a *Rousseau* —que vio la luz en la *Antología del año 1782*, el mismo en que el abarrotado teatro de Mannheim estrenaba *Los bandidos*—, en cuya primera estrofa la solita-

ria tumba del ginebrino, erigida en la Isla de los Álamos de Ermenonville por marqués René-Louis de Girardin, su último mecenas, asume los contornos de un eterno libelo acusatorio contra la Francia pre-revolucionaria:

¡Monumento al oprobio de estos tiempos!
¡Libelo eterno que a tu patria acusa!
Oh tumba de Rousseau, yo te saludo.

Con la oda *An die Freude* (*A la alegría*), de beethovenianas resonancias:

Alegría, centella de los dioses,
tú, del Eliseo hija la más bella,
cruzamos el umbral, ebrios de fuego,
¡oh, celestial!, de tu divino templo.

Con *Die Götter Griechenlandes* (*Los dioses de Grecia*), poema publicado en marzo de 1788 en el «*Teutscher Merkur*» de Wieland y convertido en manifiesto de un culto estetizante a la Antigüedad griega en el que esboza *ad adversum* un diagnóstico crítico sobre las contradicciones de la modernidad, dominada por el materialismo y la utilidad:

¿Dónde, mundo bello, te encuentras? ¡Retorna,
tú de la Naturaleza dulce edad florida!
Ay, sólo en el reino hadado de los cantos
tu pasmosa estela vive todavía.
Se anega en tristeza la campaña yerma,
ningún ser divino a mi vista parece,
¡ay! Del cuadro aquel palpitante de la vida
sólo la sombra quedó.

Con *Die Künstler* (*Los artistas*), donde anticipa poéticamente el pensamiento fundamental de lo que luego será su teoría estética (a través de la belleza caminamos hacia la libertad):

Sólo por el portal matinal de lo bello
en el país entraste del conocimiento.
Para habituarse al esplendor más alto,
en el encanto adiéstrase la mente.

Con *Der Spaziergang* (*El paseo*), un extenso poema elegíaco escrito en 1795 en el que una sencilla caminata por el campo deviene en un paseo por la historia

cultural de la humanidad, transformándose lo que en principio no parece ser más que un poema a la naturaleza en un texto filosófico-histórico de carácter lírico; o con una colección de *Xeniae*, epigramas nacidos de la comunicación con Goethe y concebidos, «en un principio, como una declaración de guerra contra la mediocridad imperante en las letras, contra los numerosos y necios ataques dirigidos contra *Las Horas*, la revista literaria de Schiller» (nota 213, p. 297). Esta magnífica *Lírica de pensamiento* se cierra con un sonado aldobonazo, *Das Lied von der Glocke*, *La canción de la campana*, aparecida en el *Almanaque de las Musas* en el umbral del nuevo siglo. Se trata de uno de sus poemas más ambiciosos y conocidos y el primero en haber sido traducido directamente del alemán al español, en 1843 por Juan Eugenio Hartzenbusch, en una bellísima versión métrica con la que rivaliza en sonoridad y a la que gana en precisión la de Martín Zubiría.

En su *Historia de las ideas estéticas en España*, Marcelino Menéndez y Pelayo, elogiaba así en 1887 *Das Lied von der Glocke*: «sería la primera poesía lírica del siglo XIX, si no se hubiese escrito en el penúltimo año del XVIII, y no llevase impreso el espíritu de aquella era, aunque en su parte más ideal y noble. Toda la poesía de la vida humana está condensada en aquellos versos de tan metálico son, de ritmo tan prodigioso y tan flexible. El que quiera saber lo que vale la poesía como obra civilizadora, lea *La campana*, de Schiller». ¹ O cualquiera de los poemas que tensan este florilegio como las cuerdas de una lira intemporal; y hágalo, a ser posible, en voz alta, como recuerda Steiner que «lo hacían los rapsodas de la Grecia antigua», que en ese empeño ha depositado Zubiría tanto saber como buen gusto.

Anacleto Ferrer
Universitat de València

NOTA

¹ Herbert Koch y Gabriela Staubwasser de Mohorn: *Schiller y España*. Ediciones Cultura Hispá-

nica del Centro Iberoamericano de Cooperación, Madrid 1978, p. 181.

FUNDAR EN EL BIEN. PREÁMBULO A UNA CONSTITUCIÓN COSMOPOLITA

FELICIANO MAYORGA: *La fórmula del bien. Manual de justicia para ciudadanos del mundo*, Madrid, Eride, 2009, 636 pp.

La publicación de la fórmula del bien constituye, sin duda, uno de los intentos más audaces y fecundos para establecer un principio de validez universal capaz

de orientar la praxis política en el nuevo escenario conocido como *globalización*.

Irrigada por un *pathos* socrático que aspira a definir el contenido de la justicia frente a la multivocidad *an-árquica* del bien, la obra asume la ardua tarea de demostrar sistemáticamente un principio absoluto en el ámbito de la razón práctica. Pisando el suelo firme de una semán-

tica de la acción, inspirada en la fenomenología hermenéutica de P. Ricoeur en su obra *Sí mismo como otro*, y una caracterización de los juicios normativos tomada de la *Ética Mínima* de Adela Cortina, el autor aborda sin preámbulos el espinoso tema de la Fundamentación. Abandona para ello la óptica sustancialista de la persona, de raigambre cartesiana, en favor de su vinculación a la *praxis*, como agente y paciente, libre y vulnerable. La atestación que todo ser humano realiza de su poder obrar y sufrir conduce, según Mayorga, de forma necesaria al descubrimiento de un mandato analíticamente implícito en las condiciones trascendentales de la acción, que no podrá ser impugnado sin destruir al mismo tiempo la subjetividad del impugnante. La ontología de la *praxis* será así el soporte de una ética cuya exigencia provendrá, sin embargo, de un bien absoluto más allá del ser.

Aunque al abordar el concepto de vulnerabilidad, se respira la heideggeriana nihilidad del ser ahí arrojado en la existencia en un insuperable estado de *yecto*; y la prioridad leviniana del rostro sobre la autonomía en la constitución de la subjetividad moral, la obra se decanta por el momento nomológico kantiano, negándose obstinadamente a abdicar de la racionalidad universalista. Y así, si desde el punto de vista del contenido todo sujeto está abocado a dos únicas alternativas en la relación de su voluntad con los otros: la egocéntrica y la igualitaria, como sostiene E. Tugendhat en sus *Lecciones de Ética* —haciéndose eco de la reflexión kantiana sobre el mal original llevada a cabo en la *Religión en los límites de la mera razón*—; y desde el punto de vista formal hemos de admitir la validez lógica-sintáctica del principio de constancia significativa de Hare, según el cual «quien prescribe o prohíbe una acción con ayuda de un predicado moral, y en virtud de determinadas pro-

piedades descriptivas, se compromete con ello a prescribir y prohibir igualmente todas las acciones que son iguales en las correspondientes propiedades descriptivas a las prescritas o prohibidas, sin tener en cuenta la persona que pueda realizarlas o que las realice de hecho (p.73)», todo sujeto, si quiere ser racional, está obligado, como condición misma de su subjetividad, a validar el principio que exige respetar a los seres libres y cuidar de los vulnerables. La perfecta correspondencia entre el contenido y la forma de esta singular exigencia metanormativa convierte en legítima su denominación como *fórmula del bien*. De ella derivan todos los juicios morales, dispositivos sociales, teorías éticas e instituciones políticas que consideramos justos. Conclusión ésta, cuanto menos discutible, que pone en cuestión la autonomía normativa de los diferentes ámbitos de la razón práctica.

Pero la analítica tendrá que ser completada con una dialéctica, o mejor aún, con una *polémica*. Y esto aunque sólo fuera por el simple hecho de que es un lugar común dentro de ciertas corrientes del pensamiento político actual rechazar la existencia un principio universal de justicia, que tenderá a ser juzgado *a priori* como vacío o totalitario. Este veredicto, lejos de arredrar a Mayorga, lo precipita a un debate vivo contra toda forma de relativismo moral, enfrentándose a los principales verdugos, según él, del deontologismo ilustrado: el emotivismo, Nietzsche, MacIntyre, Rorty y la política de la diferencia. Lo peculiar de esta polémica es que va más allá de la mera disputa académica, entrando en el cuerpo a cuerpo de las consecuencias concretas que se derivan para la vida de los seres humanos de carne y hueso con cada una de las teorías; lo que metodológicamente apunta, sin ninguna duda, al equilibrio reflexivo rawlsiano.

Los emotivistas, que pretenden fundar sus planteamientos en una analítica del lenguaje cotidiano al afirmar que los juicios normativos se limitan a expresar las preferencias emocionales del sujeto emisor, serán acusados de desconocer el significado de dichos juicios, cuyo uso incluye necesariamente una expectativa de racionalidad y universalidad. Nietzsche será reprobado, con palabras de Kolakowski, por el fiasco que supone para una filosofía de la inmanencia el reconocimiento de la derrota histórica de los fuertes frente a los presuntamente débiles. A falta de criterios extrínsecos para juzgar el bien y el mal, el éxito sería el único tribunal de lo real, lo que vuelve absurdamente moralista impugnar como juego sucio la estrategia victoriosa de los esclavos. Frente a MacIntyre, quien en su obra *Tras la virtud* levanta acta del fracaso del proyecto ilustrado de fundamentar los juicios morales, alegando, entre otras cosas, la incapacidad de sus autores para demostrar un principio ético absoluto y el carácter interminable de los debates morales, esgrime Mayorga la plausibilidad de su propia fundamentación del imperativo práctico, dotado de suficiente capacidad heurística para dictaminar los dilemas más complejos, incluidos aquéllos que plantea el propio MacIntyre como ejemplo de paradigmas morales inconmensurables.

A Rorty, al que califica de forma jovial como relativista impertinente, crítica la tibieza de su propuesta ética, que, incapaz de discriminar entre diferencia cultural y desigualdad social, se convierte en una herramienta pragmáticamente insertible para detectar y combatir la dominación cuando se produce en contextos culturales heterogéneos.

Por último, se enfrenta a las posiciones más radicales de la llamada *política de la diferencia* por su deconstrucción del principio de imparcialidad; lo que no sólo

vuelve inconsistente su propia defensa «universal» de la pluralidad, sino que destruye en el acto cualquier forma de autoridad legítima dejando a las víctimas a merced de sus verdugos.

Acabada esta primera batalla dialéctica, comienza otra, en tono más familiar y distendido, con quienes han sostenido principios de validez universal diferentes a la fórmula del bien. El objetivo en este caso será probar que el imperativo que exige respetar a los seres libres y cuidar de los vulnerables es más plausible que cualquiera de las propuestas realizadas hasta la fecha. El diálogo se inicia, como no podía ser de otro modo, con el gran maestro del universalismo ilustrado: I. Kant, a quien se honra como maestro y precursor del imperativo práctico, pero cuyas insuficiencias, tematizadas ya por Hegel, vuelven a ser puestas en evidencia: ausencia de un procedimiento sistemático de fundamentación del imperativo categórico, escasa relevancia concedida a las dimensiones del cuidado y la vulnerabilidad, sacrificio de la pluralidad de las personas en favor de la universalidad de la norma, puritanismo del deber y exceso de formalismo que conduce a la vaciedad práctica. Críticas que no por clásicas se vuelven menos sospechosas de caricaturizar a este enorme pensador para aparentar superarlo. Que el lector juzgue por sí mismo si es así.

Rawls es impugnado, con palabras de G. Cohen, por premiar con su segundo principio de justicia hechos moralmente arbitrarios, al legitimar las diferencias sociales a favor de los naturalmente aventajados siempre que mejoren las condiciones de los más desaventajados; lo que contradice los supuestos de su teoría de la justicia, que es sacrificada al mayor poder negociador de los talentosos.

El más denso y apasionado de los debates será realizado con Habermas y Apel, máximos representantes de la ética

del discurso, a quienes Mayorga imputa, en primer lugar, y siguiendo a Tugendhat, el incurrir en petición de principio al presuponer una ética igualitaria como base del discurso argumentativo, cuando pretendían, por el contrario, servirle de fundamento. Y, en segundo lugar, su incapacidad para convencer al escéptico radical de que la preferencia por la racionalidad dialógica frente a la estratégica es fruto de argumentos racionales y no de una decisión última y, en cierto modo, gratuita.

También a Tugendhat objetará que una fundamentación débil de los juicios normativos a partir de la decisión del sujeto, soportada en motivos antes que en razones, de pertenecer a una comunidad moral, destruiría la incondicionalidad de dichos juicios desembocando en una ética de carácter utilitarista.

Matiza, finalmente, a J. Muguerza, que la reconversión del imperativo categórico kantiano en un imperativo de la disidencia es incapaz de fundamentar en positivo derechos y normas, habiéndose de limitar a la impugnación de los consensos vigentes.

Es difícil hacer un balance del impacto dialectico desplegado y con no poca razón podría replicarse a Mayorga ofrecer una visión un tanto sesgada de algunos de sus oponentes, pero lo más destacable de esta confrontación crítica con los pensadores más prestigiosos del último siglo es el hecho de que no obedezca, frente a lo que pudiera parecer, a un impulso filosófico sino político. Es la necesidad de dar comienzo a una segunda ilustración lo que pone en movimiento este pensamiento intempestivo.

Como señala acertadamente el prologoísta M. Monje, refiriéndose a ese humus filosófico para deshistoriar el presente contra el que clama la obra, «la mayoría de las corrientes de este mar en calma que emergieron a partir de los ochenta, coincidieron en proclamar la

defunción del pensamiento crítico y la clausura del proyecto ilustrado tras doscientos años de vigencia. El *pensiero devole*, las filosofías de la diferencia, el postmodernismo —da casi un poco de risa utilizar la palabra— nos convencieron de que podríamos recusar la herencia de nuestros abuelos ilustrados; había llegado, por fin, la hora de firmar la paz con el presente; el ser y el deber ser, el pensamiento y el mundo podrían por fin celebrar sus bodas teniendo como fondo la música *Nex age* emitida por los altavoces de los hipermercados bien surtidos de occidente. Esta paz conyugal, que era más bien la del cementerio donde yace el pensamiento ha saltado en mil pedazos a la vista de todos —los que quieran ver— (p. 16)».

La segunda parte del libro, que tiene al menos tanto interés como la primera, ilustra el retorno del prisionero, nutrido como el sabio platónico en la idea del Bien, a la morada-prisión, donde desplegará el conjunto de mediaciones que serían necesarias para aplicar la fórmula del bien al mundo actual, validando la idea marxista de que la filosofía no tiene por función interpretar el mundo sino transformarlo. Mayorga comenzará la nueva *paideia* a partir de una deducción de las principales categorías sociopolíticas que emanan del imperativo práctico, y cuyos ejes de referencia serán las modalidades antropológicas que puede asumir la libertad y la vulnerabilidad. El respeto a la libertad individual dará lugar al principio de singularidad, representado ideológicamente por el liberalismo y el anarquismo. El respeto a la libertad pública funda el principio de cooperación, representado ideológicamente por el socialismo democrático. La protección frente a las adversidades derivadas de nuestra condición natural genera el principio de responsabilidad, defendido tradicionalmente por el ecologismo. Y la protección frente a la

violencia de los otros instituirá el principio de no dominación, encabezado históricamente por el feminismo, el marxismo y el republicanismo. Por último, teniendo en cuenta la extensión universal del imperativo que generaliza los cuatro principios anteriores a todos los seres libres y vulnerables, se establece el principio de igualdad, cuyo vector es la comunidad planetaria; pues hasta los animales, la biosfera y las futuras generaciones son abarcados por un principio que, como indica acertadamente el prologuista Manuel Monje «busca ampliar el horizonte del bien hasta los seres incapaces de responder con reciprocidad al trato que les dispensa el agente racional (p. 19)».

El resto del libro repasa, en un inventario no por casualidad enciclopédico, los principales mecanismos y dispositivos institucionales que deberían configurar la nueva *polis* global: foros deliberativos, renta básica, derechos de los animales, constitución cosmopolita, capital social, democracia económica, reparto del trabajo, derechos fundamentales, objetivos del milenio, cambio climático, estado de bienestar o revitalización del discurso de las virtudes para garantizar el gobierno de sí. El propósito político que vertebra el sub-

titulado *manual de justicia* emerge de nuevo a primer plano: convocar a los que se sientan concernidos por este principio absoluto para la construcción de un gran sujeto capaz de transformar el orden existente. Las referencias a Toni Negri y M. Hart, y a su categoría ontológica y sociopolítica de *multitud*, se hacen explícitas. Hay que decir, no obstante, que frente al carácter radicalmente libertario de estos autores, y procurando al mismo tiempo no resbalar por la peligrosa pendiente del centralismo marxista-leninista que sustrae al cuerpo social la carne viva de las diferencias, Mayorga pondrá el acento en la unidad del proyecto frente a la diseminación de las resistencias, cuya suspicacia hacia lo común puede condenar a la multitud a la impotencia política.

El imperativo práctico, que ordena el respeto y la protección universal, se convierte así en el *telos*, motor inmóvil de una sociedad desorientada y anómica, que compete con el poder de los mercados en su afán por impulsar el movimiento de las primeras esferas.

Jesús Jiménez Torres

I.E.S. Julián Zarco de Mota del Cuervo
(Cuenca)

¿UNA CIENCIA REPUBLICANA?

ÁNGEL VALERO LUMBRERAS: *El giro político de la epistemología*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, 320 pp.

Escrito en un estilo ágil y extraordinariamente claro —la cortesía del filósofo— este libro de Ángel Valero proporciona mucho más que una mera introducción a los planteamientos de Steve Fuller —lo cual, dicho sea de paso, ya sería mérito

suficiente como para hacer recomendable su lectura, dado el escaso conocimiento que en nuestro ámbito filosófico se tiene de la obra de este autor—. *El giro político de la epistemología* suministra también una muy útil cartografía para orientarse en el panorama que la filosofía de la ciencia del último medio siglo presenta.

Ese panorama arranca de lo que ha venido a llamarse el giro naturalista. Si

hubiéramos de buscar una fórmula sucinta que pudiera condensar lo que este giro significa podríamos arriesgarnos a decir que involucra, en lo esencial, una nueva posición meta-filosófica según la cual, y en contra lo que dejara escrito Wittgenstein en su *Tractatus logico-philosophicus* cediendo a una pulsión kantiana, la filosofía no está ni por encima ni por debajo de la ciencia... sino en continuidad con ella.

Cuando este giro se aplica al terreno de la epistemología, el conocimiento en general, y más en particular ese tipo de conocimiento privilegiado que es la ciencia, deja de considerarse como una realidad ideal cuya naturaleza habríamos de poder desentrañar *a priori*, para pasar a ser considerado como un producto o resultado cuyas condiciones de producción sólo pueden establecerse *a posteriori*.

Ahora bien, es evidente que esas condiciones pueden ser de naturaleza muy dispar. Por ejemplo, pueden serlo psicológicas, históricas, sociológicas, políticas..., etc. O dicho de otra forma, que no hay una sola manera de naturalizar la epistemología sino múltiples. Quine, por ejemplo, a quien bien puede considerarse como el padre del giro naturalista, consideraba que la naturalización de la misma debía hacerse en favor de una teoría psicológica del aprendizaje que, influenciado por Francis. B. Skinner, el filósofo de Harvard entendía en una clave fuertemente conductista.

Sin embargo, visto desde la perspectiva del último medio siglo, bien puede decirse que en el ámbito no tanto de la teoría del conocimiento —donde la propuesta «psicologista» de Quine ha encontrado un eco importante, aunque el paradigma desde el que se tratan de analizar los problemas epistémicos ya no sean los del conductismo sino los de la ciencia cognitiva— cuanto de la filosofía de la ciencia quizás haya sido la sociología la

que ha proporcionado la referencia naturalizadora clave.

Es muy probable que quien tenga aunque sea una muy sucinta idea de la historia de esta última disciplina se sienta tentado a pensar que Th. Kuhn fue el principal responsable de esta deriva «sociológica» de la filosofía de la ciencia. Sin embargo, como reiteradamente nos recuerda Valero, Kuhn no es un autor especialmente grato a Fuller, mucho más propenso a vincular su particular versión de la «epistemología» (más adelante encontrará el lector las razones de estas comillas) social con la obra de Sir Karl Popper.

De estos autores, y de otros varios que también han jugado un papel importante en este devenir, aunque a veces fuera para oponerse al mismo, como Dewey, Rorty, Mannheim, Lakatos, Laudan, o de los adalides del Programa fuerte de sociología del conocimiento científico, como Barnes o Bloor, es que trata el primer capítulo del libro que estamos comentando. Un primer capítulo del que, si bien puede disentirse en alguno de sus detalles, es perfectamente merecedor del elogio que antes adelantábamos: presenta un panorama general extraordinariamente útil y orientador del panorama de la epistemología y la filosofía de la ciencia en los últimos cincuenta años.

Recién hablábamos del giro naturalista de la epistemología y de sus múltiples y diversas concreciones. Una pregunta que cabría hacerse es qué relación guarda la epistemología nacida de este giro, la epistemología naturalista, con la epistemología que la precedió, lo que podríamos bautizar como la epistemología clásica o tradicional.

Desde que el Sócrates platónico ensayara en el *Teeteto* una definición del conocimiento en términos de creencia, verdad y justificación, ha sido la problemática relación entre los mismos lo que, de una manera u otra, ha concentrado la

atención de los epistemólogos. Las preguntas claves que la epistemología tradicional intentó resolver eran preguntas del estilo ¿cómo puede, si es que puede, justificarse la pretensión de verdad de nuestras creencias?, ¿qué relación lógica debe darse entre dos creencias si de una debemos decir que justifica a la otra?, ¿hay un camino —esto es, un método— que si lo recorremos nos garantiza llegar a obtener conocimiento?... En resumidas cuentas, el problema principal del que se han ocupado y preocupado los epistemólogos tradicionales no ha sido otro que el de la justificación de la pretensión de verdad de nuestras creencias.

Pues bien, en esta preocupación podemos tener un criterio para calibrar cuán rupturistas con respecto a los planteamientos tradicionales son los enfoques de un epistemólogo. Si la verdad y la justificación de nuestras creencias, ya sean científicas o cotidianas, siguen siendo los temas que le preocupan, sus planteamientos seguirán estando en línea con los de la epistemología tradicional, y ello con independencia de que se reclamen naturalistas —el caso del propio Quine, quien entendía que su propuesta de naturalización no rompía con la epistemología clásica—... o incluso sociológicos.

En efecto, el segundo capítulo del libro de Ángel Valero va destinado a subrayar la gran distancia que separa los planteamientos de Fuller de los enfoques de lo que ha dado en llamarse «la epistemología social analítica», representada en su exposición por autores como Alvin Goldman, Philip Kitcher o Helen Longino.

La raíz última de esta distancia no es otra que la ya apuntada. Los autores que se mueven en esta tradición analítica siguen interesados especialmente en el problema de la justificación del conocimiento, y si atienden a algunos aspectos sociales del mismo lo hacen sólo en la medida en que tales aspectos pueden ju-

gar un papel relevante en tales procesos de justificación. Su objetivo no es otro sino el de detectar aquellas reglas y prácticas sociales que puedan optimizar la justificación y, por lo tanto, la verdad, entendida en términos más o menos cripto-semánticos.

Desde una perspectiva sociológica mucho más fuerte, como la de Fuller, esta propuesta no puede dejar de parecer excesivamente débil. En ella los factores sociológicos apenas podrán pasar de desempeñar un papel secundario. Pero, obviamente, esta no puede ser la objeción decisiva contra los mismos dado que así formulada no dejaría de representar una dogmática petición de principio —¿por qué habrían de ser los factores sociales esenciales al conocimiento?—; de ahí que a mi entender sea mucho más importante la otra gran línea de ataque que Valero esboza contra este tipo de epistemologías, a saber: su falta de realismo en la caracterización de la ciencia, su idealización —formalista o no— de la misma y de sus procedimientos, y en definitiva, su asunción de que la ciencia ya opera en la actualidad de un modo normativamente aceptable que la conduce al logro de la verdad objetiva.

Claro que estas objeciones podrían volverse como un boomerang contra el propio Fuller, en particular, y contra todos aquellos que son partidarios de un enfoque fuertemente sociológico de la epistemología. Pues, ¿acaso estarán ellas libres de todo idealismo como para poder arrojar esta piedra contra los enfoques rivales? O más decisivo aún, ¿acaso es totalmente irrazonable presuponer que la ciencia ya opera de un modo normativamente bastante aceptable si se la juzga por los valores que encarnan las así llamadas virtudes epistémicas?

La pertinencia de estas sospechas creo que queda justificada por el tercer capítulo de la obra de Valero, tercer capí-

tulo en el que se perfila ya definitivamente la posición de Fuller contrastándola con la de otros autores como Polanyi, Rouse, Grassawick o los máximos representantes de la escuela de Edimburgo, así como sacando a relucir sus filiaciones comptianas y, sobre todo, popperianas (así como su posible coincidencia con algunos planteamientos de Ortega).

Pues bien, lo primero que deja claro este tercer capítulo es que la posición de Fuller es la de un «sociologismo eliminador». Ahora bien, cabría preguntarse: ¿qué es lo que Fuller pretende eliminar? Y la única respuesta verosímil que se me ocurre es que lo que Fuller «elimina» de su reflexión no parece ser otra cosa que los problemas de justificación racional del conocimiento (científico o no) que han caracterizado a los enfoques epistemológicos tradicionales. Pero si ello es así, entonces la pregunta pertinente es si el rótulo de «epistemología social» no resulta extraordinariamente equívoco, pues esta reflexión bien poco tiene que ver con —y que aportar a— los problemas que configuran esta disciplina filosófica.

Entiéndaseme bien. No quiero negar el interés extraordinario que puedan tener enfoques como los de Fuller, pero su relación con los problemas que se entienden como epistemológicos me parece más bien tenue. Tal y como yo lo veo, decir que Fuller se dedica a la epistemología puede resultar tan confuso como si alguien dijera que Fulanito se dedica al arte porque es inspector de hacienda y está especializado en perseguir el fraude fiscal de artistas y galeristas.

Si Fuller elimina de su interés —y está desde luego en su pleno derecho de hacerlo— los problemas que la justificación racional del conocimiento plantea, ¿qué es lo que le preocupa? Pues fundamentalmente, como Valero viene a dejar bien claro, dos cosas: las condiciones sociales de producción del conocimiento

científico y —y aquí reside su principal novedad— los mecanismos de su posible control público. En suma, lo que a Fuller le interesa es fundamentalmente la política científica. Así que no queda más remedio que hablar de política.

¿Cuál es el planteamiento político de Fuller? De las tres grandes alternativas que se han planteado en los últimos años en el ámbito de la filosofía política: el liberalismo, el comunitarismo y el republicanismo, Fuller opta clara y decididamente por este último, aun cuando su versión del mismo se me antoje un tanto extraña, dado que la República que a Fuller parece gustarle debiera acercarse mucho a la Sociedad Abierta popperiana, pero es discutible que esta última se inspire tanto en principios republicanos cuanto liberales. Pero dejemos de lado esta cuestión de detalle y vayamos al grano.

¿Qué significaría que la ciencia se produjera bajo principios políticos republicanos? ¿Se produce actualmente la ciencia bajo un modelo republicano? ¿Sería deseable que así fuera? En esencia una ciencia republicana sería aquella que cumpliera estas dos condiciones: estar al servicio de los intereses de la ciudadanía —y no, por ejemplo, de los intereses de la industria o del estado— y en cuyas directrices, por ello mismo, pudieran intervenir activamente aquellos.

Así las cosas, la respuesta a la segunda pregunta es evidentemente negativa. La ciencia actual no es republicana. La ciencia actual —la *Big Science*— no está sometida al control directo de la ciudadanía; a lo sumo, y en el mejor de los casos, a su control indirecto por el intermedio de los representantes electos de ésta (y aun esto es mucho presuponer). Luego ya tenemos lo siguiente, que la propuesta de Fuller es no menos ideal —si entendemos por «ideal» lo contrario de «real»— que la de, por ejemplo, los epistemólogos analíticos.

De modo que la pregunta urgente y decisiva es la última de las tres que formulamos. ¿Sería deseable una ciencia republicana? Claro que esta pregunta debiera llevar a que nos planteáramos todavía otra anterior, ¿es factible una ciencia republicana?

Fuller parecería pensar que sí. Para juzgar de las que debieran ser las directrices de la ciencia no se necesitaría ser un experto, bastaría con ser un lego «ilustrado» (en cosas como la historia de la ciencia, su filosofía o su sociología). Por decir lo menos, diré que esta posición me parece discutible. Y añadiré algo más, a saber: que habrá que convencer a la gente de que se ilustre en este tipo de cosas para poder participar en el control activo de la ciencia, tarea que se me antoja hercúlea cuando la tendencia en nuestras sociedades democráticas es cada vez más a considerar la política como una profesión —y de no muy buena reputación, por cierto— y a dejarla en manos de especialistas —y no sólo ya la gran política; incluso la pequeña, basta con ver las deserciones en las juntas de vecinos o, para que mis lectores me entiendan mejor, en los claustros universitarios—. Dicho de otra forma, este republicanismo parece exigir un entusiasmo participativo que escasea bastante en nuestras democracias de consumo, más que de producción, de la política (y no sólo de ella). Más que ideal, la propuesta de Fuller empieza a parecerme tomar un aspecto utópico.

Pero descendamos un poco más a los detalles, y de esta forma afrontemos la cuestión ya de si sería o no deseable este ideal (sea utópico o no). Fuller piensa que una manera de lograr esta ciencia republicana sería haciendo público su control... a la vez que, para evitar el predominio de los intereses de la gran industria o

del estado, privatizando su producción (con lo que el republicanismo de Fuller parece adquirir repentinamente un sesgo liberal, en el sentido económico del término, un tanto inesperado).

Ahora bien, si ha de ser la ciudadanía la que decida directamente los objetivos a los que han de dedicarse los recursos de la investigación, muy ilustrada tendrá que ser esta para que cosas como la investigación básica no se resienta muy seriamente —resulta cuanto menos curioso que Fuller parezca celebrar la decisión del Congreso norteamericano de suspender la financiación de la construcción de un acelerador de partículas mientras se erige en defensor de los derechos de los partidarios de la «teoría» del diseño inteligente— o no se decida invertir esos recursos en cosas que mejor ni imaginar.

Por otra parte, ¿es la privatización de la producción científica una garantía de que ésta se pondrá al servicio de la ciudadanía? Si pienso en la industria farmacéutica y su criminal política con respecto a la comercialización de los retrovirales en el tercer mundo la respuesta a la que me siento indefectiblemente inclinado es negativa.

Podría aducir bastantes argumentos más que me hacen abrigar muy serias dudas acerca de esta «ciencia republicana». Pero no quiero abrumar al lector ni dar la impresión, que sería absolutamente falsa, de que el libro de Ángel Valero no me parece extraordinariamente valioso. Aun si yo no comparto sus simpatías por muchos de los planteamientos de Fuller, su lectura me parece extraordinariamente estimulante.

Vicente Sanfélix Vidarte
Universidad de Valencia

FRAGILIDADES, EXPERTOS, CIUDADANOS E IDEOLOGÍAS EN LA BIOÉTICA GLOBAL

TERESA LÓPEZ DE LA VIEJA: *Bioética y ciudadanía*, nuevas fronteras de la ética. Madrid, 2008, 340 pp.

Bioética y ciudadanía

Sin querer decir que María Teresa López de la Vieja sea hegeliana, se puede decir que el libro que nos ha presentado a inicios del año 2009 tiene de base dos planteamientos del filósofo alemán: el primero, que una ciencia es la historia de esta ciencia y, el segundo, que la realidad tiene su racionalidad.

El libro, que es una antología de artículos todos de su autoría, no se presenta como una «historia de la Bioética». Ahora bien, lo que le da ilación al conjunto y está presente como «eje transversal» en sus distintas partes y diversos textos es un planteamiento histórico, el cual podemos sintetizar en los siguientes aspectos:

— En las primeras décadas de la posguerra la búsqueda de protección de los individuos y sus derechos humanos, en el marco de la atención sanitaria y de la investigación, sirvió de base para dar fuerza al movimiento que motivó la aceptación de la bioética. La noción «derechos humanos» comprendía especialmente esta protección. Por ello se puede decir que la aceptación de la bioética tuvo en Europa un motivo especial: la indisposición expresada en el «¡Nunca más!» con el que en aquellos tiempos, y todavía, se vuelve la mirada a la guerra y a sus ciencias.

— En Estados Unidos los derechos humanos fueron entendidos en el marco del liberalismo. A diferencia de Europa, la bioética que allí se originó no tuvo el peso de una ciencia asociada a una guerra incruenta. Ello permitió que se die-

ran avances importantes en las ciencias con menos aprehensión que en Europa, así como que se resolvieran algunos de los problemas prácticos de la investigación, incluso bajo el amparo del discurso liberal, de «derechos y libertades». La Bioética tuvo como finalidad en su nacimiento la búsqueda de orientación ética de las actividades de científicos y profesionales, por iniciativa de ellos mismos.

— Sin embargo, llegó un momento en que se impuso una crítica a una doble cara, es decir, a una doble moral: una cara la del discurso y otra, la del recurso a poblaciones vulnerables, unido a la invisibilización de las víctimas de abusos cometidos en algunos estudios. No por ello se dejaron de reconocer aportes de la investigación científica con seres humanos.

— En los últimos lustros, los individuos se han ido comprendiendo no sólo como sujetos de derechos y libertades, sino que también se han ido viendo como potenciales beneficiarios de los aportes de la ciencia y la tecnología en la atención de sus necesidades, especialmente en lo tocante a la salud y el bienestar. A esto se añade que la noción de «ciudadanos» se ha ido sobreponiendo a la de «individuos». Bajo la noción de ciudadanos, además del respeto a los derechos y libertades, y del beneficio de los avances para atender sus necesidades, simultáneamente se incluye la participación en la preparación de políticas públicas sobre logros científicos que los benefician. La Bioética que se presenta en las reflexiones escritas de diversos autores, así como la que se viene promoviendo en diversas declaraciones nacionales e internacionales, y se ha venido implementando en las

legislaciones, no sólo ha acogido sino que también ha impulsado estos tres aspectos: derechos y libertades, beneficio de los resultados de la investigación y participación de ciudadanos en instancias de deliberación y decisión. Por ello se le puede reconocer a esta bioética la promoción del ejercicio de una *ética cívica*, abierta al debate de lo que concierne a todas las personas en cuanto forman parte de una colectividad.

Sobre los expertos, los ciudadanos

Contemporáneamente se insiste en señalar que el filósofo constituye una especie en extinción. Se habla de este personaje como uno pintoresco y anacrónico, pero que no vale la pena borrar totalmente del mapa. Pero si se ha coincidido, y tanto, en la inutilidad de la filosofía, ¿dónde es que ella subsiste? A esta interrogante contesta Teresa López de la Vieja en *Los expertos, los ciudadanos* (uno de los apartados del cuarto capítulo de su libro *Bioética y ciudadanía*) señalando como ámbito privilegiado del quehacer filosófico a la ética y la filosofía aplicada. Eso sí, no estamos hablando de cualquier ética, sino de una que ayuda a dibujar panoramas para que el agente moral tome sus propias decisiones (contrario a ciertas éticas prescriptivas que se sienten con la postestad de indicar al agente moral cuáles actos son correctos y cuáles no). La profesora de la Vieja nos habla así del filósofo como un ser discreto, pero agudo. ¿Salvación de la filosofía? En realidad, nada de esto convierte al pensador en un ser especialmente virtuoso. Como el payaso, el filósofo lleva a cabo su labor sin un ambiguo respiro: asumiendo ese papel de consejero que posiblemente nadie más se interesa en asumir, ofrece una ayuda que probablemente nadie más está en la capacidad de dar.

De ahí que la profesora Teresa López de la Vieja tome partido por un arquetipo

de pensador que se desmarca de la experticia. Casi como mecanismo de resucitación, el filósofo práctico renunciaría a esa impostura del erudito autista que, como todo lo sabe, no escucha a nadie. La imagen de M.^a Teresa no puede ser más encantadora: el filósofo práctico es un ser «débil» (p. 246). Ni siquiera el experto con alto grado de especialización filosófica pasa de hacer meras «tareas de apoyo» (p. 245). Así las cosas, el filósofo no se ocupa más que de un «ámbito fronterizo» (p. 251). ¿Rol demasiado modesto para la madre de todas las ciencias? ¿Función secundaria, o acaso inútil, de la razón? Arma de doble filo, la inutilidad, hoy día, deviene para nuestro saber, mecanismo de salvación. Y Teresa López se encarga, no sin rigor y contundencia, de recordárnoslo.

Éticas aplicadas, bioética: teoría y práctica

En dos capítulos de la obra de María Teresa López de la Vieja, «Bioética. Contexto e ideología» y «Ética aplicada como ideología», aparecen, distantes uno de otro pero con un rastro continuo que los enlaza, las éticas aplicadas. Y, de entre ellas, la bioética se entrelaza con las visiones de mundo, debido al lugar concedido a la teoría y a la práctica. Con esto, las éticas aplicadas requieren de un examen, para explicitar lo tácito, lo asumido ingenuamente. La relación entre bioética y política, el poner bajo lupa la bioética norteamericana y los deslices ideológicos que aparecen en las éticas aplicadas, son tres aspectos convertidos en tarea para la filosofía.

En cada capítulo, la autora hace un recorrido que va de los hechos o situaciones que ella ha escogido a las tesis que quiere defender; ejercicio de una mirada sobre lo que ha acontecido y logrado. A mi criterio, ella toma la buena acogida dispensada a las éticas aplicadas, y la

bioética ha sido tal vez la de mayor aceptación, como un hecho que no es ni inocente ni salvífico. Se abren riesgos con el advenimiento de las éticas aplicadas, nada está resuelto. Por esa razón, me parece que ambos capítulos sugieren una suspicacia, exploran un terreno dejado a un lado, como si no hubiera nada que decir o que sea independiente de los intereses de la bioética.

La autora quisiera hacer una advertencia acerca del giro aplicado, de un desarrollo asociado con una forma de dominación, en varios sentidos. Por un lado, por una minimización del papel de la teoría, por una posición cerrada ante la teoría. El interés por las éticas aplicadas, por su desarrollo como saberes aplicados, podría obedecer no sólo a un *interés honesto* por resolver problemas inmediatos y que afectan a todos (problemas o dilemas clínicos), sino también por resolver problemas, prescindiendo de las *consideraciones teóricas o con un mínimo de teoría*, a distancia de ciertos debates académicos, y por consiguiente, dejando expuesto el razonamiento moral a otros intereses. El giro aplicado no ha sido una medida ingenua, como tal vez se ha creído, ni es tan solo una consecuencia ante apremiantes demandas de la ciudadanía. Las circunstancias, el cambio de las fronteras políticas, han obligado cambios en las fronteras morales: cambios en los modos de discusión, cambios de potestades e invocaciones (derechos civiles), cambios especulativos.

Las ganancias bioéticas, comités y procedimientos, se han convertido en un terreno susceptible de arreglos políticos, para asegurar lo que sea. Por lo que los compromisos morales que la bioética ha defendido no parece que hayan sido suficientes. O al menos, ha sido un error pensar que la constitución de un cuerpo selectivo de conocimientos es suficiente

para atender y resolver los dilemas clínicos.

La historia de la bioética es una historia de acontecimientos políticos que han traído consigo reflexiones morales y un refrescamiento del pensamiento ético. Digamos que se reportaron ganancias morales, un clima moral diferente, con rasgos positivos: involucramiento de la comunidad, participación, procedimientos, ruptura de los monopolios morales.

Medio ambiente y sociedad

En el capítulo titulado «Medio Ambiente y Sociedad», María Teresa López de la Vieja contrasta el antropocentrismo moderado y el biocentrismo como visiones posibles para lograr un consenso en la sociedad civil con respecto a políticas ambientales. La sociedad civil debe asumir tres compromisos con respecto al medio ambiente: (a) ampliar la idea de comunidad moral, (b) convertirse en agente del cambio cultural y político y (c) crear un espacio abierto a formas distintas de participación, e.g., el voluntariado y la educación de la conciencia.

Para lograr esto, López de la Vieja privilegia la visión antropocéntrica moderada, pues genera un doble compromiso con el medio ambiente y las futuras generaciones humanas y, además, puede apelar a la razón sin involucramiento emocional con las demás especies. Según la autora, la visión biocéntrica no lleva a recomendaciones prácticas sino a largos debates axiológicos y encierra el peligro de legislar en contra de los humanos y a favor de los no humanos. No estoy de acuerdo con esta parte del capítulo pues, aunque la razón es mejor juez que la emotividad, realísticamente no somos una especie 100% racional. Las discusiones racionales son necesarias pero insuficientes para lograr cambios. Además, una

posición auténticamente biocéntrica no llevaría a excesos ni contra humanos ni contra animales. No obstante, seamos antropocéntricos o biocéntricos, el mérito de este capítulo es señalar las posibilidades con que cuenta la sociedad civil para lograr un consenso en materia ambiental,

siempre y cuando asuma sus respectivos compromisos.

Manuel Triana, Camilo Retana, Jimmy Washburn y Katherine Masís Iverson
Escuela de Filosofía, Universidad de
Costa Rica

¿DERECHOS DE LOS ANIMALES?

ADELA CORTINA: *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*, Madrid, Taurus, 2009, 240 pp.

Adela Cortina es, sin duda, una de las pensadoras más destacadas en el ámbito de la filosofía práctica de nuestro país. Con un notable arraigo en la estela de la filosofía práctica kantiana, pero sin renunciar a recrear la herencia aristotélica —los dos principales paradigmas de la filosofía moral occidental— e insertándose gustosa en nuestra más reciente tradición ética (Ortega, Zubiri, Aranguren), ha sabido abrirse a la plural discusión filosófica de nuestro presente, y muy en particular a las propuestas de las éticas discursivas, hasta el punto de que la mejor monografía con que contamos en castellano respecto a K.-O. Apel sigue siendo sin duda su libro de 1985, *Ética discursiva y responsabilidad solidaria*, al que luego siguieron muchos otros a propósito, fundamentalmente, de las cuestiones planteadas por los proyectos políticos de democracia radical y los problemas específicos de la ética aplicada, que ella ha explorado en muy diferentes vertientes (económicas, empresariales, sanitarias y biomédicas, de la educación, del consumo, etc.), además de formar parte de diversos comités de ética y provocar y ejer-

cer una importante reflexión metodológica al respecto, en parte desde su tarea como directora de la Fundación Étnor. Miembro de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, recientemente obtuvo asimismo el Premio Internacional de Ensayo Jovellanos por su libro *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, en el que retomaba el proyecto impulsado hace ya tiempo en su *Ética mínima*, mas procurando hacer frente a los límites que advertía en las éticas dialógicas, al sacar a la luz algunos de los presupuestos axiológicos, afectivos y emocionales presentes ya en ellas, pero no siempre tematizados, de manera que, sin recusar el valor de los argumentos para la resolución de los conflictos ético-políticos, pudiéramos hacernos cargo de otros ámbitos, menos objetivados a través de la reflexión, pero no por ello menos importantes. Desde esa pluralidad de intereses, ha abordado así los principales problemas morales y políticos de nuestro tiempo, en su triple vertiente de *delimitación, fundamentación y aplicación*.

Hace algunos meses me hizo llegar su reciente libro sobre el valor de los animales. De haber sido el primero que me enviase, quizá hubiera podido reaccionar con una cierta suspicacia... (¿Por qué precisamente ahora este libro?, ¿pensará que

me afecta de modo directo, como sujeto del tema, digamos, y no como objeto de reflexión?). Pero, afortunadamente, no es el primero que tiene la amabilidad de regalarme, por lo que, además de aprovechar para agradecerle su hermosa y «personal» dedicatoria, voy a tratar de corresponder comentando sucintamente esa obra.

En ella se aborda una de las cuestiones más debatidas en el pensamiento de nuestro tiempo, para preguntarse si es preciso llevar el lenguaje de los derechos más allá de los límites del reconocimiento recíproco, en el que estriba el núcleo duro de la ética moderna —sólo los seres humanos pueden ser considerados personas, fines en sí mismos—, acusada de *especismo* desde posiciones «anti-anthropocéntricas». Mas como éstas son muy variadas, Adela Cortina, sobre el telón de fondo de los diversos ecologismos, prefiere concentrarse en el diálogo con el movimiento animalista, de liberación animal o de defensa de los animales. Tras rastrear la relación hombre-animal desde las raíces judía y griega de nuestra cultura, con la importante inflexión que para el utilitarismo animalista posterior supuso Jeremy Bentham, sitúa los orígenes del actual movimiento en la década de los setenta del pasado siglo, cuando nacen en el Reino Unido diversas asociaciones o Ligas en defensa de los animales y aparece una serie de publicaciones (entre las que destaca *Animal Liberation*, 1975, de Peter Singer), seguidas de informes científicos y reformas políticas que han introducido en diversos Estados importantes modificaciones legales respecto al maltrato a los animales o a la experimentación con ellos, proclamándose incluso, por parte de la Liga Internacional de los Derechos de los Animales, una Declaración Universal de los Derechos del Animal (1978), a la que más tarde adhieren la UNESCO y la ONU, aunque las líneas de

defensa se basan en razones bien distintas, que es preciso clarificar.

En el debate actual se plantean tres interrogantes centrales: qué diferencias existen, si es que las hay, entre los seres humanos y los animales; cómo debe ejercer el hombre su dominio sobre la naturaleza, si es que en efecto ha de ejercerlo; y si las relaciones con los animales implican exigencias de justicia o bien de simple beneficencia. En torno a esas cuestiones, y sobre todo a la última, se perfilan los trazos de diversas teorías éticas, que Adela Cortina clasifica en seis grandes grupos, a los que es preciso atender con brevedad, antes de plantear una evaluación final.

1) La tradición de los *deberes indirectos* o *deontologismo humanista* (con Kant como paradigma y que ha sido recreada en nuestros días por Peter Carruthers, *La cuestión de los animales*, 1995) estima que los deberes del hombre hacia los animales son deberes *indirectos*, que no cobran su fuerza obligatoria del reconocimiento de derechos que los animales no tienen, sino del derecho de los hombres a ser tratados con respeto. Desde la perspectiva kantiana, sólo seres dotados de voluntad pueden obligar moralmente, pues sólo quien puede obligarse a sí mismo puede obligarme a mí, por lo que la reciprocidad marca el límite del deber directo. Pero la capacidad de amar y cuidar algo (animales o mundo natural) por su propio valor y belleza, sin propósito de utilidad alguna, predispone a obrar por respeto al hombre, valioso en sí, siendo esta distinción entre lo útil y lo internamente valioso la gran clave de la ética moderna no utilitarista, que se encuentra a la base de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948. En nuestros días, Carruthers ha agregado a esa línea de razonamiento la de que los animales (como, por otra parte, las obras de arte o el patrimonio histórico) intere-

san a mucha gente y de ahí el que se les pueda considerar como un asunto de interés público legítimo, pudiéndoseles asignar, si no plena entidad moral, una entidad moral parcial, que él trata de justificar a través de una (difícil) aplicación del método del equilibrio reflexivo de cuño rawlsiano, sin olvidar que se suele valorar de manera muy distinta la vida animal (por ejemplo, la de un gato que podemos atropellar conduciendo —no digamos la de multitud de insectos que se estrellarán necesariamente contra el parabrisas—) que la vida humana.

2) El *contractualismo*, como teoría deontologista de la *obligación política*, sólo reconoce derechos a los seres humanos, que son los sujetos del pacto y los únicos capaces de reconocer y asumir deberes, aunque da por buenos *deberes de beneficencia* con los animales. En todo caso, se puede distinguir entre firmantes y beneficiarios del pacto, pudiendo incluirse entre estos últimos a los animales (respecto de los que es posible contraer obligaciones legales que vayan más allá de la pura benevolencia), pero nunca esa inclusión habría de ser como la realizada con los ciudadanos «pasivos» (niños, discapacitados), cuyos límites es preciso tratar de remediar para que sean miembros de la comunidad que les corresponde, la humana, a la que no es preciso esforzarse por llevar a otras especies.

3) El *utilitarismo* (en la línea que va de Bentham a Singer) defiende la existencia de *deberes directos de justicia*, y no sólo de beneficencia, en relación con los animales y los seres sentientes, a los que habría de ampliarse el círculo moral y jurídico, que abarcaría así a todos los seres capaces de gozar y sufrir. Aunque algunos utilitaristas recurren al lenguaje de los derechos, la mayor parte de ellos lo emplean de forma retórica, como arma política, pese a reconocer que no tiene refrendo desde el utilitarismo, para el que

no hay más derechos que los legales, por lo que incluso los pretendidos derechos humanos anteriores a la legislación de las comunidades políticas no son sino «absurdos con zancos». En realidad, sus conceptos clave son los de *igualdad e interés*, con los que esperan —una vez atacados el esclavismo, el sexismo y el racismo— superar el *especismo*, para atender a los intereses básicos de los animales: vivir, desarrollarse en libertad y no ser torturados, según recoge la Declaración Universal de Derechos del Animal de 1977-1978 y la Declaración sobre los Grandes Simios que Singer y Cavalieri incluyen al comienzo de su texto *El Proyecto Gran Simio*. Aunque las propuestas utilitaristas a favor del vegetarianismo no parecen haber tenido mucho éxito, en otros campos —como en el de los experimentos con los animales, la tortura y los espectáculos— los avances han sido muy importantes. Mas, sin dejar de reconocer la mejora que supone promover la mentalidad de que causar sufrimiento innecesario a los animales es perverso (y siempre que no se haga a costa de olvidar el sufrimiento humano), Adela Cortina encuentra notables limitaciones al utilitarismo, y ello tanto por su *reduccionismo* en los móviles de la conducta humana (bastante más compleja que la búsqueda del placer y la huida del dolor) como por su *agregacionismo* (que, bloqueándole la vía universalista, le empantana en un colectivismo al que se pueden sacrificar los intereses y derechos de grupos e individuos en aras del cómputo general) y por su *generosismo*, que detiene el círculo de ampliación moral en los seres capaces de sufrir (*pathocentrismo*), excluyendo a animales inferiores y a vegetales a los que también podemos atribuir «intereses» en conservarse, crecer y reproducirse. Y es que el lenguaje de los «intereses» (que a la noción de aspiración o tendencia agrega las de reflexión y cálculo) no deja de ser ana-

lógico y antropomórfico, con lo que la ampliación del círculo moral a los semejantes entra en contradicción con el criticado egoísmo de los especistas, pues ahora no se trataría sino de otro egoísmo, generista ya que no especista, pero también basado en la semejanza con los humanos, contradicciones de las que *El Proyecto Gran Simio* (¿qué pasaría con los pequeños y pequeñas simias, y de ahí para abajo, o, si se quiere, para arriba?) hace gala.

4) El enfoque de las *capacidades* considera un *deber de justicia* respetar y empoderar las capacidades de los seres organizados, los cuales pueden perseguir con el *florecimiento* de las mismas una vida buena. De tradición aristotélica, ha sido reformulado hoy por autores como Alasdair MacIntyre (*Animales racionales y dependientes*, 1999) y, sobre todo, Martha Nussbaum. Siguiendo la línea de su publicación *Las mujeres y el desarrollo humano* (2000), pero aplicando ahora (*Las fronteras de la justicia*, 2007) el esquema del mínimo que ha de alcanzar una serie de capacidades en cualquier constitución política al desarrollo animal, declara insuficiente el contractualismo rawlsiano por no tener en cuenta a determinados seres (discapacitados, animales) que, aun sin capacidad de contratar, son *agentes* de sus vidas. Y aunque trata de interpretar aristotélicamente el enfoque de las capacidades de Amartya Sen, se separa del aristotelismo al negarse a reconocer una ordenación jerárquica de los seres naturales, inscrita en un orden teleológico, por el que los seres inferiores existen para los superiores, y considerar a los animales agentes que buscan una existencia floreciente y, en ese sentido, fines en sí mismos, dotados de dignidad y merecedores de respeto. Ahora bien, como no se pueden potenciar cualesquiera capacidades innatas de los seres vivos, aquéllas que fomentarán una vida buena

vienen definidas por la *norma de cada especie*, norma que no es descriptiva, sino *éticamente evaluativa*, pues de lo que se trata es de evaluar qué capacidades son buenas y centrales para una vida digna, y que harán que cualquier niño o animal de una especie tenga la dignidad propia de la misma, posea o no algunas características relevantes de ella.

5) Las teorías del *valor inherente o deontologismo animalista* consideran a los animales poseedores de derechos —a los que corresponden *deberes de justicia*— anteriores a la formación de la comunidad política, no porque tengan intereses, sino porque todos los seres capaces de experimentar una vida tienen un valor interno y no solamente instrumental. Para Tom Regan (*The case for Animal Rights*, 1983; «Poniendo a las personas en su sitio», 1999), un contractualismo coherente diseñaría la posición original de modo que los agentes ignoraran su especie, pues no sólo es preciso no dañar a los animales, sino asimismo defender a los más débiles de los más fuertes. Mas si, en la práctica, tales medidas intervencionistas detrarían muchas energías de las pocas que se emplean en ocuparse de los humanos pobres, teóricamente habría que aclarar el porqué del reconocimiento de deberes con respecto a determinados seres que percibimos como valiosos, se trata de sostener que éstos tengan derechos, y, por otra parte, discutir el tipo de valor que en esos seres se reconoce, pues pudiera suceder que «valor interno» no sea sinónimo de «valor absoluto» y que los seres humanos estén obligados a respetar tal valor interno, mas sopesándolo cuando entre en conflicto con otros valores.

6) Las teorías *deontologistas del reconocimiento recíproco* sólo reconocen derechos a los seres humanos, aunque estiman que existen obligaciones morales de cuidado y responsabilidad hacia otros seres internamente valiosos. Frente a la

irrelevancia en que quieren hacer caer a la noción de persona los utilitaristas, para Adela Cortina esa noción (en la que habría que incluir la autoconciencia, la libertad, la capacidad para el reconocimiento de la dignidad) es pertinente desde el punto de vista moral y ha de aplicarse también a aquellos individuos que no puedan ejercer sus posibles capacidades (niños, deficientes), pero que podrían hacerlo como miembros de la especie humana y en comunidades humanas, lo que no sería el caso respecto a individuos de otras especies, a los que sería completamente equívoco denominarlos, a la manera de David DeGrazia, como «personas limítrofes».

El problema es que, aunque existe un amplio consenso sobre la importancia de proteger los derechos humanos, se da un profundo desacuerdo, entre otras cosas, a la hora de fundamentarlos, que es cuestión clave para saber si sólo deben reclamarse para los seres humanos o han de ampliarse. Adela Cortina recurre a su antes recordada propuesta de la ética de la razón cordial, para, retomando lo mejor del enfoque de las capacidades, reconstruirlo desde la estructura del reconocimiento recíproco y sostener que los derechos se refieren sólo a *seres capaces de experimentar su vida como digna o indigna, y que dependen para ese autorreconocimiento del reconocimiento que otros hacen de su dignidad*. Tales derechos se consideran «anteriores» al pacto político, por cuanto no es que se *concedan* a las personas, sino que las comunidades políticas deberían *reconocerlos*. Mas eso tampoco quiere exactamente decir que sean derechos «naturales», sino que plantea la cuestión de tender puentes (como ha tratado de hacer Ricoeur, «Capabilities and Rights», 2006) entre la noción de *capacidades*, que pertenece al nivel de la realidad humana, y la noción de *derechos*, que pertenece al reconocimien-

to social. Si se los considera como «exigencias morales», se trata de expresar así su «anterioridad» al reconocimiento social por el que se pugna, estimándolos como protecciones para ciertas capacidades que *valoramos* como indispensables para llevar una vida digna, lo que nos sitúa en la tradición kantiana. Mas, a fin de complementar el respeto por la autonomía en el que insistió Kant con el reconocimiento mutuo enfatizado por Hegel y Mead, Adela Cortina trata de sacar a la luz los presupuestos y criterios racionales que permiten formular normas con pretensión de universalidad: cualquier discurso práctico, para poder reclamar sentido y validez, presupone unos derechos de los afectados por las decisiones que se tomen en ellos, a los que podemos denominar «pragmáticos» (como el de participar en una discusión irrestricta y sin coacción), los cuales suponen, a su vez, otros (a la vida, a la libertad, a condiciones materiales y culturales, etc., tal como recogen las diversas generaciones de los derechos humanos), siendo las circunstancias históricas y las necesidades concretas las que avalarán el reconocimiento de ciertos derechos, pero desde unas exigencias trascendentales de la comunicación que no están sujetas a los contextos circunstanciales, de manera que cualquier consenso fáctico que violara alguno de esos derechos básicos atentaría contra los presupuestos mismos del procedimiento y tornaría la decisión injusta.

Nos acercamos, así, al final del estudio. Como es habitual en Adela Cortina, su obra no sólo se presenta bien informada, sino asimismo bien estructurada y, sobre todo, bien argumentada, lo que, con independencia de que se pueda concordar o no en todos los pasos o momentos de su cuidada elaboración, ejerce una inestimable labor clarificadora y ofrece sobrados motivos de reflexión. Tras ese recorrido, y para concluir, entre la posibilidad de

que los animales pasen a formar parte del núcleo de la ética y la política modernas en pie de igualdad con los seres humanos y su simple exclusión de la consideración moral, Adela Cortina estima —a mi juicio, con toda razón— más razonable y prudente optar por el término medio de reconocer que son objeto de consideración moral, pero en un grado distinto a los seres humanos, con un valor interno que no es sin embargo absoluto, a diferencia del de los seres humanos, únicos en los que cabe hablar de dignidad y de derechos, pues sólo las personas pueden tener conciencia de que son atendidos o violados y responsabilizarse de promoverlos o conculcarlos. Reconocer el valor de los animales y proponer normativas legales que tiendan a su protección y a evitarles sufrimiento innecesario no debería llevar, pues, a utilizar respecto a ellos el confundente lenguaje de los derechos, que puede acabar anulando el sentido de los propios derechos humanos, ni a conculcar el deber de *priorizar*, como exigencia primera para cualquier sociedad que quiera ser justa, posponiendo o descuidando el ya débil esfuerzo por el desarrollo de las personas y de los pueblos.

Al comienzo de este comentario bromeé con el hecho de que Adela Corti-

na me enviase este libro sobre los animales, mas, tras su lectura, no puedo desde luego contestarle con las palabras que, más que con humor, con ironía no exenta de alguna aviesa intención, respondió Voltaire al envío por parte de Rousseau de su *Discurso sobre la desigualdad*, en el que defendía las bondades del (hipotético) estado de naturaleza: «Le agradezco su libro. Al leerlo me han entrado ganas de andar a cuatro patas». Pues, sin dejar de reconocer el valor de los animales y los deberes que hacia ellos tenemos, no es de tal modo como nos invita a andar Adela Cortina, sino más bien a la andadura vertical y el paso erguido, para decirlo ahora con Bloch, que no necesita estirarse, olvidando la propia animalidad, pero tampoco confundirse reductivamente con ella o, lo que vendría a ser similar, equiparar a los animales con los derechos de la persona, lo que acabaría por ponerlo todo, ya que hablamos de patas, patas arriba. Mas evitar tales desafueros no ha de implicar, como reiterada y argumentadamente hemos visto, oponerse a la atención e incluso reverencia por la vida —a la que alguna alusión se hace— que el mundo natural suscita y reclama.

Carlos Gómez
UNED, Madrid

LA MEMORIA O LA SIGNIFICACIÓN POLÍTICA DE LAS VÍCTIMAS

REYES MATE: *La herencia del olvido. Ensayos en torno a la razón compasiva*, Madrid, Errata naturae editores, 2008, 228 pp.

Helen K., se reencontró con su madre en Majdanek, un campo de exterminio en las cercanías de Lublin, Polonia. Había

sido capturada tras el levantamiento del gueto de Varsovia y la daba por muerta. Su padre había desaparecido algo antes. En el campo pasó alrededor de ocho semanas con ella, hasta que la debilitada mujer fue «seleccionada». Tras el levantamiento del gueto, Helen K. y su hermano de trece años también habían sido de-

portados, por otro conducto. En un atestado vagón de ganado. El adolescente murió en sus brazos por falta de oxígeno. En ese momento, según se recoge en su testimonio, Helen K. se dijo a sí misma: «Voy a vivir. Debo ser la única sobreviviente de mi familia. Voy a vivir. Me convencí a mí misma de que iba a desafiar a Hitler. No voy a ceder. Si él quiere que muera, voy a vivir.» Y concluye: «No sé. No sé si valió la pena. No sé si valió la pena, porque, usted sabe, cuando estaba en el campo de concentración, y aún después, me decía: “Después de la guerra, la gente aprenderá la lección, sabrán lo que pasó. Verán. Se darán cuenta. Aprenderemos”. Pero, ¿aprendimos algo? No lo sé»¹.

He recordado este testimonio tras finalizar la lectura del libro de Reyes Mate *La herencia del olvido*, distinguido con el Premio Nacional de Ensayo 2008. Una colección de ensayos cuyo título encierra una fecunda ambigüedad: pues contiene acaso una crítica cerrada (las comunidades se consolidan y progresan a través de la concertación política del olvido); pero también una posibilidad abierta (hay otras formas políticas, más justas y reactivas, de ejecutar esa herencia ominosa, comprometiéndose por ejemplo con una cultura de la memoria). Y he recordado las palabras impresionantes de Helen K. porque *La herencia del olvido* está recorrido de parte a parte por el empeño de hacer una filosofía de la esperanza de los desesperados, elevando la memoria a categoría central del pensamiento y la racionalidad. Es un libro cuyos argumentos, extraordinariamente insistentes y reiterados, están empujados por la convicción acerca del deber de dar significación a los sin-nombre, a las víctimas que demasiadas veces han sido tratadas como el costo inevitable, y por eso invisible, de nuestras victorias. Estamos ante un libro que le plantea a la filosofía la exigencia (y hasta el deber) de articular un modelo

de razón que no permanezca impasible, pongo por caso, ante ese «No lo sé» de Helen K.

A lo largo de la carrera de un pensador, hay libros que son como encrucijadas. Puede que no se trate de los libros filosóficamente más sistemáticos. Tampoco de los argumentalmente más detallistas, prolijos y académicos. Puede, en fin, que su fuerza persuasiva y su consistencia las obtengan por otros medios, a través de la elaboración de un discurso más plástico y expresivo. Quizá más abiertamente reivindicativo, también, de lo que alcanzaría a serlo ningún tratado. *La herencia del olvido* es uno de esos textos de encrucijada en la extensa obra de Reyes Mate: una reunión de las direcciones principales del pensamiento de su autor, un cruce, lleno de sugerencias y obsesivos reenvíos, de sus intereses cultivados al cabo de los años como investigador, escritor y conferenciante. En cierto sentido, una encrucijada de sus éticas. Y, como toda encrucijada, este «ensayo de ensayos» no es la estación término para ninguno de los movimientos de su pensar, sino el texto en que, por un momento, éstos se conciertan sin agotarse mutuamente.

Lo que mejor define la metodología de Reyes Mate es la búsqueda de un pensamiento que decide ubicarse en el margen. Su filosofía persigue la construcción de los rostros éticos de lo marginal, de todos aquellos espacios entre los cuales la filosofía oficial de Occidente ha decidido no repartir su herencia; siendo así que, sin embargo (o, mejor, con él), los ocupó, explotó y aún aniquiló —como invisibles notas, al margen— para poder acumular su admirado patrimonio de bienes y derechos. El margen es una indicación espacial que, si preocupa al autor, lo hace en tanto en cuanto lugar desde el cual elaborar una nueva moral de la temporalidad. En el espacio marginal, se nos impone la

exigencia de una temporalidad cuyo régimen es la justicia y la redención debidas. Es en los márgenes donde se vuelve más claro y más crítico que la memoria (siempre) se debe todavía.

El rostro de esos márgenes de la filosofía (como alta comisionada del Proyecto de la Modernidad en Occidente) es, en estas páginas, doble. Latinoamérica, por un lado. Lo judío, por otro. Desde una sensibilidad filosófica extraordinariamente concernida por el Leitmotiv «Nadie es el precio de la historia», Reyes Mate reivindica un pensamiento que tome definitivamente en serio los derechos de los vencidos. Y es a partir de ahí cuando los rostros latinoamericano y judío se convierten en una imagen *inolvidable* para toda filosofía que no quiera seguir marginando al dominado, o tratándolo como una cuota o peaje razonables del destino. Aquí la apuesta es muy fuerte. Y se realiza a favor de una filosofía que se edifique *desde* el margen que el dominado ocupa, como una brecha política que ha de abrirse, una vez y otra, en el victorioso y criminalmente olvidadizo itinerario de nuestras modernidades. Por su parte, el lector incomodado por la visión taxativamente denigrativa que este libro ofrece por momentos de la categoría ilustrada de Progreso, haría bien en remitirse a otras obras del autor, donde esa misma crítica, aquí tan expresiva como quizá sumaria, se modula con todo detalle, tales como *Medianoche de la historia* o, más remotamente, *Modernidad, razón y religión*.

El mérito de Reyes Mate en este libro consiste, igualmente, en extraer las más oportunas consecuencias del siguiente hecho decisivo: la innovadora crítica, desde los márgenes (Latinoamérica, Judaísmo), a la racionalidad super-eficaz, pero sacrificial —*desgraciada*, en palabras de Hegel—, que tanto ha fascinado a la filosofía en Occidente, experta en au-

tojustificar mediante argumentos de la más alta academia sus excesos criminales bajo el título de daños colaterales, exige una innovación equivalente en el estudio de los lenguajes en que se desenvuelve. La lengua española, por todas sus orillas, está profunda y directamente concernida. ¿Qué nuevas relevancias y responsabilidades adquiere el pensamiento crítico acerca de los derechos, las memorias y hasta la *felicidad* de las víctimas, cuando se construye y propone «en español»? ¿Qué nuevo sentido puede arrojar el deber universal de defender una *razón compasiva* cuando ésta es asumida, por fin, como improporrogable tarea del «pensar en español»?

Curado de cualquier atrabiliario chauvinismo del idioma (bastaría recalar en cualquiera de los volúmenes de ese proyecto ejemplar concretado en la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, que él dirige, para atestiguar que las pretensiones son muy otras, y muy serias), Reyes Mate plantea de la manera más pertinente la necesidad de combatir ese universalismo «abstracto» que, en su opinión, ha venido caracterizando a la filosofía de occidente, tanto en sus logros como en sus peligros; sin incurrir por ello en ninguna suerte de casticismo reaccionario, como estúpida y desavisada celebración de la singularidad cultural.

Se apuesta de manera vibrante en estas páginas por una recuperación de la universalidad en tanto aspiración legítima de la filosofía; pero una recuperación fundada sobre bases bien distintas tanto de las del más prepotente idealismo como de las del más evasivo relativismo multicultural.

La universalidad por la que aquí se aboga es una universalidad «creativa» de clarísima estirpe benjaminiana, prolongando en cierto modo un discurso que Reyes Mate inaugurara hace tiempo, en diálogo precisamente con Hegel, ya en

La razón de los vencidos ². Una universalidad, en este sentido, «negativa», inspirada en el concepto de *Konstruktion* propuesto por Walter Benjamin: en resúmenes, romper la lógica histórica del presente-*dado*, de esa facticidad del presente cuya incuestionabilidad esconde el olvido de muchas muertes. Precisamente porque «Nadie es el precio de la historia», el quehacer político ha de reorganizarse alrededor de la consideración debida a los intereses de los herederos de los vencidos de la historia, de sus procesos tanto como de sus relatos. La negatividad benjaminiana apunta directamente contra el escándalo del progreso moderno y Reyes Mate sigue la dirección de ese disparo filosófico: no es suficiente el reconocimiento de la alteridad, algo que de manera muy fácil puede convertirse en una moda complaciente, en una inane heterofilia de salón. Lo que aquí se negocia, a ser posible con todas las de la ley, es la asunción radical de la causa perdida del otro, del pobre, del marginado, del vencido, del sacrificado. Pues no se puede romper la lógica luctuosa de la historia si el bendecido ego que nos ha fabricado la modernidad no atraviesa su propia causa con la causa del injustamente *desigual*.

Este es el anclaje más fuerte de la propuesta de Reyes Mate. La denuncia en que se emplean estas páginas —siguiendo a distancia prudente la enseñanza de la primera escuela de Frankfurt, así como, desde luego, el pensamiento judío del siglo xx, lo que en algún momento llama «la tradición de los oprimidos», bien representada en alguien como, por ejemplo, Rosenzweig— pasa por proponer una razón moral *anamnética*, capaz de reorientar el pensamiento y la acción, de manera que resulte imposible contemporalizar en modo alguno con ese momento violento, hecho de escombros y cadáver, que, según el autor, forma parte estructural de la Filosofía de la Historia moderna.

El judío es presentado aquí como un paria de la Modernidad. Alguien cuya singularidad religiosa, y cuya cultura de la fe, el testimonio y la memoria, fueron amenazadas por las hordas del progreso y su omnimoda concepción de la verdad. Alguien cuya singularidad y diferencia alegoriza e inspira, en estos ensayos, la resistencia frente a la *universal indiferencia* filosófica ante el sufrimiento injusto. Por eso, uno de los tramos más comprometidos del libro se ocupa precisamente del antisemitismo, como rasgo intrínseco de la modernidad, cuyas culpas el autor reparte, de manera atrevida, dolorosa y valiente, entre ciertas tendencias alojadas en el Cristianismo y ciertas tendencias laicistas propaladas desde la tradición republicana «a la francesa».

En la base de esta reflexión sobre el antisemitismo, Reyes Mate detecta, con ojo tan certero como seguramente polémico, el trance más problemático de la modernidad y la secularización. En la medida en que puede defenderse que su forma fue el cristianismo, el progreso se convirtió en una suerte de hogar equipado para mayor comodidad de *algunos*, siempre *de los mismos*. De tal modo que la universalidad de la que se jacta el Estado laico salido de la Modernidad occidental es una universalidad falsa, pues para beneficiarse de la emancipación que promete se exige de tapadillo alguna modalidad de enculturación cristiana. Y poner el dedo en la llaga de esta deuda invisible entre Modernidad y Cristianismo bajo el ideal progresista y el cuadro categorial de la secularización, convirtió al judío en alguien sospechoso. Sospechoso su patriotismo, sospechoso su testimonio, sospechosas las formas como su identidad ocupó el espacio público.

Pero si hay algo que recorre la obra de Reyes Mate, algo que representa mejor que nada su empeño filosófico pasado y reciente, de forma más notable en su

Memoria de Auschwitz o, con otro tenor, en su imprescindible *Medianoche en la historia*, es la pregnancia filosófica de Auschwitz como límite absoluto, más allá del cual se ha vuelto unánimemente indecente que progrese cualquier cultura del olvido. Destaca en estos ensayos una idea cuya experiencia no puede dejar de resultarle atractiva al filósofo: me refiero al carácter socialmente perturbador de la memoria. Como toda exigencia auténticamente moral, la memoria introduce siempre una dificultad justa en el orden pasivo de la injusticia.

Reyes Mate sale al paso de aquellos que impugnan todas las virtualidades políticas, epistémicas y públicas de la memoria, y la relegan al gueto de lo muy valioso, pero acientífico, psicológico y personal. En estos ensayos, al contrario, la memoria se reivindica en sus incontestables (pero tan contestadas...) dimensiones colectivas —al hilo de un acertado comentario de Halbwachs—, reclamándose sus pertinencias epistemológicas, sus significaciones políticas y sus rendimientos morales. La memoria como valor o, mejor, como transvaloración: de una manera que sería simplemente provocadora si no estuviera tan audazmente fundada, Reyes Mate llega a exigir para la filosofía la sustitución de la centralidad del *concepto* por la centralidad de la *memoria*.

¿Cuál es el valor que el ensayista descubre en la memoria? Primero, ella cuestiona la autoridad de lo fáctico sobre la que se monta cualquier totalitarismo; segundo, no se agota jamás en sus dimensiones privadas, por pregnantes que sean, antes al contrario, desempeña un papel decisivo en la delimitación de nuestro espacio político, transformándose, como viera Benjamin, en una auténtica teoría del conocimiento. Es decir, no sólo genera un orden de sentimiento sino, sobre todo, un modo específico de conocimiento. La reivindicación de la potencia epis-

témica de la memoria permite dar significación política a las víctimas, a los sin-nombre, a todos aquellos cuyos injustos avatares no han tenido ciencia histórica. La memoria, como teoría del conocimiento, redime esa ausencia.

La memoria es, desde luego, una actividad hermenéutica entreverada de intereses múltiples; pero eso no obsta a que se convierta también en un deber: dando la vuelta como a un guante al sentir más exitoso de la filosofía política del primer mundo, Reyes Mate defiende que la memoria es *conditio sine qua non* de nuestro sentido de la justicia. El dato raíz, primario, concerniente, es la injusticia: por eso llega a afirmarse en estas páginas que «lo nuevo que produce Auschwitz es la exigencia de considerar al sufrimiento como condición de toda verdad», contrariando a siglos y siglos de filosofía occidental, en los que se había tratado el dolor de las víctimas como un corolario escamoteable, como un residuo reciclable en los altares de un Logos atemporal y de una Verdad impasible.

En sus tramos finales, *La herencia del olvido* incursiona con fuerza en un ámbito delicado y actualmente muy extendido, se podría asegurar que uno de los más graves tópicos de la filosofía política contemporánea: la relación entre religión y política. O, dicho con otras palabras, entre «el orden profano» y el «orden mesiánico». Es como si el autor, bajo la protección de Walter Benjamin, probara a declinar todos sus análisis precedentes con el léxico de la redención. «Es la laicidad la que se hace visible en Auschwitz», llega a leerse. Lo que está en disputa para Reyes Mate no es si la laicidad es o no una benéfica forma de reconocimiento de la autonomía de lo político respecto de lo religioso, una saludable (o no) separación entre la esfera terrenal de obligaciones y garantías compartidas y la esfera íntima (pero públicamente exteriorizable) de

nuestras creencias. No, aquí lo que se trae a primera página es el hecho de que la apoteosis del sufrimiento coincida con la apoteosis del desencanto, de un desencanto sin redención, es decir, con los éxitos de una racionalidad que ha traído grandes bienes, pero que ha errado al dirigirlos todos hacia el presente, hacia lo fáctico, hacia los cuerpos boyantes y vivientes, olvidando a aquellos que no están y fueron muertos y su ausencia (del recuerdo, de la justicia, de la felicidad) es, sin embargo, un escándalo.

Es en este sentido, creo, como hay que entender la lectura que Reyes Mate realiza del Benjamin del *Fragmento teológico-político*, ese Benjamin del que algunos se evaden por considerarlo peliagudo, y en quien nuestro autor ve, en cambio, la clave de una concepción que, por fin, puede tomarse en serio la significación teórica del sufrimiento de las víctimas. Hay una tensión creativa entre mesianismo y política: la redención, que en ningún momento es abordada de una manera precipitadamente teológica, es la categoría que Mate elige como respuesta eficaz a esa Modernidad que empleó a las víctimas como el precio oculto del bienestar de los triunfadores³.

Aquí reside, y no en ningún subterfugio espuriamente teologizante, el interés filosófico de la devolución a la política de un rostro *mesianico*. Sin duda esta postura admite alternativas y complementos de toda índole; pero es rabiosamente coherente con la postura mantenida por un autor que deja boca arriba sus cartas al admitir que la memoria que él reivindica tiene por supuesto que ver con el *memorial* judeo-cristiano; para, a continuación, defender con entereza que, para hacerse cargo del sufrimiento del otro, la complicidad de la religión con la política bien puede ser decisiva y creadora: y lo será en la medida en que la religión, en sus propias palabras, jamás

identificará realidad con facticidad. Pues, para la religión, lo real también acoge todo aquello que se malogró injustamente y queda como una posibilidad pendiente.

El gran desafío del mesianismo político consiste, por lo tanto, en explicitar los modos como se hace justicia a «los aplastados de la historia». ¿Cuáles son esos modos? Extraer de las víctimas «ese elemento que sólo ellas poseen y sobre el que puede operar la política: extraer esperanza de los desesperados. La esperanza de los desesperados es la gran contribución mesiánica a la política». Aquí encuentra su encaje más radical la teoría del conocimiento que nos abre la memoria: pues la memoria es esa nueva categoría que, introducida en la amnésica y homicida Modernidad, hace viable el gran desafío del mesianismo político. La memoria hace valer *hoy* el pasado horroroso y reprimido, desafiando a las tiranías del presentismo. Ella mantiene con vida los derechos a la justicia de quienes padecieron las injusticias.

Jacob Taubes, el hijo del gran rabino de Viena Zwi Taubes, en un pequeño y célebre ensayo titulado «El mesianismo y su precio», nos habla de que, si bien la historia judía en el exilio fue una vida vivida en la espera, fue la hegemonía rabínica la responsable de esta vida *en demora*: la retirada de la historia es más bien, dice Taubes, la posición del judaísmo rabínico, que vivía en «los cuatro patios de la halacha» y desarrolló una extraordinaria estabilidad a lo largo de los siglos del exilio, de modo que el «pueblo santo» siguió viviendo en la historia «como si nada hubiera pasado». *Sólo aquellos que se desviaron —religiosa o secularmente— hacia el mesianismo se sacrificaron totalmente, se consumieron al asumir el riesgo mesiánico*⁴.

Precisamente Reyes Mate cierra *La herencia del olvido* con una intensa refe-

rencia a Jacob Taubes; más exactamente, a la interpretación taubesiana de la figura de Pablo de Tarso, que conoce hoy por doquier un extraordinario *revival*. ¿En qué se resume la originalidad paulina por lo que toca a su visión del evangelio? En la idea revolucionaria del «amor al prójimo» (*Nächstenliebe*). Una comunidad basada sobre el principio del amor al prójimo tiene mucho más difícil ser cómplice de las injusticias amparadas fácticamente por el orden actual, por la catastrófica ordenación de los hechos avalada por las instalaciones del poder en el presente. La política que asume el riesgo mesiánico opta, antes bien, por acelerar el final, por emplazar al mundo, evitándose los tintes reaccionarios «a la Carl Schmitt», respondiendo a la fetichización de lo dado mediante esa apocalíptica de la temporalidad que dice que otro mundo es posible, siempre y cuando el principio sea visto desde el final, desde su vencimiento, desde su redención, «no como espera pasiva de algo grande que vendrá, sino como exigencia presente de algo que se nos debe».

Entre aquel «Voy a vivir», dicho para sí por Helen K. justo en el momento de la muerte de su hermano, y su posterior

«¿Aprendimos algo? No lo sé», pronunciado años después de aquella misma guerra a la que ella «decidió» sobrevivir, para dar testimonio, se abre paso una de las grandes cuestiones que se puede plantear la filosofía: cómo es posible una teoría de la verdad y la temporalidad que permita extender políticamente —hasta las víctimas, hasta los olvidados, hasta los muertos— el deber de hacer justicia a cada hombre, no en su esencia abstracta, sino en la concreción de sus padecimientos como seres sin nombre.

Esta colección de ensayos, un libro de encrucijada, escrito no *para* los marginados, sino *desde* los propios márgenes de la racionalidad política, por su consistencia interna, por su accesibilidad argumental, por su honestidad filosófica, es una propuesta imprescindible, no tanto por lo rematado de sus conclusiones teóricas, cuanto por algo mucho más importante y raro hoy: la capacidad que desprenden sus páginas para generar discusión y reivindicación, cuestionamiento y debate.

Fernando Bayón
Universidad de Deusto

NOTAS

¹ Testimonio recogido en el Archivo Fortunoff, de la Universidad de Yale. Cintas A-35 y A-25. Reseñados por Lacapra, Dominick, «Testimonios del Holocausto: la voz de las víctimas», en *Escribir la historia, escribir el trauma*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, págs. 127s.

² Mate, Reyes, *La razón de los vencidos*, Barcelona, Anthropos, 1991.

³ Quien en el lugar del léxico de la redención pendiente prefiera colocar el de la revolución perma-

nente, siempre puede dirigirse al añoso estudio de Eagleton, Terry, *Walter Benjamin. O hacia una crítica revolucionaria*, Madrid, Cátedra, 1998 (orig. 1981).

⁴ Véase Taubes, Jacob, «El mesianismo y su precio», en *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*, Buenos Aires, Katz, 2007, págs. 50s.