

Crítica de libros

DÍAZ DÍAZ, Gonzalo / HEREDIA SORIANO, Antonio: *Hombres y documentos de la filosofía española*. VIII-1 Addenda A-F. Comares, Albolote (Granada), 2017. 865 pp.

El dicho de que pocas veces tantos debieron tanto a tan pocos casi se puede referir aquí, en la parte acreedora, a uno solo: Antonio Heredia Soriano, quien con paciencia digna de un entomólogo ha hecho realidad la continuación (*Addenda*) de la obra enciclopédica de Gonzalo Díaz Díaz, *Hombres y documentos de la filosofía española*. Si otrora fuera el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, hoy es la editorial Comares la que acoge este gran proyecto.

Ante todo hay que decir que se trata de una obra de colaboración, pero bajo el diseño y estructuración de Antonio Heredia, asesorado y acompañado por Gonzalo Díaz. En general, las entradas dedicadas a autores vivos –como Ana María Andaluz Romanillos, Juan Manuel Burgos Velasco, Carlos Beorlegui Rodríguez, etc.– han sido elaboradas por los propios interesados, pero revisadas y unificadas en el estilo por la mano de Heredia. Los artículos, de diversa extensión, siguen esta división temática: vida del autor, orientación filosófica y actividad investigadora, obra (con bibliografía de y sobre el autor, aspecto este también completado por el propio Heredia). La metodología seguida, por ejemplo en el modo de citar revistas y obras de referencia, convierte a este primer volumen de los *Addenda* en un «pozo de ciencia» sobre la filosofía española de nuestros días y de algún tiempo atrás (no entran autores de lengua española pero de nacionalidad no española). Desde estas páginas expresamos nuestra satisfacción por que varios de los miembros del consejo de redacción de *Diálogo Filosófico* se hallen entre los representados en esta pléyade de nombres destacados.

Distintas son las virtualidades y finalidades que podemos encontrar en una obra como esta. La primera finalidad es obviamente informativa. No hace mucho buscábamos en internet datos sobre Jacobo Naveros, un profesor de lógica en la Alcalá del s. XVI. Sorprendentemente no fue en la red, sino en el volumen correspondiente de *Hombres y documentos de la filosofía española*, donde hallamos razón de este autor y un criterio sobre su identidad o no con Diego Naveros y Juan Naveros. La obra que tenemos delante se presenta, del mismo modo, como una referencia fiable porque las entradas han sido redactadas por personas que conocen bien al autor respectivo y su obra.

Por otro lado, hay una finalidad que podríamos llamar ampliativa. Por azares mediáticos puede ocurrir que algunos nombres resulten conocidos a una mayoría, al menos en el sector de quienes se ocupan de filosofía. Pero hay otros que no lo son tanto y merecen nuestra atención. Por citar algunos que están en este caso respecto al que esto escribe podríamos mencionar los de Carlos Amable Baliña Fernández, Jerónimo Bibiloni Llaneres o Norbert Bilbeny García, por quedarnos en la segunda letra del alfabeto.

En tercer lugar, y dado que muchos de los autores referenciados están vivos o fallecieron hace relativamente poco, el volumen puede servir al fin de cobrar una idea de la situación o el torso de una determinada disciplina filosófica desde las últimas, digamos, cuatro décadas hasta ahora. Pongamos como ejemplo la lógica y la filosofía de la ciencia. El lector puede encontrar una semblanza intelectual y humana, además de su nombre completo, de autores como Monserrat Bordes Solanas, Carlos José Castrodeza Ruiz de la Cuesta, Alfredo Deaño Gamallo, Javier Echeverría Ezponda o Ana Estany Profitós.

Más allá de la marea erudita de los datos, el generoso tomo invita a hacerse preguntas. ¿Es verdad que hay tantos filósofos en España? ¿No resultaba que un filósofo es algo tan raro como el cometa Halley, que se lo ve solo cada muchos años? Cuando en la biografía de un autor (o de una autora) se lee, por ejemplo, que durante la carrera se dedicó solo a unas pocas asignaturas que le interesaban, que luego enfocó todas sus estancias de investigación y sus publicaciones en la dirección abierta por dichas asignaturas, que asimismo engarzó con ella en la dirección de proyectos de investigación... ¿no estamos viendo retratada la barbarie del especialismo que denunciaba Ortega como algo incompatible con la verdadera filosofía? La provechosa lectura de entradas de este volumen de Addenda plantea también otras preguntas, como por ejemplo: ¿son filósofos españoles aquellos que, más que pensar en español, han traducido discusiones y controversias que tienen lugar en el mundo anglosajón y que aquí nos interesan bien poco (como a ellos lo nuestro), a no ser a efectos de currículum para quienes así proceden? O bien: ¿no hay algo que se resiste dentro de nosotros al leer en tal o cual página expresiones que parecen avalar una extrañísima decisión ministerial de considerar a la ética (escrita casi siempre con mayúscula) como algo distinto de la filosofía, o la filosofía de la ciencia como algo también aparte de la filosofía? ¿Y no nos ronda la sospecha de que los «profesionales» de la filosofía han hecho también algo para que se originen y persistan estas dicotomías?

El volumen de Díaz y Heredia nos hace conscientes de un patrimonio que está ahí y que merece ser conocido. Como obra humana, tiene errores de detalle. A veces, el estilo unificador que se ha querido dar a todo

el libro evidencia que un comentario es sobrevenido, en ocasiones no necesario, y puede que alguna vez equivocado. Pero esa «última mano» parecía imprescindible con solo pensar que en el caso de textos escritos por los propios autores tratados pueden incurrir en alguna falta de equidad. También nos hubiera gustado que en el caso de autores fallecidos se hubiera incluido la causa de su muerte. Esto parece difícil de exigir como norma, y de hecho no tiene relevancia filosófica, pero a veces admite lecturas filosóficas, pues en el ser humano cuerpo y alma andan unidos (piénsese, a modo de ejemplo, en la lectura que hace Jacques d'Hondt de la muerte de Hegel).

El acervo de cualquier biblioteca culta de filosofía tiene aquí un libro interesante, vivo, útil. De cara a los dos que seguirán nos preguntamos si incluirán nombres como el de Eustaquio Galán y Gutiérrez, que escribió sobre filosofía del derecho. O como los de Julio del Riego y Campos, fallecido hace ya mucho, o José María Méndez, activo hoy mismo como escritor. Valgan estos dos últimos para citar solo dos casos que confirmarían un criterio de esta serie enciclopédica que nos parece loable, y es el no ceñirse solo a profesores universitarios, los pertenecientes a la llamada «Academia». Pensemos que en España todavía puede haber docentes en centros de estudios superiores de la Iglesia Católica que, sin estar en la plantilla de una universidad, tienen una obra suficiente como para aparecer en *Hombres y documentos de la filosofía española*. Así, Esteban Peña Eguren, o el malogrado Pablo Domínguez Prieto, cuya ausencia en el volumen que presentamos nos ha extrañado. Al mismo tiempo dejamos planteado el problema de cuándo un filósofo puede ser catalogado en una obra sobre filosofía española. Actualmente hay en España profesores universitarios de filosofía que son, sí, prolíficos escritores, pero casi solo en lengua inglesa.

José Luis Caballero Bono

HUIZINGA, Johan: *La ciencia histórica*. Traducción de María de Meyere. Introducción de Manuel Moreno Alonso. Renacimiento, Valencia de la Concepción (Sevilla), 2018. 194 pp.

El visitante del antiguo monasterio benedictino de Sankt Peter, en la Selva Negra, accede a una biblioteca conventual de estilo rococó. Desde una planta principal, una escalera disimulada en un ángulo conduce a una rotonda superior también enjalbegada, también con nichos que encajan alacenas de libros entre la voluptuosidad de un yeso con aspecto de merengue. Una balaustrada delimita la planta alta con alternancia de figuras alegóricas que, sobre el pretil, representan las artes liberales.

En vano se buscará a la lógica. Lo más sorprendente de este conjunto dieciochesco es encontrar una estatua dedicada a la Historia. Lo cual nos ha recordado la lectura de Huizinga cuando advierte que la Historia –señalémosla así, con mayúscula, para intitular la ciencia histórica– fue vista por largo tiempo como un saber apendicular de la retórica, o de la elocuencia, pero los benedictinos contribuyeron a su consolidación epistemológica al establecer un método de crítica de fuentes rigurosa y exacta (cf. p. 74).

Johan Huizinga (1872-1945) trasvasa a estas páginas el contenido de cuatro conferencias impartidas en la Universidad de Verano de Santander, en 1934. Sin duda fueron afortunados quienes, como Julián Marías, pudieron escuchar de viva voz a un autor cuyo solo nombre asocia con la calidad cualquier lector culto.

Nos habla Huizinga de condiciones que ayudaron a la gran eclosión de la ciencia histórica en el s. XIX, y sobre todo a su madurez en el s. XX: exactitud crítica, un marco racional propicio y valoración romántica del pasado. Nos habla también de tres fases, en parte coincidentes en el tiempo, que caracterizan al cultivo de la Historia en la época decimonónica: la Historia de formaciones y sucesos políticos (Ranke, Macaulay, Thiers...), la búsqueda filosófica de la coherencia de la historia –valga la minúscula para los hechos efectivamente acaecidos– y la multiplicación o replicación de la Historia en Historias sectoriales: de la economía, del derecho, etc.

Pero es muy tajante Huizinga en avisar al oyente y al lector de que la Historia se revuelve siempre contra un intento de sistematizarla, de hacerla entrar en camisas de fuerza de esquema y sistema. Porque es propio de ella la cercanía a la fluidez y la individualidad incanjeable de la vida. Así, la tentativa de meter a la Historia por las horcas caudinas de la ciencia natural surgida de la revolución científica, de aplicarle una metodología que busca la legalidad y la predicción, estaba llamada al fracaso. Por más que, de un modo u otro, autores como Comte o Lamprecht intentaran hacerlo.

Más acertada estuvo la clasificación de la Historia dentro de las ciencias idiográficas por parte de Wildelband y Rickert, ciencias que tratan de lo individual e irrepetible, obligando a revisar la idea aristotélica de que solo hay ciencia de lo universal.

Con belleza de contenido y, también, belleza tipográfica de la edición va desplegándose ante el receptor un inteligente y esclarecedor análisis de las cuestiones. Por ejemplo, cuando se pregunta Huizinga por el origen de la ciencia histórica declara asistido por la razón que la imagen histórica que son nuestros conocimientos históricos no es una imagen especular de los hechos. Y es que la Historia no pretende en modo alguno abrazar la totalidad de los hechos o sucesos acontecidos. Esto

significa que cualquier aproximación ulterior a un contenido histórico ya estudiado podrá obtener nuevos visajes, nuevos datos, nueva profundidad... El historiador, decimos de manera caricaturesca, siempre necesita más páginas (al revés que el filósofo). Nunca tiene espacio suficiente para lo que quiere contar.

Pero entonces parece surgir un sentimiento de decepción que incluso puede conducir a un escepticismo de cara al saber histórico, basándose en que siempre se lo puede completar. ¿Cómo afronta Huizinga este inconveniente? Su lúcida respuesta es la clave del arranque del conocimiento histórico: la historia es hermenéutica, «interpretación» dice él. Según la tesitura del alma y de la cultura nos acercamos al pasado con determinados intereses y con determinadas preguntas. No nos interesa saberlo todo. Y el todo se mostraría como un mar de equivocidad si no encontráramos un hilo conductor. No hay corsé positivista o naturalista para la Historia, pero sí una malla que nace de la inteligencia del ser humano.

Ahora bien, en esta búsqueda de la coherencia hay un concepto que se destaca en la filosofía de la Historia del s. XIX y que resalta también en los reparos que a él opone Huizinga. Es el concepto de evolución.

Nos advierte el autor de que solo con mucha precaución hay que entender la historia como evolución, y consiguientemente su objeto como un organismo. Esta metáfora fue expresamente utilizada por sabios de la talla de Humboldt o Ranke. Sin embargo, el concepto de evolución implicaría, según Huizinga, un despliegue de algo primero germinal, y consiguientemente la previsibilidad del futuro como ocurre en las ciencias de la naturaleza. Pero resulta que en la Historia no cabe hablar de leyes como en esas ciencias, y por ello el concepto mismo de causa que permite la previsión solo puede usarse de manera traslaticia.

Opino que cabe expresar algunos matices ante esta postura de Huizinga. Evolución no siempre significa un despliegue, sino a veces puro movimiento de un móvil en el tiempo, tenga o no impresa una finalidad. Desde ahí reconoce el autor un «derecho relativo» al término «evolución» (p. 138). Añadamos que no toda evolución conduce a algo previsible. Pero el paralelo derecho relativo otorgado al término «organismo» –el que sanciona la complejidad del objeto de la historia– lo considero insuficiente. Es verdad que no se puede admitir un vuelco que vaya de considerar que Estados, instituciones, hechos históricos, surgen de decisiones humanas a considerar que son fruto de un tránsito gradual espontáneo como el que se da en un proceso de crecimiento (cf. p. 125). Mas si es cierto que no hay causas mecánicas en la historia, sí que hay –lo digo con expresión usada por los fenomenólogos– motivación. Hay un enlace de sentido en las decisiones libres de los hombres que permite incluso el reconocimiento de tendencias, por más que esto sea poco valorado, a te-

nor del texto, por Huizinga. Y acaso lo más importante: en los esquemas de motivación, en la gama de respuesta libre normal, en la configuración de lo consabido, sí que puede darse una maduración semejante a la de un organismo. Con un poderío nuclear multiplicado, no es la misma la conciencia de la humanidad hoy respecto a su posible autodestrucción que la que imperaba en la época de la Guerra Fría. Hoy tememos más el colapso ecológico y creemos, con razón o sin ella, que los gobernantes mundiales han cobrado suficiente respeto al hecho de disponer de armas atómicas.

Bien está que el objeto de la historia no sean organismos, sino acontecimientos (cf. p. 135), los cuales escapan al determinismo; pero es que en los acontecimientos están obrando, por ejemplo, tipos humanos cuya constitución es no solo compleja, sino multicondicionada. El concepto de organismo y de su ontogénesis –observo– no se resuelve solo en la complejidad de sus partes constituyentes, sino que incluye el condicionamiento recíproco de esas partes, la solidaridad entre ellas, una jerarquía dentro de esa interconexión (no es lo mismo que falle el riñón a que falle el corazón). Todo lo cual es compatible con la «colaboración de matices» que encuentra el buen historiador en su objeto de estudio y a la que, sin llamarla así, alude Huizinga. Cuestión distinta me parece ser la existencia de fines. La finalidad, sin embargo, puede ser tan enigmática en la historia como en la biología. No es cierto que la evolución orgánica, en sentido ontogenético, sea siempre a mejor, como sugiere Huizinga. Y tampoco la filogenética. Por cierto que el hombre no solo puede, llegado a una cota evolutiva determinada, hacer Historia. Es que parece abocado a hacerla desde el momento en que es consciente de su propio pasado como algo recuperable en forma narrativa. En lo cual veo una continuidad entre génesis biológica e Historia. Pero además, con su cultura –con el acontecer que va configurando– puede influir en la evolución biológica. La historia se continúa así en evolución. El resquemor ante una vinculación entre evolución e historia que expresaba Huizinga al igual que Zubiri, que también estaba en 1934 en Santander, parece admitir algún quitamiedos. O al menos así parecen haberlo pensado otros espíritus como Teilhard de Chardin.

El libro de Huizinga es por todo extremo inteligente e interesante. Plantea cuestiones como, en la cuarta conferencia, para qué hacemos Historia. Me parece que necesitaría una mejora de la traducción y también de la ortografía y la sintaxis. De la traducción porque, tal vez, se ha respetado demasiado escrupulosamente la de los años treinta. En español no se escribe siempre coma después de un pronombre relativo, como ocurre en alemán y calca reiterativamente la traductora. Hay por demás fallos de traducción como «un primitivo en madera grabado» (por «un grabado primitivo en madera», pp. 106-107), «En un plan espiritual»

(por «En un plano espiritual», p. 133) o «Histerismo y Antihistorismo» (por «Historicismo y Antihistoricismo», p. 166). Entre los fallos habituales de comas, letras o palabras olvidadas, solo destaco el imposible periodo «aún está inseguro de Bonaparte será rechazado ultrajosamente» (p. 136), cuyo sentido parece exigir «aún está inseguro de si Bonaparte será rechazado ultrajosamente». Detalles de edición que no empañan la acertada iniciativa de recuperar este texto no tan conocido del autor de *El otoño de la Edad Media*.

José Luis Caballero Bono

LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso: *La mirada profunda y el silencio de Dios. Una antropología dialógica*. Universidad Francisco de Vitoria, Madrid, 2019. 527 pp.

En pleno proceso de creación de este libro visité a Alfonso López Quintás en su casa de Madrid. En la conversación salieron anécdotas, algunas conocidas, otras nuevas para mí o bien complementarias en información y matices de las que ya había oído otras veces. Pero hubo una observación, aparentemente incidental, que se me quedó profundamente grabada. Las formuló con palabras como éstas: «Romano Guardini tiene una teoría de los contrastes, pero no tiene una teoría de los niveles. Es consciente de los distintos niveles de la realidad y ajusta el lenguaje respectivamente a cada uno de ellos, pero no ha elaborado esos niveles». En las horas siguientes a la visita bullía esta constatación en mi pensamiento hasta desembocar en lo que he vivido como una conclusión luminosa, a saber: la filosofía de López Quintás es una elaboración de aquello que Guardini dejó pendiente, la confección de una teoría de los niveles de realidad.

Que Guardini tiene una teoría de los contrastes lo ve cualquiera que lea su obra *El contraste*, traducida por Alfonso López Quintás de manera estupenda (solo discrepo en la traducción de *Fülle*, que quisiera reformular a la luz de su contrapuesto *Bild*). Por su parte, la obra de Alfonso, tomando pie en Guardini, ha querido ir más allá de Guardini. Y ese más allá se formula y concreta en una doctrina sobre los niveles de realidad que es fruto de larga maduración. Recuerdo épocas en que –quiero pensar que no me falla la memoria– la exposición de los niveles no presentaba un diseño tan claro en los cuatro que desde hace unos años viene calificando cardinalmente López Quintás con gran seguridad de trazo y una coherencia que le confiere un perfil propio y característico. La filosofía de López Quintás es un poco como el *Ars luliana*, que el autodidacta mallorquín se esforzaba por transmitir una y otra vez, ora en una versión, ora en otra, con un solo cambio metodológico significa-

tivo que empero no afecta al contenido ni a la pretensión esencial. Solo que Alfonso López Quintás, que parece haber vivido en el reino de la belleza que salva como fuente de su propio filosofar, tiene la galanura de no decirnos que este le viene inspirado de lo alto. ¿O tal vez hemos de leerlo entre líneas?

El libro *La mirada profunda y el silencio de Dios* lleva como subtítulo: *Una antropología dialógica*. En realidad puede entenderse así, como una antropología que en la experiencia de crecimiento nos conduce al cuarto nivel, al religioso. Este había quedado menos tratado en el libro anterior, *La ética o es configuración o no es nada*. Quiero advertir sobre el hecho de que el «silencio de Dios» que se aborda en el libro es el silencio de Dios ante el mal vivido y sentido, para algunos creyentes lacerante escándalo cuando se supone la bondad de Dios. La mirada profunda es aquella que se ajusta a las exigencias propias de cada nivel y puede llegar a una cierta comprensión de ese silencio de Dios. Hasta alcanzar esa cima, el libro recorre la verdad filosófica de López Quintás.

Es común aceptar que el filósofo busca la verdad, pero ya no lo es tanto concordar sobre qué es la verdad. En el caso de López Quintás, la verdad no es un estado epistémico, sino un estado de vida. No es la coincidencia del conocimiento con la realidad, sino la coincidencia de los grandes valores en una persona y en el grado y forma en que se dan en ella. Nos referimos a la unidad, la bondad, la justicia y la belleza. En la medida en que la persona acoge esos valores y vive en ellos realiza en plenitud su vida. Esa vida lograda es la verdad. Por tanto, tampoco se trata de que «la» verdad sea una instancia soberana imponente y externa al sujeto (cf. p. 425), sino que es la realidad de unos valores de los que el hombre puede participar y construir desde ellos su vida. Esa es la verdad porque eso es vivir en la verdad.

Como la fuerza de lo valioso es fuerza de la verdad, el libro es una invitación permanente a ascender a los niveles donde es posible descubrir las realidades valiosas y no solo útiles o manejables. En realidad, todo el volumen, como otros del autor, es un manifiesto, una proclama, una incitación y un testimonio para abandonar el nivel 1, que es el de los objetos, e ingresar en el nivel 2, el de los ámbitos o realidades abiertas. Pues solo de esta manera es viable un acceso sin tropiezo al nivel 3, el de los valores, y al nivel 4 o nivel religioso. En el espacio de juego de los niveles superiores reconocemos muchos conceptos ya de largo tiempo propuestos por Alfonso López Quintás, pero cobra especial relevancia de cara al pensamiento sobre el silencio de Dios la movilización del concepto de círculo virtuoso. López Quintás nos invita a bajar del tiovivo de los círculos viciosos para descubrirnos inmersos en la espiral luminosa de los círculos virtuosos. Tales círculos suponen una potenciada comprensión de nociones como las de relación y elevación.

Así, y aunque no es mi propósito ni mucho menos resumir el contenido del libro ni contar el final, al lector le resulta obvio que cuando una persona se decide a recorrer los niveles ya no encara el silencio de Dios ante el sufrimiento humano causado por el mal cual si creyera que relacionarse con Dios es como hablar con las paredes. Las experiencias reversibles que se pueden verificar en el nivel religioso dan lugar a otras interpretaciones: dejar a Dios ser Dios, no imponerle nuestro criterio sobre lo que deber ser como quien manipula un objeto para ponerlo a su servicio. O hilando más fino, acoger el silencio como una forma de la caridad divina sobre el mundo.

Una vez más tenemos en este libro un exponente de una filosofía original, que busca rigor y claridad, con abundantes ejemplos que testimonian la cualidad pedagógica del autor. Por mi parte, me alegro de que no haya renunciado al concepto de «ámbito», como me había parecido entender en aquella visita relatada al principio. A veces lo hace acompañar de una expresión que quiere equivalente, pero que veo más equívoca, la de «realidad abierta». La relación de los niveles es circular, porque en cuanto que se avanza por ella es diáfano que exigencialmente llevan hacia una culminación de carácter personal que es Dios, pero es así que Dios existía desde el principio y funda la serie entera de los niveles. La filosofía es, entonces, circular, como la verdad lo es. Pero de una circularidad pletórica de posibilidades.

Cumplido ya su nonagésimo primer aniversario, Alfonso López Quintás continúa fiel a su antiguo maestro Guardini, al que recurre en pasos decisivos del libro. Y con la experiencia de un pensar acendrado por la reflexión sobre el pensamiento de grandes autores personalistas del siglo XX, por la sabiduría estética, por la experiencia docente y por la formación teológica, nos regala una vez más un viaje por las cotas más altas de la perfección humana.

José Luis Caballero Bono

BECK, Heinrich, *Das Prinzip Liebe. Ein philosophischer Entwurf* (El Principio Amor. Un ensayo filosófico). Peter Lang, Berlín, 2018.

Ante la exaltación actual del egoísmo y el afán de posesión podría parecer que el amor ha quedado reducido a un cuento de hadas o a una «idea buenista» falta de realismo. El profesor Beck aplica en este libro su bien demostrada capacidad de análisis filosófico a mostrar que, por el contrario, el amor se halla en la base de toda realidad, de modo que constituye el fundamento de los dos «principios» más destacados últimamente: el «Principio esperanza» (E. Bloch) y el «Principio responsabilidad» (Hans Jonas).

El principio supremo del que proceden el ser, el conocer y el actuar es el amor, entendido como un darse y un comunicarse, con vistas a realizarse plenamente. Esta realización puede no lograrse cuando no se considera como el ideal de la vida humana el amor generoso e incondicional al otro, sino el apego egoísta al propio bien.

La experiencia nos advierte de que nada hay más útil para un pleno desarrollo del hombre y de las comunidades humanas que una ética basada en una concepción auténtica del amor, en la certera línea agustiniana del «Dilige et quod vis fac»: ama *con amor generoso*, amor de entrega, y haz lo que quieras, porque, con toda seguridad, lo que vas a querer será el bien. El egoísmo achica nuestros espacios interiores e impide nuestro desarrollo normal, que tiene lugar a través de formas auténticas de encuentro.

Para mostrar que el amor es «el principio del ser», el autor destaca el papel del amor en la evolución (pp. 11-17), y seguidamente analiza el papel del matrimonio y la familia como un hogar del amor (pp. 20-28).

El matrimonio es la unión plena, duradera y responsable, de un varón y una mujer, que tiene por fin complementarse y dar vida a nuevos seres humanos, a los que criar y educar en el clima acogedor de una familia. La atracción mutua de ambos y su unión amorosa conyugal participan del poder creativo de un Dios Creador que se define como amor. Nada extraño que los dos se vean realizados como personas en la figura totalmente novedosa del hijo común. El salir de sí para abrirse al otro no implica, por tanto, una pérdida de la personalidad, sino su pleno desarrollo, pues su unión no es una *suma* de sus potencialidades sino su *integración*, capaz de crear un nuevo ser personal. El hijo no es un mero *producto* de la acción conjunta de sus padres, sino el *fruto* de un poder creativo que los desborda. Es su meta lograda, su «bien» pleno (pp. 22-23).

Por eso amar y cuidar al hijo común es la manera ideal de superar el «egoísmo a duo» de un matrimonio realizado y mantenido con espíritu egoísta. Aquí empieza una *segunda dimensión del amor*. La mirada asombrada de los hijos hacia los padres se dirige, en el fondo, hacia la fuente de toda la existencia y, en definitiva, hacia el Creador de la vida, que de alguna forma se refleja en la imagen de los progenitores.

También la relación de los padres con sus hijos significa una relación con el origen de la vida, ya que el ser del hijo no es el mero *producto* de la unión de las dos identidades del padre y la madre; constituye una *identidad nueva*, una personalidad singular e irreductible, y en su origen hemos de ver la intervención de un *acto creador* de Dios. Esto es fuente de una dignidad altísima, que los padres reflexivos sabrán ver en sus hijos, por desvalidos que parezcan al principio.

El autor aplica de modo analógico lo dicho sobre la familia al concepto de patria y al de tradición, en cuanto ambas colaboran a configurar el *êthos* o modo de ser de las personas (pp. 28-29).

Una vez considerado el amor como *principio del ser*, el autor lo considera seguidamente como *principio del conocer* (p. 33). El amor nos lleva a vincularnos y participar en la vida de las realidades del entorno, sobre todo las realidades que nos ofrecen posibilidades creativas: personas, comunidades, realidades culturales... Al *participar* en ellas, asumiendo tales posibilidades, las conocemos mejor. He ahí cómo el amor se convierte en fuente del conocer. Y viceversa, al conocer una realidad valiosa se acrecienta el amor (pp. 33-36).

En tercer lugar, el amor se nos muestra como el *principio del actuar*, que adquiere una formulación precisa en el mandamiento cristiano del amor: «Amarás a Dios con toda tu mente, tu alma, tu corazón y todo tu ser». Y, como Dios es el fundamento de cuanto existe, esta primera parte del mandamiento inspira la segunda: amar al prójimo como a uno mismo, o bien amarse a sí mismo como se ama al prójimo, pues ambos fueron creados por Dios a su imagen y semejanza. «Amarme a mí mismo es, en el fondo, simplemente un activo acompañar al amor de Dios hacia mí y colaborar con él» (p. 69).

Pero el tú humano es limitado. De ahí que el amor, al recibir y dar a través del tú humano limitado, se eleva al Tú ilimitado de Dios. Sólo por él somos comprendidos, amados y amparados sin limitación; y sólo yendo hacia él podemos expresarnos, darnos y sentirnos libres totalmente.

El hombre puede recibir su ser a partir del tú, en cuanto se ve estimado por él, y comprendido, amado y amparado, pero también apelado. Y puede, asimismo, darse al tú y sentirse libre al autoexpresarse (p. 72).

Pero tender hacia algo por naturaleza sólo es posible si se siente uno apelado por ello. Por eso es condición y base de nuestra tendencia hacia el Tú absoluto que, a través de todo tú limitado, nos apele y atraiga; o sea que ese Tú absoluto actúe y se nos muestre a los hombres en su ser operante. De esta forma, toda tendencia y toda búsqueda del hombre implica en definitiva una «re-acción», una respuesta a una llamada de Dios.

Esto nos muestra que el trato entre Dios y el hombre tiene una doble «estructura circular»: Dios sale de sí y se dirige a los hombres para que también el hombre salga de sí para elevarse al Creador y ponerse a su disposición como «colaborador» (pp. 69ss). De este modo, al entrar en contacto con Dios sale el hombre de sí y logra una relación consigo mismo más profunda. De aquí se siguen consecuencias significativas para el amor del hombre a sí mismo y a los demás. Si mi amor a mí mismo se enraiza en el amor de Dios hacia mí, debo cuidar mi salud física y espiritual como algo sumamente valioso. Amarnos a nosotros mismos ha de ser entendido como una forma de colaborar con el amor que Dios nos tiene.

Yo puedo y debo amarme porque Dios me ama. Debo evitar cualquier extremismo, y estar dispuesto a entregar a Dios mi ser cuando él me llame (p. 69). El amor se convierte, así, en la fuente de las cuatro virtudes clásicas: la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza.

Su profundo análisis del «Principio amor» le permite al Dr. Beck llevar adelante sus reiterados análisis sobre el encuentro de las culturas (p. 77ss) y la complementación de sus cualidades específicas. Revisten gran interés las condiciones que señala para promover una «dimensión intercultural del amor», el «acercamiento y la integración de las grandes culturas mundiales». A su entender, «cuanto más se eleva el espíritu y se contrapone a la naturaleza, tanto más profundamente puede penetrar en ella» (p. 87).

La meta que persigue el autor con estos análisis tiene un largo alcance, como expone en este texto: «La “creatividad” del encuentro de culturas que se está preparando por esta vía podría realizarse de dos formas o “niveles” legítimos: 1) como un desarrollo esencial de la cultura anterior, o bien, 2) como una síntesis de culturas tradicionales que dan lugar a una identidad cultural nueva» (p. 87).

De todo lo antedicho se deriva una ética ecológica bien equilibrada (p. 90ss). El amor al Creador debe inspirarnos un respetuoso amor a la naturaleza. El autor narra una curiosa anécdota de su viaje a la India, en una de cuyas universidades pudo comprobar que las flores reaccionan muy positivamente al amor y el respeto que se les dispensa.

Su amplio y hondo estudio lleva al autor a concluir que «el Principio Amor no es algo superado; es el camino humano y espiritual hacia el futuro». «En nuestro recorrido por el ámbito del ser, del conocer y del actuar se ha mostrado el “amor” como un principio que todo lo abarca: como una fuerza que da origen a todo, lo motiva y lo articula, y como un criterio de vida. Con ello, el amor muestra gradualmente su sentido básico y las formas concretas que adopta. Se manifiesta, así, como la respuesta necesaria y fecunda a los problemas y las exigencias de este momento. El «Principio Amor» puede convertirse en un principio para darles cumplida respuesta» (p. 95).

Felicito al autor por haber subrayado la importancia que tiene el amor en el pensamiento filosófico, porque, bien entendido, va a jugar un papel decisivo en cuanto al *conocimiento por vía de participación* en las realidades más valiosas.

Inmediatamente tras la aparición de este libro, apareció otro del mismo autor: *La realidad como disposición circular in-existencial. Un esbozo filosófico* (Editorial Académica Española, Beau Bassin, 2018). Este libro –escrito parte en español, parte en alemán e inglés– amplía algunos puntos del libro *El Principio Amor*, y concibe la realidad como un movimiento en espiral: en la medida en que el hombre sale de sí y se

enfrenta a las tareas de este mundo, se halla plenamente centrado. De modo semejante, cada parte de la humanidad logra su identidad propia sólo cuando se confronta con los demás. Y, en un nivel superior, cuando el hombre se dirige hacia Dios, se logra a sí mismo.

Alfonso López Quintás

DIÉGUEZ, Antonio: *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Herder, Barcelona, 2017. 243 pp.

Muchos filósofos y científicos hablan de transhumanismo. ¿Qué quieren decir con esa palabra? ¿Ha sido o va a ser superado lo que se ha llamado y se llama hoy humanismo? ¿Va a ser sustituida la actual especie humana por otra u otras especies superiores o inferiores, frutos de la biotecnología? ¿Estamos al final de la aventura humana? ¿Nos veremos obligados a sustituir las concepciones religiosas y filosóficas del hombre por las concepciones científicas o tecno-científicas? Lo que busca el transhumanismo tecnocientífico, en última instancia, es «la superación tecnológica del ser humano y su conversión en un (ciber)organismo genéticamente rediseñado y potenciado» (p. 45). «Como nuevos titanes, seremos entonces lo que queramos ser» (p. 49). Gracias a los avances de la ciencia y la tecnología, el futuro sería puesto irremisiblemente en nuestras manos. Notamos que se abre paso una confianza en el progreso ilimitado de la ciencia y de la técnica. Estaríamos iniciando la revolución definitiva en la historia humana.

La tecnociencia, en la órbita de lo que se llama «transhumanismo» y «posthumanismo», hace grandes promesas: la inmortalidad en este mundo en permanente juventud y salud; una inteligencia millones de veces superior a la que tenemos; ser completamente inmunes a la depresión o a la simple falta de ánimo; poder disfrutar del sexo, de la comida y del arte con una intensidad que hoy nos resulta inimaginable; disfrutar de nuevas capacidades sensoriales; poder respirar bajo el agua y obtener nutrientes mediante la fotosíntesis como las plantas; aprender a tocar el piano o a hablar un idioma colocando un simple implante en nuestro cerebro; descargar todo el contenido de nuestra mente en un ordenador; disponer de prótesis biónicas reemplazables, controladas directamente por nuestro cerebro, que nos permitirían desplegar capacidades físicas y mentales muy lejos de las accesibles para cualquier ser humano; vivir en una sociedad compuesta por individuos moralmente mejorados, capaces de captar de forma inmediata el sufrimiento de los demás y de actuar eficazmente para erradicar su causa; disfrutar de espectáculos deportivos en los que las habilidades físicas de los participantes fueran muy

superiores a las de los deportistas de élite actuales; fundirnos con todos los demás seres inteligentes del universo, incluidos los que crearemos nosotros, en una superinteligencia cósmica, omnipresente, que todo lo observa y ordena. Algunas de esas promesas, como las de las prótesis mecánicas controladas por el cerebro, son ya una realidad cumplida, al menos en sus fases iniciales. La muerte se estaría convirtiendo en un problema técnico, no sería un destino, una condición básica e inexorable de nuestra condición humana, tal como las religiones y las filosofías nos han venido enseñando. El transhumanismo intentaría «transformar sustancialmente a los seres humanos mediante la aplicación directa de la tecnología» (p. 40).

No todas esas promesas están al mismo nivel o merecen la misma consideración: «Hay demasiada morralla mezclada en todo lo que se escribe, y es arduo discernir qué discurso es digno de crédito y cuál no pasa de la mera charlatanería al estilo *New Age*, que tan bien se acopla a los vericuetos de la Red» (p. 13). Lo que Antonio Diéguez, catedrático de Lógica y Filosofía de la Ciencia en la Universidad de Málaga, se propone en este libro, organizado en una Introducción, cinco capítulos y una Bibliografía, es clarificar estas cuestiones, en la medida de sus posibilidades y conocimientos. En el capítulo primero, nos ofrece una caracterización general del transhumanismo: describe sus orígenes; distingue varias formas de transhumanismo; y explica por qué ha adquirido tanta fuerza y atractivo mediático, pese a los recelos que despierta. Dedicamos el capítulo segundo a la versión cibernética del transhumanismo: expone las tesis de los que proponen la idea de la eventual competencia o integración entre el ser humano y las máquinas superinteligentes; analiza algunas de las implicaciones más radicales que han sido extraídas de esa posibilidad de creación de una genuina inteligencia artificial general y argumenta que las previsiones que se efectúan a partir de tal posibilidad están deficientemente fundadas; y presta especial atención a las ideas de los que anuncian, entre otras promesas, el «volcado» de nuestra mente –*software*– en un *hardware* apropiado, deviniendo un ciberorganismo (un cibernauta), lo que les garantizaría una cierta inmortalidad. Con el título del capítulo tercero «El biomejoramiento: eternamente jóvenes, buenos y brillantes», nos sugiere una serie de cuestiones que ha suscitado el debate sobre el mejoramiento biomédico del ser humano: señala las razones por las que estas cuestiones merecerían una discusión detenida; enumera los argumentos más fuertes que han ofrecido, a favor de sus tesis, los defensores del mejoramiento médico; y apela a una regulación sensata de las manipulaciones biotécnicas o biomédicas, centrándose en las posibilidades más realistas de las técnicas del biomejoramiento y dejando en segundo plano las tesis radicales de los que pretenden generar una nueva especie a partir de la humana. Se afana en el capítulo cuarto, utilizando como

resorte analítico y crítico la filosofía de la técnica de Ortega y Gasset, por mostrarnos que «es posible una respuesta al transhumanismo, sin recurrir a un concepto esencialista de naturaleza humana», mediante la noción de proyecto vital y de bienestar de Ortega, desde la convicción orteguiana de que el objetivo de la técnica es el bienestar humano y de que «la crisis de los deseos, el no saber qué desear, la desorientación en los fines, es uno de los síntomas más peligrosos de la situación en la que nos ha situado la hipertrofia de la técnica» (pp. 15-16). El capítulo quinto y último destaca la cuestión de la determinación de los fines, entre ellos el de la búsqueda de la inmortalidad, y la cuestión de la base histórica y sociológica de las grandes promesas realizadas por la tecnociencia actual.

El subtítulo de esta obra viene a sugerir que el objetivo último del *transhumanismo* es la búsqueda tecnológica del *mejoramiento humano*. Y, ciertamente, puede mejorarse tecnológicamente la vida humana. El transhumanismo tendría razón «al proclamar que el ser humano es una entidad manifiestamente mejorable, no sólo desde el punto de vista físico, sino también desde el psicológico, el cognitivo, el moral, el emocional..., y que la tecnología puede proporcionar muchas de las mejoras que necesita» (p. 30). Pero ese mejoramiento depende, en último término, de aquellos en cuyas manos está la utilización de los avances técnicos, pues estos, por sí mismos, no implican un mejoramiento humano.

Antonio Diéguez no se limita a desplegar un estado de la cuestión sobre el transhumanismo, sino que ensaya y «reclama una revisión crítica que permita separar el grano de la paja, y lo razonable de lo que de cuestionable hay en todo lo que se nos promete» (p. 31). Y elige como perspectiva, para su crítica, la filosofía de la técnica de Ortega y Gasset. Pero, quizás, otros puedan considerar ese enfoque no suficientemente consistente y prefieran otras perspectivas, como las de Leibniz, Heidegger, Augusto Andrés Ortega, Ratzinger, Teilhard de Chardin o Zubiri. Tal vez no sea tan evidente que «no hay ninguna esencia ni ninguna otorgada dignidad que proteger» (p. 15). ¿Cómo orientar nuestros deseos hacia los mejores fines?

Tras los problemas que el transhumanismo plantea está el peligro de una absolutización de la ciencia. ¿Hasta dónde pueden llegar las promesas de las tecnociencias (neurotécnicas, ingeniería genética, inteligencia artificial)? En el fondo se halla el problema del alcance de las tecnociencias, pues, al final, el transhumanismo, en lo que parecen atribuirle de más propio, se fundamenta en las modificaciones que introducen las nuevas tecnologías en la vida humana. Y, sin menospreciarlas, es importante relativizar el alcance de las ciencias empíricas, entre las que figuran las tecnociencias. Dentro de su ámbito solo cabe una concepción superficial de la realidad humana y del destino humano. No nos extrañe, por esto, que las grandes promesas de las tecnociencias en el momento ac-

tual hayan desencadenado un proceso de deshumanización creciente. Lo cual no tendría por qué suceder, si reflexionáramos sobre el sujeto que está implícita o explícitamente en el origen y desarrollo de las ciencias naturales y de las ciencias técnicas: la persona creadora, autoconsciente y libre, abierta a los otros, en su ser y actividad.

Más que nunca, hoy necesitamos una reflexión a fondo sobre la libertad. Si transhumanismo significa ir más allá de la persona autoconsciente y libre, abierta a los otros y al Otro, temamos y temblemos. Sólo hay persona, auténtica humanidad, donde existe la posibilidad de la libertad. Esto pensaba Cervantes cuando puso en boca de Don Quijote, dirigidas a Sancho, unas palabras enaltecidas de la libertad: «La libertad, Sancho, es uno de los más preciados dones que a los hombres dieron los cielos. Con ella no pueden igualarse los tesoros que encierra la tierra ni el mar encubre» (II, cap. 58). Figuran esas palabras en la placa que se puso y descubrió solemnemente en una de las paredes de la Universidad de Salamanca el 14 de octubre de 2005, con ocasión de la celebración en Salamanca de la XV Cumbre Iberoamericana de los jefes de estado y de gobierno iberoamericanos.

A la hora de enfrentarnos con los resultados de las ciencias naturales y las ciencias técnicas es necesario caer en cuenta del nivel en que se mueven. ¿Tenemos la capacidad de hacernos preguntas más allá de las ciencias empíricas? El positivismo científico está cerrando los horizontes de la realidad, como si pudiéramos asegurar que sólo existe lo que entra dentro del horizonte de nuestra experiencia del mundo físico o material.

Debo reconocerlo sinceramente. No me entusiasma ni el transhumanismo ni el posthumanismo. Más allá de las máquinas, por perfectas que sean, y de las ciencias empíricas, por desarrolladas que estén, se halla o late el sujeto autoconsciente y libre, dotado de capacidad creadora, que programa las máquinas y el desarrollo de las ciencias empíricas. Lo que se ve no nos autoriza a negar todo tipo de realidad a lo que no se ve. Somos los creadores de las ciencias y de las tecnologías. Por tanto nos encontramos más allá de ellas. Ningún progreso científico o técnico basta para negarnos la capacidad de hacernos preguntas sobre aquello que está más allá de lo que vemos y experimentamos en el mundo de los cuerpos. Las propuestas tecnófilas del transhumanismo tienen poco que ver con la concepción del hombre o del mejoramiento humano tal como lo concibió la mayoría de los grandes filósofos de Occidente. Con razón un notable número de replicas bien informadas, provenientes de diversas orientaciones filosóficas, ha empezado a rebatir, en muchos de sus argumentos, al discurso transhumanista.

Ildefonso Murillo

CONILL, Jesús: *Intimidación corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*. Tecnos, Madrid, 2019. 292 pp.

Nemo philosophus nisi psychologus, nemo psychologus sine physiologus, nemo physiologus sine antropologus... conversimque. Fue en su día necesario que las ciencias se independizasen de la santa madre filosofía (como ésta a su vez de la teología a la que ella servía ancilarmente) para que cada una de ellas pudiese crecer sin curatela, pero independizarse para mejor desarrollarse no justifica crecer sin relacionarse, así es la vida: diferenciar para unir (unir no significa reducir). Un niño sano crece reclamando autonomía, pero no abandona a la madre en orden a su propia autoconciencia reconocitiva. Esto es lo que de algún modo constituye el fondo de ojo del muy excelente libro holístico de Jesús Conill *Intimidación corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*¹. Y es un gran alivio porque entre otras muchas cosas nos libera con valentía y rigor del filoneísmo de quienes viven para girar, del giro pragmático al giro lingüístico, del giro genético al giro neurocientífico, y de este si hace falta al *giro d'Italia*, el caso es enfundarse el maillot amarillo. Perro viejo ladra sentado y, la verdad, ya no está para tanto amarillismo: el giro existencialista, el giro marxista, el giro neopositivista, y de oca a oca y giro porque me toca, cuya antítesis es el fixismo sustancialista de

¹ Tecnos, Madrid, 2019. Pocos, si alguno, y desde luego ninguna pareja como la formada por Adela Cortina y Jesús Conill, han dedicado tanta vida y tanto estudio académico serio a la reflexión filosófica dentro y fuera de España. Sirva este modesto *rendre comte* nuestro de la presente obra de Conill, que evidencia un desbordante conocimiento de cuanto se ha escrito al respecto. Libro que, por otra muy importante parte, además tiene el inmenso mérito de haberse gestado en un excelente equipo de trabajo con personalidades muy notables, algo insólito en la filosofía española, donde los grupos (de presión) servían para que *–more cuartelario–* el furriel diseñase el rancho y los trompetas tocasen luego el *quinto levanta tira de la manta* para que el caudillo comenzase a irradiar su esplendor cual rey sol: *escuelas-secuelas*. Pero como estos grandes maestros que son ya, sin la menor duda, Adela Cortina y Jesús Conill me conocen *–y pese a todo me estiman–* séame permitida una pequeña maldad: yo no creo que Zubiri sea el Adán de la filosofía en el que se encuentren las claves de la resolución de los problemas neurofilosóficos. Es algo que lamento mucho por mi parte y que resulta inimputable al autor del libro, pues podría constituir el acierto central y el hallazgo más importante de este libro, respecto de lo cual podrán responder con mejor criterio conocedores mucho mejores que yo de Zubiri. Sea como fuere, el esfuerzo verdaderamente gigantesco de Jesús Conill en este caso para hallar las claves de la neurociencia en la filosofía zubiriana (pues Nietzsche y Ortega son comparsas, pequeños teloneros de Zubiri, en este libro) me parece más entusiástico que resolutivo. Sin quitar ni poner a Zubiri, ni ayudar a ningún otro señor.

rutinario piñón fijo de Maritain a Karol Wojtyła, a la que ciertos *parvenus* denominan *(la) verdadera filosofía personalista: libéranos domine*².

A lo largo de la historia del pensamiento filosófico, *el dualismo cuerpo-alma (binding problem)* ha sido hueso tan duro de roer que, en orden a su resolución, uno de los errores del «error de Descartes»³, el *racionalista* (dime de qué presumes y te diré de qué careces), fue el de ingeniarse una tremendísima chapuza epistemológica, la de unir en la glándula pineal el cuerpo y el alma gracias a unos *espíritus animales* mitad cuerpo y mitad espíritu (un poco jesuitas) que supuestamente fluían por los nervios. Mucho más *razonablemente* en nuestra opinión, «la investigación sobre el modo en que los órganos del cuerpo se hallan en conexión en el pensamiento» le pareció a Kant «eternamente vana» (auténtica dialéctica trascendental)⁴, razón por la cual sólo se atrevió a escribir una –deliciosa, eso sí, e interesantísima al menos para mí– *Antropología en sentido pragmático*, camino que más tarde Martin Heidegger recorrería, pero en sentido inverso. Quién sabe si el progreso en el estudio terminará desmintiendo a Kant; de momento pululan tantas teorías sobre el asunto, que de poco sirve decir que la cuestión de la naturaleza humana es una «cuestión hermenéutica», pues hermenéutica que no resuelve deviene sobre todo erístico campo de Agramante.

Aunque me parece una exageración de esas que van y vienen sin control, que la psicología no ha comprobado aún, se afirma que el 99% de lo que percibimos es inconsciente, lo cual no impide que sí sea cierto que no todo lo que pasa en mí o conmigo es conscientemente mío, y mucho menos que lo sea del psicoanalista en su intento de expropiación de mi propio subconsciente para apoderarse de él lacanianamente, o de la forma que sea. Lo cual no impide, claro está, que demasiado frecuentemente las gentes negociemos con nosotros mismos, pues «se las arregla uno mejor con su mala conciencia que con su mala reputación». Sea como fuere, consciente o subconsciente, qué maravilloso e inagotable es el ser humano cantado por los renacentistas, tan ágnoston como árreton, respecto del cual cuanto más se dice menos se sabe.

² Frente a tanta verborrea casposa, y para entender las líneas actuales abiertas del personalismo en nuestros días, remitimos al mejor libro escrito al respecto hasta el presente, el de PEDEMONTE I FEU, Bonaventura: *El sujeto convocado*. Editorial Mounier, Madrid, 2018. También puede leerse DÍAZ, C.: *Las siete fenomenologías de nuestros días: Husserl, Scheler, Mounier, Buber, Levinas, Ricoeur, Marion*. La Nueva Pleyade, Buenos Aires, 1918, 217 pp.

³ DAMASIO, A.: *Descartes'Error: Emotion, Reason and the Human Brain*. Grost/ Putnam, Nueva York, 1944, pp. 77 ss.

⁴ KANT, E.: *Carta a Marcus Herz*, 1770. *Werke*. Walter de Gruyter, Berlín, X, 1773, p. 145.

En efecto, el hombre es enigmático, indescifrable y para mayor complejidad, sin dualismos, pues «en el hombre todo lo biológico es mental, y todo lo mental es biológico»⁵. «Yo soy el cuerpo, yo soy un cuerpo personal, yo soy una persona corporal»⁶, y sin ello no se daría la *cadaunidad* de cada uno, uno mismo y sus *cadaunadas*, como dijera Unamuno primero y Zubiri después. Por lo demás, conviene recordar al pelotón del citado giro de Italia recogido en el coche escoba, que ser una persona corporal está muy bien, que de verdad que no es nada malo, que no son las bajas pasiones, *el cerdo interior (Schweinhund)* de la moral victoriana. Ser *mi cuerpo*, «ser mío» (*minenes*) es también ser un cuerpo relacional, intencional, lo cual sin embargo no da derecho a llevar al matadero el cuerpo del bebé que hay en el vientre materno, el cual está en la madre, pero no es el cuerpo de la madre pues, si así fuera al abortar el hijo se abortaría la madre a sí misma.

Así las cosas, la cuestión suscitada en este *Intimidad corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri* comienza aquí precisamente: *¿puede ser el hombre un positum de la ciencia?* Desde luego que no, a pesar del positivismo ilustrado, uno de cuyos pioneros en España fue Santiago Ramón y Cajal⁷, corriente que en este último país ha tenido su

⁵ ZUBIRI, X.: *Escritos menores (1953-1983)*. Alianza, Madrid, 2006, p. 53.

⁶ ZUBIRI, X.: *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Alianza, Madrid, 2002, pp. 297-298.

⁷ «Cuando se conozcan minuciosamente las condiciones fisicoquímicas de la memoria, del sentimiento, del raciocinio; cuando sean analizados y determinados los resortes ocultos que favorecen o contrarían la variación, atrofia y perfeccionamiento de las expansiones neuronales y de sus neurofibrillas interiores; cuando no sea inescrutable arcano la bioquímica de la herencia, de la adaptación y del ejercicio; cuando el futuro *ingeniero neuronal* (que así se llamará quizá dentro de algunos miles de años) deduzca del examen de un discurso de un cuadro o de una invención industrial o científica las células que entraron en vibración, el camino recorrido por la asociación mental, las coordinaciones motrices y hasta el número y calidad de las percepciones arribadas a la conciencia del autor y que formarán la materia de la creación artística y científica... entonces el hombre será verdaderamente rey de la creación, porque habrá alcanzado el triunfo más glorioso y trascendental de la vida: la conquista de su propio cerebro; es decir, el esclarecimiento del formidable misterio; la solemne toma de posesión del área sagrada, resumen y síntesis del cosmos en cuyo seno duermen inviolados los gérmenes de las verdades eternas» (PUERTA, J.L.: «Introducción», en LAÍN, P.: *Escritos sobre Cajal*. Triacastela, Madrid, 2008, pp. 11-32. Citado por Jesús Conill). Esta misma actitud se encuentra, con diferentes y muy interesantes claves, recogida en los grandes anarquistas, especialmente por Piotr Kropotkin, antítesis de Darwin, cuya lectura académica parece vedada a tantos, hasta el extremo de que el fundador del anarquismo español, Anselmo de Lorenzo, llegó a afirmar, con pretendida base en Darwin, que el progreso *llegaría a convertir a los negros en blancos*, ¡y eso en nombre del idealismo emancipatorio e igualitario de la humanidad!

último de Filipinas en dicho país, Jesús Mosterín, un ilustrado reduccionista vulgar⁸ cercano a las tesis de la «ciencia unificada» fisicalista y a las empiriocriticistas de Avenarius y de Mach bien criticados por Max Scheler (a quien se suele ignorar, pese a las voluntades holísticas). El actual reduccionismo es básicamente de dos tipos: de los fenómenos vitales a procesos físico-químicos por un lado (el comportamiento de nuestro cerebro puede ser explicado por la interacción de las célula nerviosas –y de otras células– y de sus moléculas asociadas), y a procesos computacionales por otro, apoyados en las innovaciones tecnológicas (técnicas de imagen o de resonancia magnética y magnetoencefalografía, etc).

La noción de la naturaleza humana es un concepto sometido a renovada *interpretación*, se mueve en el *marco hermenéutico*, no bastando tan sólo la descripción de la *tercera persona* (científica, en el sentido de la *science* positivista) sino incluyendo la de la *primera persona*, experiencial, existencial, y no sólo empírica⁹. Aunque durante mucho tiempo

⁸ Cf. MOSTERÍN, J.: *La naturaleza humana*. Espasa Calpe, Madrid, 2006; MOSTERÍN, J.: *El triunfo de la compasión*. Alianza, Madrid, 2014. En este último libro hasta los más importantes sentimientos como el amor serían meros sucesos físicos del cerebro, descargas eléctricas y automatismos, un poco como lo planteaba el mecanicismo de la época de Freud, que él mismo hizo propias.

⁹ De entre los que he leído al respecto, pocos libros se sitúan en tanta sintonía en su enfoque con el de Jesús Conill como el de FARISCO, Michele: *Filosofía delle Neuroscienze. Cervello, mente, persona*. Messagero di S. Antonio, Padua, 2012 (*Filosofía de las neurociencias*. Ediciones Universidad Católica de Salta, Argentina, 2017). Escrito el primero desde la perspectiva zubiriana y el segundo desde la ricoeuriana, podrían estudiarse las constantes personalistas de ambos libros con bastante provecho para propia neurociencia: «Siguiendo las huellas de Ricoeur, en la semántica de la persona se expresa un concepto dinámico de identidad como capacidad de reconocerse en cuanto sujeto de identificación y diferenciación, es decir, en cuanto *ipse* de una constante coincidencia de identidad y diferencia. La identidad personal se sintetiza, por eso, en la categoría de la complejidad, que expresa la imposibilidad de reducción de un elemento discreto –por ejemplo, a la mente, o bien al cerebro–. La complejidad de la persona no vale sólo *ad intra*, en relación con lo impersonal que es parte de ella, sino también *ad extra* y se expresa como relación. En cuanto finita, y por lo tanto libre y responsable, la persona reconoce la propia insuficiencia de sí misma y la necesidad de heterorreferirse para encontrarse a sí misma: la apertura al ambiente es la condición de desarrollo de la identidad personal» (FARISCO, M.: op. cit., *persona*, p. 114). «El ser personal se presenta como una continua obra de personalización de lo impersonal que lo constituye, ya que tomar conciencia de lo impersonal de lo personal es ya personificarlo. Esta obra de personalización de lo impersonal, sin embargo, no la concebimos como una suerte de dominio sobre eso por parte de la persona, con su consecuente reconducción al léxico en la persona, sino como el reconocimiento de su peculiar modo de ser parte de la persona, o sea, como renacimiento del estatuto complejo de la persona misma... Deducimos, por lo tanto, la inclinación por una identidad personal compleja y relacional, no momificada en una ideal

se creyó con Franz Gall que las funciones del *cerebro* podían localizarse en algunas de sus regiones, hoy sabemos que hay que tener en cuenta en el funcionamiento del cerebro los neurotransmisores, es decir, no sólo la localización fragmentaria sino la conexión de redes neuronales a partir de la unidad estructural psiconeural y psicosomática entre sentir e inteligir; si bien es cierto que en el sistema nervioso no se dan unos fenómenos puramente bioquímicos que luego el cerebro tradujese en percepciones, no es tan sólo *en* el cerebro *donde* la sensación se produce.

Pero hoy, bajo el imperio del *pancerebrismo*, el cerebro es para muchos el órgano de la individualidad de la mente y de la conciencia, la sede de la mente, la esencia de la mismidad (*self*), una máquina causal, una entidad física que determina la mente. Contra esta nueva ideología, atendamos al buen criterio de Jesús Conill: «Se ha ido extendiendo la idea de que las ciencias del cerebro posibilitan entendernos a nosotros mismos con sólo investigar cómo se comportan e interactúan las células cerebrales. Según este enfoque las alegrías y las penas, los recuerdos, el sentido de la identidad y la libre voluntad no son más que el comportamiento de un vasto conjunto de células nerviosas y de moléculas asociadas, en suma, que no seríamos más que un montón de neuronas. De manera que con lo “mucho” que hoy cree saber el neurobiólogo sobre el hombre ya no necesitaría recurrir a los tradicionales conceptos filosóficos. La principal consecuencia de la transmutación del conocimiento neurocientífico en esa *neurofilosofía* es que entonces el objetivo primordial de la investigación del cerebro deja de ser –como era preponderante– la comprensión y la cura de las enfermedades, y adquiere el protagonismo la comprensión de comprender la auténtica naturaleza humana... Una alternativa fecunda para comprender el cerebro de un modo más integral proviene de la propuesta *neurofenomenología*, que intenta lograr una unión de datos científicos y conceptos filosóficos sin disolver la filosofía en las neurociencias e intentando combinar el conocimiento científico neurológico y la reflexión filosófica. En ella se nos advierte, por ejemplo, de que algunos neuroinvestigadores confunden *datos* y *hechos* empíricos con *conceptos* filosóficos, cuando en realidad existe una diferencia ineludible entre concepto y hecho»¹⁰.

radicación ontológica... Si es verdad que la categoría de *relacionalidad* permitiría comprender una identificación de la persona solamente con la razón, es también verdadero que la perseidad, la finalidad, la automediación, delinean una persona concebible más como un *deber ser* de tipo sintético que un ser de tipo dualista: la identidad personal no es dada de una vez para siempre como opuesta a la dimensión material del hombre, sino que más bien ella debe ser construida en una dinámica de síntesis de mente y cuerpo» (pp. 111-112).

¹⁰ CONILL, J.: *Intimidación corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*. Tecnos, Madrid, 2019, pp. 180-186, unas páginas muy sustanciosas.

La «filosofía neurológica» (que, como señala Conill, así entendida no es más que un nuevo *esencialismo* intocable en cuanto que ideologizado) pretende de este modo convertirse no sólo en la neofilosofía frente a las paleofilosofías, sino en una *neurocultura* con pretensiones incluso anti-mesiánicamente mesiánicas (resignificación parásita a la que nos tienen acostumbrados las filosofías del *a* y del *anti* en cada época) que –añadimos por nuestra parte– *junto con el darwinismo (incluido el neodarwinismo social) ha devenido la cultura del siglo XXI, al menos en lo que de momento ha transcurrido de él*. Veremos cuánto dura la moda, una vez que está de capa caída la cultura del *gen*: el *gen* que ríe el último ríe dos veces. Lo que sin embargo se repite en ese *gira il mondo gira nello spazio senza fine*, aquella canción de los amorosos festivales de San Remo, es la al parecer inevitable *falacia mereológica (mereological fallacy)*, la cultura parcial de la parte (*méros*) que se atribuye una vez más el valor del todo, tan lejos del holístico Hegel, para el cual la verdad era el todo.

Frente a semejante falacias, he aquí este luminoso texto de Jesús Conill: «Al animal fantástico que es el ser humano le hace falta un elemento incondicionado en el desarrollo de su razón práctica. La estructura de la razón lo necesita y un nombre para tal incondicionado ha sido el de *dignidad*. Una noción aprendida en la experiencia de la vida histórica forjada a lo largo de diversas tradiciones, no inventada de la nada. Y luego reforzada mediante reflexión trascendental, cuando se ha necesitado un incondicionado práctico, de manera que pueda hacerse valer en la argumentación racional... A mi juicio, un enfoque filosófico a la altura de nuestro tiempo no tiene que dejarse arrastrar por la moda de la *naturalización*, sino representar también el concepto de dignidad desde una *hermenéutica crítica* en la que se articulan dos lados: 1) el aspecto experiencial (incluso el comportamiento *thymótico*)» del concepto, en el que se fusionan los elementos históricos y culturales de los que se nutre (fusión de contenidos religiosos, humanistas, ilustrados, emancipadores, científicos) y 2) el aspecto trascendental que a través de la reflexión ha sido capaz de descubrir el momento incondicionado de la razón y su condición como categoría antroponómica en virtud de su contenido eleuteronómico»¹¹. Eleuteronómico, libertario.

Y, porque todo eso es así de *thymótico*, me gustaría añadir algo que constituye mi obsesiva dedicación, a saber, la necesidad de una ética *pauperonómica capaz de ir de la razón dialógica a la razón profética e histórica*¹², que halle su asiento y su figura real también en la calle, en el compromiso claro con los lugares de la tierra donde más se sufre, en

¹¹ Ibid., pp. 214-215.

¹² Cf. DÍAZ, C.: *De la razón dialógica a la razón profética*. Madre Tierra, Móstoles (Madrid), 1991, 133 pp. *¡Hace treinta años ya!*

los colectivos más excluidos y donde se prueba el *kairós* de las teorías¹³, lo cual no significa para mí una extensión potestativa del discurso, sino su necesario nutriente fáctico a partir del cual hay que confrontar eidéticamente (fenomenológicamente) lo dado en el mundo de la vida¹⁴. Por eso también deberían estudiarse las aportaciones de la psicología, ignorados méricamente por la filosofía y a la inversa, y por tanto situadas al margen de la neuropsicología, pues creo sinceramente que hay que tratar compasivamente el sufrimiento de la gente¹⁵. En este sentido resulta muy importante tener en cuenta lo que para la configuración de la mente humana significa la *pobreza*: «cuando los componentes de clase obrera baja hablan con alguien “bien vestido” lo hacen con una actitud corporal sumisa, como frente a la “autoridad”, más bien contestando preguntas que haciéndolas y, sobre todo, en una actitud de silencio cohibido. A veces, el mutismo y la intimidación que sufre los hacen parecer

¹³ Agradezco en tal sentido el libro de HORCAJADA, Ramón: *El personalismo comunitario de Carlos Díaz. Pobreza de la filosofía y filosofía de la pobreza*. Sinergia, Guatemala, 2019, 483 pp.

¹⁴ He denominado a esta forma de hacer filosofía, ciertamente en línea con la tradición española clásica, pero de forma más temática, *razón cálida* (*Filosofía de la razón cálida*. Mounier, Córdoba (Argentina), 2005, 220 pp.; *El don de la razón cordial*. Clie, Barcelona, 2007, 156 pp.; *Razón cálida. La relación como lógica de los sentimientos*. Escolar y Mayo, Madrid, 2010, 500 pp.) y desde ella elaborado una fenomenología de la compasión con asiento en el sufrimiento. Por citar solamente alguno de mis libros remito aquí, dado su desconocimiento en España, a los siguientes: *Sobre el dolor y el sufrimiento y su espacio en una psicología fenomenológica* he escrito: *Dolet ergo sum. Para una reconciliación con el dolor*. Editorial Mounier, Córdoba (Argentina), 2005, 95 pp.; *Ayudar a sanar el alma*. Caparrós, Madrid, 1997, 178 pp.; *Y porque me dueles te amo*. Editorial Mounier, Madrid, 2012, 120 pp.; *Del yo desventurado al nosotros radiante*. Editorial Mounier, Madrid, 2006, 133 pp. (2ª ed); *La fragilidad que hay en la felicidad*. Editorial Mounier, Madrid, 2006, 129 pp. (2ª ed); *Por respeto al otro*. Dos Mundos, Madrid, 2006, 100 pp.; *Pedagogía de la salud comunitaria*. Progreso, México, 2007, 195 pp.; *La salud mental soy yo mismo, la enfermedad mental también* (3ª edición). Editorial Mounier, Madrid, 2016; *Encuentro sanador y experiencia de sentido*. Sinergia, Guatemala, 2015, 308 pp.; *Tu rostro me duele, luego existes para mí como persona*. Editorial Mounier, Madrid, 2016 (2ª edición); *Sufrimiento y esperanza se besan*. Sinergia, Guatemala, 2017; *Cuando tu sufrimiento y el mío son un mismo sufrimiento. La vida como sanación compasiva*. Desclée de Brouwer, Madrid, 2018, 222 pp.; *El miedo y la soledad*. Sinergia, Guatemala, 2019 (2ª edición).

¹⁵ Y, a riesgo de parecer demasiado autorreferencial, citaré mis libros y traducciones de seis libros de Viktor Frankl, así como mi tesis doctoral de psicología sobre Max Scheler, *Las formas de empatía en Max Scheler*. Sinergia, Guatemala, 2019, 359 pp. Me avergüenza citarme tanto, pero no menos me avergüenza ser tan celosamente ignorado en España por ciertos colegas que jamás hacen una referencia a mi trabajo en esta dirección. Y si lo traigo ahora a colación es simplemente en el plano informativo. *Scripta scripta*.

casi como *débiles mentales* (esto sucede especialmente con la gente del interior). Lo curioso es que, cuando se encuentran dentro de su propio grupo, ocurre lo contrario, el cuerpo se mueve con expresividad y las contestaciones son rápidas y precisas. A veces aparece un juego de humor o un juego de bromas de ingenio que llegan a ser muy sutiles»¹⁶. He ahí una muestra clara de la relación entre el cuerpo y la mente según el contexto social, algo sobre lo que siguen escribiéndose bastantes libros demasiado carentes por su parte de una epistemología reflexiva sólida.

Por otra parte, esa relación entre la disposición anímica y la actitud corpórea existencial se hace evidentísima también desde la *antropología cultural*, y vamos a citar tan sólo un ejemplo: «Los *bataks* son de origen malayo y se encuentran distribuidos en la región norte de Sumatra bajo colonización holandesa. Allí llegar a ser *Datu*, es decir, médico hechicero, no es nada fácil y requiere un largo aprendizaje y una dedicación incondicional. Tan sólo el aprendizaje de la lectura de los libros mágicos, escritos en corteza de árbol, lleva muchos años. Para el terapeuta *batak* la causa de la enfermedad es que el alma o fuerza vital (el *tondi*) ha abandonado su cuerpo debido a la influencia de algún espíritu maligno. El *Datu* debe siempre, a través de sus manipulaciones, hace volver el alma al cuerpo mediante conjuros y sacrificios en los que intervienen amigos y parientes, junto con masajes, baños de vapor, sanguijuelas y uso múltiple de hierbas que preparan el cuerpo para que luego se produzca el cambio mental. El culto de los muertos está dirigido a apaciguarlos: el lugar del entierro no debe estar muy alejado del poblado para que el espíritu no se venga por sentirse ofendido y también para que no sean robadas ciertas partes de su cadáver para elaborar remedios mágicos. Cuando la persona se resistió mucho a morir puede llegar a constituir un espíritu muy peligroso, de ahí que sean muy cuidadosas las precauciones para enterrarla y se la deba sacar de su casa evitando la salida natural de la puerta, para lo cual se la lleva al exterior por un agujero o túnel realizado en la tierra»¹⁷. Claro que, digámoslo *cum mica humoris*, a los *bataks* quizá les resultara tan chocante como a nosotros ver cómo aquí nos dedicamos toda la vida a acumular méritos académicos para lograr una plaza de profesor adjunto en cualquier pueblo, sí como la cantidad de movimientos de aproximación endogámicos *ad hoc*. Al final, amencia o demencia, todo repercute en las actitudes corporales y en las circunvoluciones cerebrales. Por eso, y para descomprimir los cerebros, un poco de amoroso humor al año no hace daño.

Carlos Díaz

¹⁶ MOFFATT, A: *Psicoterapia del oprimido. Ideología y técnica de la psiquiatría popular*. Humanitas, Buenos Aires, 1988, p. 79.

¹⁷ *Ibid.*, p. 147.