

Crítica de libros

PEDEMONTE I FEU, Bonaventura: *El sujeto convocado. Estudio transversal del pensamiento de Buber, Rosenzweig, Lévinas, Marion y Ricoeur*. Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2018. 312 pp.

El estudio que presentamos, fruto del trabajo de Bonaventura Pedemonte i Feu y publicado anteriormente en francés –como tesis doctoral– y en catalán, es una introducción al pensamiento personalista a través de cinco grandes autores de esta corriente filosófica que pone en el centro a la persona, y muy en concreto, en este caso, la relación interpersonal como elemento que configura y construye esencialmente a toda persona. La expresión «sujeto convocado» la toma el autor de Paul Ricoeur, concretamente de una lección que este filósofo impartió en Edimburgo en 1986, en el contexto de las *Gifford Conferences*; y quiere ser muestra de la importancia de la relación interpersonal en el núcleo del pensamiento personalista, pues no sólo Ricoeur se referirá a la centralidad de la relación entre personas, sino que lo harán también los demás autores estudiados, en los que la noción de «sujeto convocado» se halla de igual manera presidiendo, aunque sea de forma sobreentendida, lo más central de su pensamiento.

Como escribe Carlos Díaz en el prólogo, «todos los autores aquí convocados están de acuerdo en considerar la persona como fuente de valores y le reconocen la capacidad de iniciativa». Y subraya asimismo algo que no es un asunto menor: que los cinco filósofos se declaran creyentes y, naturalmente, pensadores, de manera que su fe «no puede considerarse extraña a su discurso filosófico», por más que la vivan con diferentes grados de implicación. Buber, Rosenzweig y Lévinas piensan desde el judaísmo que los tres practican, mientras que Ricoeur y Marion amparan su pensamiento en la fe cristiana, cristianismo protestante el primero, cristianismo católico el segundo. Aunque mejor sería decir que unos y otros, por más que en el ejercicio del pensar se distancien de la fe, no pueden dejar de reflejar en su obra una confianza existencial de fondo que se vislumbra y transmite siempre que el pensador llega a contemplar, del modo que sea, el horizonte de la creencia.

Con Martin Buber (1878-1965) comienza Pedemonte su estudio, en el que destaca el carácter originario de la *relación* a través de la existencia de dos mundos: el del *Yo-Tú* y el del *Yo-Ello*. «Al principio está la relación», afirma Buber en *Yo y tú*, una de sus obras capitales, aunque se trate de un libro pequeño; y subraya especialmente el espacio del *entre*

en la relación «yo-tú» (el guion que une las dos palabras, si queremos expresarlo gráficamente), que es un vínculo indicativo de una actitud oblativa en el caso de la relación «yo-tú», mientras que en el caso de la relación «yo-ello» viene a señalar una actitud posesiva. En este espacio del «entre» es donde se gesta el diálogo, esencial en la relación, del que Buber distingue tres tipos: el diálogo interior (que se establece en un yo interiorizado y no se trata, por tanto, de un auténtico diálogo); el diálogo técnico, que tiene una función instrumental, utilitaria; y el diálogo personal, que es diálogo abierto a la persona y desde la persona, en el que el interlocutor se convierte en un tú. Profundiza así Martin Buber en la esencia de lo que sería una relación pura, presidida por la palabra en la esfera de lo humano, y que supondría, como adelantó Feuerbach, una «revolución copernicana» del pensamiento moderno. Tal revolución consiste en el final de la filosofía idealista, iniciada por Descartes con el *cogito* y llevada a su cénit por Hegel con su idea del Espíritu absoluto. Para Buber, el Tú me introduce en el misterio del ser a través de la relación con él, que «sólo se hace presente en el cara a cara inmediato» (p. 37); así define Buber la relación. Sin embargo, a pesar de la inmediatez del encuentro, este último se reviste de la apertura del don, de manera que abre a un mundo imprevisible donde cualquier imposición resultaría extraña. En *Yo y tú*, expresa Buber que Yo sólo llego a ser Yo cuando soy capaz de decir Tú, de manera que toda vida, considerada como vida de un sujeto, es esencialmente encuentro (p. 38). Y en esta dinámica de la relación, al hombre que descubre un Tú se le manifiesta el Tú que nunca deja de serlo, porque no se deja reducir a Ello; se trata del Tú divino, el Totalmente Otro, el sujeto cuya presencia es siempre fiel y otorga al hombre la certeza de que nada queda aislado. Para Buber «Dios es el punto de convergencia donde se cruzan todas las relaciones» (p. 39), siendo así que, como expresa Pedemonte, se puede afirmar que Dios y el hombre son consubstanciales (p. 40). Por último, Bonaventura Pedemonte relaciona el pensamiento de Buber con su fe judía y afirma que en el mundo del tú «la relación se cumple como religión», de forma que reconocer al Tú planeando sobre las cosas para reintegrar el mundo «recuerda el comienzo del libro del Génesis cuando el Espíritu sobrevolaba las aguas y la voz de Dios empezaba la obra de la Creación» (p. 41).

Como hará con cada uno de los filósofos, Pedemonte estudia la realidad del «sujeto convocado» en Buber, y destaca cómo en este pensador «el sujeto personal se construye en relación con los otros, que se convierten para él en un tú» (p. 43), en una suerte de *participación* universal que, en la medida en que crece, torna más vigorosa la relación fundamental Yo-Tú. Y esta participación implica la *renuncia* de uno mismo, de manera que, en esta dinámica de dar y recibir, se obra en cada sujeto una unificación interior que vuelca a dichos sujetos en la Realidad, don-

de el «sujeto unificado» coincide con el hombre entero, es decir, con la *persona*. Es en este contexto donde se descubre el amor como manifestación de una vida en relación y encuentro entre el Yo y el Tú, que para Buber se da –como se ha indicado– en el «entre». Así, leyendo a Buber, Pedemonte afirma que «el amor descubre el misterio de la persona como una Revelación que permite reconocerse como viviente» (p. 45). Y presenta la realidad del *nosotros*, esto es, la comunidad que gesta este dinamismo de la relación, que no deja de ser en el fondo vida del Espíritu.

Franz Rosenzweig (1886-1929) llega al «sujeto convocado» partiendo de la idea de singularidad –singularidad de cada existencia individual–, situando esta idea frente a la de totalidad, tal como lo presenta en su obra principal, *La Estrella de la Redención*, publicada en 1921. En este libro esboza y plantea los conceptos de Redención, Creación y Revelación, en relación con los de Dios, Hombre y Mundo, plasmándolos gráficamente en dos triángulos superpuestos, uno de ellos invertido, que forman una estrella, símbolo de la esperanza mesiánica. «*La Estrella de la Redención* –escribe Pedemonte– presenta una encrucijada existencial, ya que se abre con el tema de la muerte y se termina por la magnífica afirmación de la vida» (p. 53). Rosenzweig estructura la obra en tres libros, de los que Bonaventura Pedemonte da buena cuenta, descubriendo todo un despliegue de conceptos que van describiendo la realidad, y en ella al hombre como «sujeto convocado» cuya dinámica principal es la de ser un sujeto que se va desvelando en el proceso de la Revelación, pues es la Revelación la que lo hace salir de su silencio elemental, llamándolo a realizar la plenitud de la Redención. De ahí que Dios, el mundo y el hombre sean las tres sustancias o realidades principales entre las que se articulan los tres grandes procesos indicados: Creación, Revelación y Redención. Todo este dinamismo se gesta merced a numerosas relaciones de apertura, de tensión y de respuesta, que Rosenzweig designa a través de la conjunción «y»; aquí se enmarca el diálogo entre Dios y el Hombre, que vienen a ser un Yo y un Tú cuya relación hace que el alma del hombre se vuelva alma viviente «porque se hace capaz de vivir en diálogo con Dios» (p. 63). Llega así el alma a rezar, de manera que «la oración es un don que el alma recibe, mediante el cual puede reproducir el milagro de la Revelación, más allá de ella misma, en el mundo» (p. 65).

En *La Estrella de la Redención*, el «sujeto convocado» pasa por un proceso que va desde el *yo elemental* hasta el *yo desvelado* por la Revelación, y se constituye en el *yo comprometido* de la Redención. En realidad, se trata del camino desde el individuo hacia la persona, en el que el hombre vive la llamada de Dios y le responde. «La palabra, dirigida a un hombre concreto, lo despierta a la verdadera realidad de su propia humanidad y lo constituye como persona, capaz de responder» (p. 71). Es la respuesta al «¿Dónde estás?» que lanza Dios a Adán en el

Génesis y que habrá de tener su repercusión en el mundo a través del *yo comprometido*; pues la misión del hombre consiste para Rosenzweig en transmitir la Revelación al mundo (p. 77), algo que se llevará a cabo fundamentalmente a través del amor: el amor al otro reconocido como «tú». En este sentido, hay que destacar que la forma geométrica de la Estrella sugiere un rostro humano, singular, único, por más que, como explica Pedemonte, Rosenzweig propone una Estrella que está por llegar (p. 83).

De Emmanuel Lévinas (1906-1995) destaca Bonaventura Pedemonte dos grandes fidelidades: el judaísmo y la fenomenología. Este filósofo construirá un pensamiento diferente, en el que rompe con la totalidad de lo Mismo para que pueda surgir un nuevo concepto de Infinito. De ahí su obra de 1961, *Totalidad e infinito*, donde plantea un infinito no replegado sobre sí mismo, sino abierto, volcado al exterior, y al que se accede a través del rostro del Otro. Cuatro pasos fundamentales son los que da Lévinas, según Pedemonte, para llegar al «sujeto convocado». Comienza describiendo el surgimiento del sujeto humano, inspirándose en la oposición entre lo Mismo y lo Otro, que se da en el terreno de la conciencia, y por la que la subjetividad resulta de la confrontación con una alteridad que le excede, pues penetra en ella, le incordia... Esta subjetividad aparece primero como un «proceso de interiorización creciente que no es nada más que la concavidad de una realidad que la revelación del rostro invertirá completamente» (p. 91). El sujeto se manifiesta antes que nada como psiquismo, y supone la emergencia de una interioridad por la que el hombre se torna conciencia, al ser capaz de tomar distancia. Es un estado de *ipseidad*, de cierta instalación y de goce, en el que se dará una ruptura cuando aparezca el rostro del otro; entonces será cuando el goce se torne preocupación. Como si el sujeto, para fundar su propia subjetividad, tuviese que salir de sí mismo, abandonar su casa... Y es que, como indica Pedemonte, «la experiencia fundadora de la subjetividad contiene, según Lévinas, la realidad de la convocación misma» (p. 101). Es en el encuentro cara a cara, que para Lévinas es siempre relación ética, donde se produce la ruptura de la subjetividad generada por la revelación del rostro. Y en el primer diálogo que permite al sujeto constituirse se da la palabra, una palabra hondamente ligada a la *Creación*, que es la que da nacimiento a un sujeto moral, capaz de decir un «Heme aquí» que constituye una llamada a hacerse cargo del otro, a responder no sólo ante él, sino de él, ante la eclosión de su rostro, que es «el modo como el Otro se presenta» (p. 103). A través de su rostro, el otro se presenta como Revelación, como novedad total, como *epifanía*; pero también como acogimiento del Altísimo. El rostro del Otro abre así al Infinito, que se traduce en exigencia de justicia y, por ende, en reconocimiento del mandato del *Maestro de Justicia*, que aporta un nuevo matiz al «sujeto convocado» levinasiano: «la acogida del maestro

de justicia coloca al sujeto en una situación de dependencia en la que la esencia de su libertad se muestra paradójicamente cuestionada» (p. 109), pues la subjetividad, como se ha apuntado, se descubre y se entiende como conciencia moral a la que se ha dado el encargo de hacerse responsable del otro. El «sujeto convocado» vive así esta experiencia moral, pero porque de fondo padece otra vivencia más abarcadora: la de la *pasividad*, es decir, la exposición al otro, que Lévinas trabaja desgranando muchos conceptos, y que, en el fondo, y con expresión de Pedemonte, desentraña la realidad de «un sujeto atravesado por el otro y habitado por un Infinito que, desestabilizándole, le da su verdadera identidad de sujeto» (p. 113); o la de «un huésped que se hace prisionero del otro» (p. 125), su *rebén*, para usar una palabra que representa toda una categoría en Lévinas.

Jean Luc Marion (1946), el «último retoño de este pensamiento personalista, y a la vez árbol con sombra propia», como dice Carlos Díaz en el prólogo (p. 13), es el único de los filósofos estudiados que vive. Su pensamiento consiste ante todo en decir la fe desde la filosofía, en pensar los fundamentos de la fe cristiana y católica. Lo hace partiendo de la fenomenología –fenomenología negativa», dirá Carlos Díaz (p. 16)– y afrontando los riesgos de un pensamiento sobre la fe que no siempre será bien acogido por parte de la ortodoxia religiosa o por los fenomenólogos más puristas. Pedemonte destaca que el pensamiento de Marion lo preside esta intuición sugerida por Descartes: que la idea de infinito le ha sido dada al ser humano en un fenómeno que supera las propias capacidades de abarcarlo que tiene el hombre (p. 136); con este planteamiento de fondo, Marion quiere mantenerse fiel a los filósofos griegos y a la Palabra revelada por Jesucristo. Tres son los pasos que da Bonaventura Pedemonte para exponer la filosofía de Marion: presenta primero la concepción fenomenológica del autor, que ahonda en el método que iniciara Husserl y siguiera Heidegger modificando algunos aspectos, y la desarrolla a través de dos ideas clave: la noción de *donación* y la de *fenómeno saturado*. La primera tiene carácter paradójico, y es una desposesión, una pérdida; con la segunda pretende describir fenómenos no objetivados, marcados por la contingencia, fenómenos inaparentes en sí mismos, pero cuya intuición a veces da más de lo que la intención previera en ellos; engloba aquí la aparición de lo que Descartes designó como idea del Infinito, y que es más una revelación desde lo fenomenológico que desde lo religioso. Aborda después la alteridad de Dios, y describe el fenómeno del límite y su idea de lo inaparente referida a Dios. Marion presenta a Cristo como «el icono que manifiesta la llamada que Dios nos dirige» (p. 137) y hace visible la imagen del «Dios invisible» (p. 162) como verdadera imagen de Dios, en su donación hasta el extremo, frente al ídolo cuya muerte anunciara Nietzsche, pues

Marion sospecha que sólo ha muerto ese ídolo fabricado por el hombre, en ningún caso el Dios verdadero (p. 156). El verdadero Dios «escapa a la conceptualización» y «se manifiesta únicamente por su Bondad, en la distancia que hace posible el encuentro con él» (p. 164), a través del icono de su donación que es Cristo. La noción de donación se interpreta aquí como caridad (fuera ya de la fenomenología), caridad que interpela al hombre y le constituye en sujeto (p. 156), haciendo posible la relación con otros. Pedemonte se centra, en tercer lugar, en la noción de «sujeto convocado» en Jean Luc Marion, y en este punto plantea la superación del sujeto en la medida en que este recibe una llamada que le llega desde fuera; presenta así al «sujeto convocado» en la figura del *Interpelado*, como una ipseidad que responde, y elabora una fenomenología de la caridad según la cual el hombre no accede a su verdadera identidad más que exponiéndose a la caridad (p. 171), exponiéndose al otro.

Para Bonaventura Pedemonte, Paul Ricoeur (1913-2005) es el autor que elabora una idea más completa de subjetividad. Fue Ricoeur quien, como se ha indicado, lanzó el tema del sujeto convocado al acuñar el concepto de *convocación*, que a la larga invitará al sujeto a construirse a sí mismo. Ricoeur estudia la noción de *falibilidad*; en ella funda la idea del *cogito herido* que es donde reposa la raíz misma de la convocación. Presenta así una antropología trascendental de la falibilidad humana que apunta hacia un sujeto situado entre dos extremos: lo finito y lo infinito, lo sensible y lo inteligible, el entendimiento y la voluntad (p. 183); tal sujeto llega a ser «sujeto convocado» a través de la idea de *desproporción* (fragilidad, en el orden afectivo), por la que Ricoeur describe un ser humano que no coincide consigo mismo y vive, por lo tanto, en permanente tensión interior. Para Ricoeur, la persona (pues, naturalmente, concibe al ser humano como persona) no está dada, sino que es un proyecto que supone la fragilidad y requiere del respeto para hacerse posible. En este sentido, el filósofo estudia el sentimiento humano y la afectividad, en los que la falibilidad es bien patente; es precisamente la fragilidad que mora en el fondo la que abre la brecha de la posibilidad del mal. Este sujeto que Ricoeur describe comienza por una afirmación (el Sí) que quedará superada por una negación que tiene que ver con la realidad contingente que es todo ser humano; se establece así una dialéctica. En esto consiste la hermenéutica del sí, un sí que se atestigua en su propia debilidad y a cuyo través entiende Ricoeur el sujeto humano, y por ende el «sujeto convocado»; en esta hermenéutica, entre la posición del cogito y su destitución o negación, es donde se refiere el pensador al mencionado *cogito herido*. Para Pedemonte, Ricoeur acude a la hermenéutica porque no es posible hallar un acceso directo a la descripción del sujeto, y la complejidad del tema requiere este «camino largo» y no una vía corta, que sería a todas luces insuficiente. En este proceso, el sí queda

establecido a partir de la alteridad, y lo hace como persona, deshaciendo la confusión entre mismidad e ipseidad. Toda la hermenéutica del sí está atravesada por esta dialéctica de la ipseidad y la alteridad (p. 222), y Ricoeur resolverá en el campo de la ética los complejos problemas de su planteamiento, pues la ipseidad del sí se confronta con una alteridad a la que debe responder, una alteridad «que rompe la pureza del Yo [y] se confirma como perteneciente a la ipseidad misma, de suerte que es posible hablar de sí mismo como de otro» (p. 208). Pero no se queda ahí la reflexión de Ricoeur, pues el «sujeto convocado» también se expone a la alteridad de Otro y, como afirma Bonaventura Pedemonte, es sorprendente en Ricoeur que esta noción de «sujeto convocado» la utilice sobre todo en los escritos de hermenéutica bíblica (p. 232), más que en los filosóficos. El «sujeto convocado» adquiere gran complejidad en Ricoeur. Pedemonte advierte de que el pensamiento de este autor alberga una filosofía muy compleja, «de una erudición enciclopédica y de un aparato conceptual rico y polimorfo» (p. 239). De ella extrae la quinta categoría del sujeto convocado, que es la del Retorno a sí mismo; esta categoría significa la «recuperación del sujeto en su identidad, interpretada a través del largo camino del lenguaje y de los símbolos» (p. 242).

Relación, en Buber; *Llamada*, en Rosenzweig; *Pasividad*, en Lévinas; *Interpelación* o llamada, en Marion; *Retorno a sí mismo*, en Ricoeur, son las cinco categorías del «sujeto convocado» que Bonaventura Pedemonte estudia en esta obra de pensamiento personalista en torno a la noción introducida por Ricoeur. Además de exponer admirablemente el pensamiento de los cinco filósofos, el autor del libro que presentamos analiza, en cada uno de ellos, los pros y los contras en sus visiones del sujeto relacional, tema capital en la filosofía de la relación interpersonal. El libro culmina con un capítulo en el que Pedemonte se aventura en un interesante diálogo entre los pensadores, que lleva por título «Diálogos cruzados»; confronta aquí los pensamientos de los autores más próximos, los que más dialogan desde la construcción de sus pensamientos. Dejamos al lector atento que explore esta parte, en la que el autor realiza un trabajo admirable de confrontación y verdadero diálogo, llevando a la vida real del pensamiento la categoría misma de sujeto convocado. En el capítulo final, donde Pedemonte expone sus conclusiones, afirmará sin ambages que el único sujeto que existe es el convocado, mostrando así el alcance del otro en la constitución del sujeto humano, la importancia, en definitiva, del diálogo y la relación interpersonal en la vida del hombre. Aquí reconoce «la posición incómoda del sujeto humano, en la medida en que debe hacer frente a la tarea de mantenerse a pesar de su fragilidad», ya que «los hombres siempre están tentados por fabricar sus propios ídolos para justificar su instalación y evitarse así un largo caminar. Pero los ídolos niegan al hombre y lo destruyen» (p. 296). Y sólo la

palabra interpelante pone al hombre en camino «en busca de una Tierra Prometida que constituye el horizonte de su esperanza y de su libertad» (p. 297).

Como comprobará el lector de estas líneas, no se ha pretendido en ellas llevar a cabo una crítica del libro de Bonaventura Pedemonte, sino únicamente una presentación del mismo, por tratarse de un trabajo de categoría filosófica que puede resultar de gran provecho para los estudiosos de esta rama del personalismo que es la filosofía de la relación interpersonal, o simplemente para quien quiera asomarse al pensamiento de los cinco autores estudiados. El lector interesado hallará al final del libro, como no podía ser de otro modo, una bibliografía tanto general como particular de cada autor, que también puede resultar un servicio importante.

Carmen Herrando Cugota

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre: *La gran mónada. Escritos del tiempo de guerra (1918-1919)*. Presentación de Emiliano Aguirre. Trotta, Madrid, 2018. 222 pp.

Volver a leer a Teilhard de Chardin, no como distracción de juventud, sino tratando de sondear en el fluído de sus ideas, puede ser la actitud adecuada a la hora de acercarse a estas páginas. De ellas me parece que se extrae una lección clara que he visto en otros escritos del insigne jesuita, por ejemplo en uno posterior a la guerra titulado «La potencia espiritual de la materia». Y es que la materia es insoslayable y hasta sagrada: si no la salvo a ella no me salvo yo. Pero la materia sola no explica la realidad humana. Como dirá en un pensamiento recogido en *El fenómeno humano*: «"Para pensar hay que comer", insisto. Pero, como contrapartida, ¡cuántos pensamientos distintos nacidos del mismo trozo de pan!».

El volumen *La gran mónada* contiene trece ensayos del tiempo de la Primera Guerra Mundial, uno de los cuales lleva precisamente ese título. Representan la continuación de otros veinte ensayos, también de la etapa del conflicto, publicados por Trotta bajo el título *La vida cósmica*. Teilhard enviaba estos escritos a su prima Marguerite Teilhard Chambon. Y la verdad es que, viendo alguna fotografía que muestra el aspecto precario de Teilhard con uniforme en el frente, llama la atención cómo tuvo tiempo, concentración y estado de ánimo para pegeñar y pulir unos textos que tienen valor no solo literario, sino reflexivo.

Transmiten el tortuoso aflorar del mapa mental característico de Teilhard de Chardin, y creo que muestra de ello son los tres primeros ensa-

vos recogidos en el volumen: «El alma del mundo», «La gran mónada» y «El eterno femenino». Los tres están interconectados.

Por alma del mundo entiende el joven sacerdote algo distinto de lo que aparecía en el *Timeo* platónico. Se trata de un elemento de unión entre –o de una zona del alma que acoge– lo terreno y lo divino. Es un peculiar eslabón, y yo diría que un eslabón que puede ser perdido o encontrado según se sea incrédulo o creyente. Quienes preparan la edición nos avisan de que esto acabará siendo en Teilhard la noosfera, esa realidad por encima de la antroposfera y de la biosfera. El alma del mundo alienta en nuestra propia alma, nos induce hacia un panteísmo más o menos velado. En perspectiva evolucionista pienso que tal vez cabría hablar –interpreto aquí a Teilhard– de un emergentismo en el que la propiedad sistemática del todo es divina y existía ya antes del todo. Sistemática porque viene de la materia, pero se eleva sobre ella. Es el alma del mundo ese punto de apoyo necesario para la Encarnación.

Y si de elevación hablamos, como la de la hostia tantas veces recordada por Teilhard, ahí está el texto «La gran mónada», que comienza hablando de esa mónada como de la Luna que se eleva por el horizonte en la noche. Mónada, nos recuerda la presentación del libro, es para el autor francés «Toda unidad del mundo, con tal de que sea una unidad natural». Ahora hay que contrastar estas palabras textuales con la diversidad y riqueza –y complejidad– de la expresión teilhardiana. La aspiración a la unidad es evidente en varios niveles, hasta que la Luna representa a la humanidad unificada. El cerrarse sobre sí es una característica de la mónada, la salida (*issue*) comparece también como voz muy característica del vocabulario de Teilhard. La gran mónada, se nos dice por modo de glosa, también es asimilable a la noosfera.

El texto «El eterno femenino» guarda una articulación con el tema del alma del mundo, de suerte que a veces parecen ser lo mismo. Pero un paso pone en boca de ese Femenino originario que ella se prolonga en el alma del mundo. Como vemos, no resulta fácil enjaular en una lógica férrea el curso de los pensamientos. Ahora bien, es cierto que este texto presenta una gran realidad femenina como fondo del universo. La llama el autor el esencial Femenino, el universal Femenino, el ideal Femenino, y va tomando diferentes rostros, como la diosa Atenea. En realidad son las facetas del amor hasta llegar a la virginidad. Y digo que parece confundirse asimismo con la gran mónada porque también asciende como la Luna. Pienso que sería interesante interpretar este texto teilhardiano a la luz de los llamados «estudios de género» y aun de las teorías feministas actuales, una clave de lectura que desconozco si se ha ensayado alguna vez. Lo femenino es aquí telúrico y divino al mismo tiempo. Si eso es el amor universal, habrá que pensar que ese amor será también un rasgo de la noosfera.

Es evidente que el pensamiento de Teilhard es holístico, omniabar-cante, y en este punto coincide con el de un autor español que le leyó con gusto, Xavier Zubiri. La esposa del filósofo vasco fue traductora de Teilhard al español y por eso no hay que tener reparo en rastrear sinto-nías entre la obra zubiriana y la del eclesiástico francés, tal vez más de las que se hayan visto hasta ahora.

He querido dar solo un apunte de los primeros textos del libro para ratificar una sensación que prevalecía en mí en el curso de la lectura: que esta reedición de páginas teilhardianas –más las que por primera vez en español ven la luz en esta editorial– nos da, podríamos decir, el Teilhard que nos quedaron debiendo. Cuando leíamos aquellos clásicos traducidos en los años cincuenta y sesenta, destacando sobre todos *El fenómeno humano*, nos veíamos confrontados con un pensamiento abo-cado ya en la madurez. El intento de recorrer los escritos de guerra nos da luces, imágenes, claves que hacen que apreciemos mejor, y tal vez más, a un autor que tuvo su polémica. Las explicaciones de Francisco Pérez Gutiérrez, Enrique Muñoz Plaza y Leandro Sequeiros, además de las que conforman el prólogo, son valiosas compañeras de lectura.

José Luis Caballero Bono

FEITO GRANDE, Lydia: *Neuroética. Cómo hace juicios morales nuestro cerebro*. Plaza y Valdés, Madrid, 2019, 240 pp.

Neuroética. Cómo hace juicios morales nuestro cerebro es un libro de Lydia Feito Grande, doctora en filosofía y en neurociencias por la Universidad Complutense de Madrid. Está compuesto por ocho capítulos en los que la autora hace una exquisita investigación y recorrido histó-rico acerca de las investigaciones sobre la unión interrelacional entre el cerebro y los juicios morales, introduciéndose a su vez en el conocido debate entre alma-cuerpo, mente-cerebro. A pesar de que el estudio de la mente y su conexión con un sustrato físico ha sido un tema de gran envergadura en la historia del pensamiento, la pertinencia de abordar en la actualidad cuestiones neuroéticas y bioéticas es de vital importancia dado que el auge de la tecnología y los avances científicos son un he-cho, y, como tal, traen consigo múltiples problemas éticos sobre los que debemos reflexionar. Para ello es necesaria la implicación de la filosofía, pues nos encontramos ante un campo de estudio interdisciplinar que no se sostiene sin una transversalidad que enriquezca el abordaje del mismo. Para ello, va a centrar su atención en dos campos que no pue-den sino entenderse de forma conjunta: la ética de la neurociencia y la neurociencia de la ética.

En la primera parte la autora aborda la ética de la neurociencia, es decir, la pregunta que atañe a la eticidad de los procedimientos que se usan en avances neurocientíficos, y considera que no siempre es justificable la pertinencia de ciertos métodos para el desarrollo de una investigación: nos recuerda, como ejemplo, las técnicas empleadas en la Segunda Guerra Mundial por parte de los médicos de la Alemania nazi, las cuales califica como éticamente inaceptables.

Estos procedimientos científicos de los que hablamos van a traer consigo, de forma irremediable y necesaria, reflexiones éticas que Lydia Feito va a dividir en dos. En primer lugar, el estudio del peligro que corre la privacidad personal de los pensamientos en el momento en que es posible una visualización de la función cerebral de los seres humanos a través de la neuroimagen. En segundo lugar, nos invita a pararnos a reflexionar sobre los límites éticos con los que podríamos toparnos, una vez que es un hecho alterar la actividad cerebral, ya sea física o químicamente, para «mejorar» a individuos sanos. Un ejemplo de ello es el creciente uso de medicamentos (como el Ritalín) que mejoran la atención y la memoria alterando la función cerebral de forma directa, generalmente empleados para el tratamiento del TDAH, pero que rápidamente han comenzado a suministrarse a individuos «normales». Otro ejemplo sería el auge del suministro de ISRS (Inhibidores Selectivos de la Recaptación de Serotonina), popularmente conocidos como «píldoras de la felicidad», en individuos sanos.

Independientemente de los intereses económicos de las empresas farmacéuticas en su distribución y consumo, ¿tenemos derecho a usarlos haciendo uso de nuestra autonomía? La autora introduce en esta coyuntura el concepto de «libertad cognitiva», definida como «el derecho de cada individuo a pensar independiente y autónomamente, para utilizar todo el espectro de su pensamiento e implicarse en múltiples modos de pensamiento» (p. 52). Según esto, coincidiremos con Lydia Feito en que un niño o niña que se vea obligado a tomar una medicación que altere sus funciones cerebrales bien como tratamiento, bien como mejora de las mismas, carece de esta libertad. Se nos presenta una posible respuesta a esta situación en la teoría de Savulescu, quien, basándose en el principio de beneficencia procreativa, no solo argumenta que negar una mejora a nuestros hijos o a los que vendrán, realizando una selección genética, sería inmoral, sino que va más allá, sosteniendo que dar una calidad de vida superior a nuestros descendientes debería ser obligatorio. La autora da un paso más y se pregunta por la posibilidad de realizar mejoras morales en los individuos, esto es «la mejora de rasgos y comportamientos considerados promotores de valores fundamentales que tradicionalmente hemos cultivado a través de la cultura y la educación, como la justicia o solidaridad» (pp. 69-70).

Las mejoras que suponen un salto de lo terapéutico a lo perfectivo plantean, sin duda, interrogantes éticos tales como qué objetivos y/o fines persiguen, qué medios se emplean para lograrlo, o si se estaría modificando una suerte de identidad humana universal abriendo camino al transhumanismo. Lo curioso, tal y como explica Feito, es que se tiende a pensar que esa hipotética esencia humana únicamente se va a ver modificada, en el caso de existir, por las alteraciones biológicas, dejando al margen las históricas, las narraciones que nos conforman. David DeGrazia distingue entre identidad numérica e identidad narrativa, del mismo modo en que Ricoeur lo hacía entre la «mismidad» y la «ipseidad», coincidiendo esta última con la identidad narrativa de DeGrazia, las cuales atienden a la autoconcepción personal.

La propuesta de la autora reside, acertadamente, en subrayar la importancia de la convivencia de lo narrativo y lo cultural con lo biológico a la hora de investigar qué factores conforman la identidad del ser humano, pues centrarse solo en la biología, como sostienen algunos autores como S. Pinker, ofrece una visión sesgada y reduccionista de lo que supone ser persona.

La reflexión sobre la posible modificación de los elementos neurales que conforman la moral da lugar al segundo núcleo de la investigación, la neurociencia de la ética, que trata sobre la búsqueda de los correlatos neurales de nuestra moral.

Fue en el S.XIX cuando se iniciaron las observaciones sobre los cambios de conducta tras sufrir lesiones cerebrales, pues se buscaban las áreas del cerebro responsables de las mismas. Los estudios actuales han descubierto que la toma de decisiones morales es el resultado de procesos complejos en los que intervienen la parte cognitiva, emocional y social juntas. No hay una única zona cerebral encargada de la moral, pero sí existen zonas que se activan con frecuencia durante la toma de decisiones morales. Si bien la unión entre lo emocional y lo cognitivo es innegable, la relación entre ambas ha dado lugar a numerosos estudios en los que se plantean dilemas morales en los que entran en juego escenarios «personales» e «impersonales», dando como resultado una respuesta de corte utilitarista en estos últimos y una respuesta deontológica en los primeros.

Los estudios también han demostrado que la activación cerebral ligada a la moral está vinculada a factores diferenciales tales como «la edad, el sexo, la influencia del grupo, las perspectivas en primera o tercera persona y los resultados esperados». Poseemos también una serie de diferencias individuales, las cuales son parte imprescindible de la identidad personal de la que hablábamos previamente, las cuales se pueden ver alteradas por las circunstancias y el entorno, haciendo así que el cerebro se modifique. Pero si hablamos de diferencias individuales, es porque en

ética y moral entran en juego otros individuos, hay «otros» con los que podemos establecer un diálogo, una narración que nos permita comprender sus acciones, pensamientos e intenciones. En esta tarea desempeñan un papel esencial las llamadas «neuronas espejo» o «neuronas de la empatía».

En conclusión, las investigaciones científicas no pueden alejarse de los contextos sociales y culturales, así como tampoco de la filosofía. Nos encontramos ante un campo de estudio interdisciplinar que no debe caer en el reduccionismo si quiere aspirar a la completitud, pues somos una síntesis de biología y cultura y, aunque el debate sobre qué prima más sigue abierto, Lydia Feito nos muestra que la neurociencia debe someterse a examen ético y que bajo ningún contexto es aceptable una sustitución de la filosofía por la ciencia. Las mejoras humanas, ya sean terapéuticas o perfectivas, físicas o morales, son un hecho, y este libro nos enseña que no solo el cuerpo es susceptible de modificaciones, sino también los procesos neuronales, los cuales son sensibles a las circunstancias personales y contextos sociales.

La lectura de *Neuroética* es, me atrevería a decir, necesaria, ya que ante las numerosas promesas de futuro que recibimos por parte de la ciencia y la tecnología, nuestra labor es la de deliberar sobre la forma más óptima de enfrentarnos a ellas haciendo un ejercicio de responsabilidad, al mismo tiempo que reivindicamos la importancia de la interdisciplinariedad de las mismas, pues cualquier mejora será incompleta sin la reflexión ética y filosófica.

Melissa Hernández Iglesias

BEORLEGUI, Carlos: *Humanos. Entre lo prehumano y lo pos- o transhumano*. Universidad Pontificia Comillas / Sal Terrae, Madrid / Santander, 2019. 647 pp.

Desde que lo somos, los humanos nunca hemos cesado de preguntarnos por nuestro ser y el sentido de nuestra existencia. Esta capacidad de preguntar por nosotros mismos, que es también necesidad, la hemos llevado a cabo siempre en un contexto comparativo, sea frente a Dios –o los dioses–, otros humanos o, como parece predominar en la actualidad, los animales y las máquinas inteligentes. Si en los momentos en los que trataba de definirse frente a lo divino o a los demás humanos, se veía a sí mismo como el centro del universo, la tendencia actual le inclina más bien a desmarcarse de dicha centralidad para verse tanto como una especie animal más, surgida del proceso evolutivo, como a no temer ser igualado, superado y hasta sometido por los híbridos *ciborgs* y las cada vez más potentes máquinas inteligentes.

Poco podía imaginar Descartes que los criterios válidos en el siglo XVII para diferenciar al ser humano tanto de los animales como de los nacientes autómatas –el lenguaje y la inteligencia (*Discurso del método*, parte V)– pudieran devenir un día insuficientes ante los descubrimientos y creaciones científico-tecnológicos a los que él mismo contribuyó en su grado y manera con sus aportaciones filosóficas. Nuevos descubrimientos y conocimientos sobre inteligencia, comunicación y conciencia en algunas especies, así como la superación del test de Turing por máquinas dotadas de inteligencia artificial (IA), han urgido a revisar la cuestión de la especificidad o *singularidad* humana y su pretendido carácter cualitativo, especialmente ante la curiosa –paradójica– situación en que nos hallamos actualmente: mientras asistimos atónitos a la disolución cuantitativa de nuestra diferencia específica respecto del mundo animal, procedemos a incorporar obsesivamente en las máquinas de las que nos servimos el elemento considerado tradicionalmente definidor de lo humano: la facultad de razonar.

Este cambio de perspectiva –acaso de paradigma antropológico– supone un reto teórico y filosófico para los especialistas en estas materias, a la vez que conlleva profundas repercusiones en el ámbito de la ética, así como en el modo de organizar nuestras vidas y sociedades. De ahí que el reciente libro de Carlos Beorlegui –catedrático emérito de filosofía (Universidad de Deusto, Bilbao)– defienda, a lo largo de sus diferentes capítulos, que sólo teniendo clara la singularidad de lo humano podremos, por un lado, fundamentar una correcta ecología y una legislación razonable capaz de encauzar nuestras obligaciones con la vida animal y, por otro, dotarnos de una base teórica firme para manejar los criterios más adecuados y marcar las líneas rojas necesarias ante las posibles amenazas de un auge descontrolado de las nuevas tecnologías (biotecnología, nanotecnología, *big data*, inteligencia artificial, etc.), consideradas por muchos como los instrumentos que alumbrarán una nueva época histórica de la humanidad: la poshumana o transhumana.

Se trata, como puede verse, de cuestiones de hondo calado que, como señalan los especialistas más sensatos, no pueden dejarse tan sólo en manos de los científicos ni de los intereses económicos –u otros menos confesables–, especialmente los de las grandes corporaciones. La importancia de lo que está en juego es de tal magnitud, que se hace urgente que todos –científicos, políticos y opinión pública en general– nos hagamos eco de los retos y oportunidades que tales cuestiones representan, para que sepamos encontrar las respuestas más adecuadas con la seriedad y reflexión, pero también urgencia, que la situación demanda, evitando las posturas maximalistas, tanto del optimismo tecnófilo superficial e injustificado como del alarmismo catastrofista tecnófobo. Los riesgos y las oportunidades existen y, por ello, también las respon-

sabilidades. No podemos obviar que esté en juego el futuro de todos los humanos, en la medida en que un uso inadecuado de tales tecnologías podría conllevar la desaparición de nuestra especie –y de otras–, o la consolidación de una sociedad cada vez más injusta y desigual si sólo se beneficia de los progresos una parte de la población humana, generalmente la mejor situada en nuestro panorama social tan individualista y mercantilizado.

El libro que ahora nos ocupa, *Humanos. Entre lo prehumano y lo pos- o transhumano*, se sitúa en la línea de otros publicados por su autor con anterioridad, dedicados al estudio del ser humano desde el enfoque de la Antropología filosófica (*Lecturas de Antropología filosófica*, 1988; *Antropología filosófica. Nosotros: urdimbre solidaria y responsable*, 1999; *La singularidad de la especie humana*, 2011; *Antropología filosófica. Dimensiones de la realidad humana*, 2016). Entre todos ellos hay una continuidad y complementariedad coherente: el empeño de introducirse en la aventura de definir lo humano, desentrañando las claves de dicho empeño, y mostrando la enorme complejidad que dicha tarea conlleva.

Humanos. Entre lo prehumano y lo pos- o transhumano, tal como su título sugiere, ofrece una aproximación *bottom-up* al tema. Sírvese el autor para ello de datos, descubrimientos y conocimientos proporcionados por las investigaciones desarrolladas en los diversos campos científicos implicados (genética, neurociencia, psicología, antropología e inteligencia artificial, principalmente), a la vez que presentando los diferentes enfoques y principales teorías en discusión sobre las cuestiones abordadas. El profesor Beorlegui comienza atendiendo a la *frontera cromosómica*, es decir, a la realidad humana como fruto de la genética, la epigenética y el desarrollo embrionario –capítulo 1–, para centrarse luego –capítulo 2– en la *frontera cerebral*: morfología, estructura, evolución y funcionalidad del cerebro humano. El capítulo 3 consiste en una pormenorizada exposición de los diferentes y variados elementos y aspectos implicados en el proceso de *hominización*. Pero si bien la gran cantidad de datos, descubrimientos y conocimientos reunidos y expuestos por el autor a lo largo de los capítulos señalados evidencian la existencia de notables diferencias entre lo humano y lo animal, éstas no alcanzan, a juicio del mismo, el carácter cualitativo que justifique hablar de *singularidad humana*, resultando por ello únicamente condiciones de posibilidad o razones necesarias de la misma, mas no suficientes. La especificidad o salto cualitativo de lo humano frente a lo animal comienza a perfilarse en capítulo 4, que dedica al proceso de *humanización* por el que emerge la cultura. El capítulo 5 aborda la cuestión de la especificidad de la mente humana, y el 6 la estructura del comportamiento humano, siendo ambos capítulos determinantes para resolver la tesis o cuestión central de la obra y constituyendo, por tanto, el núcleo de la misma. El

capítulo 7 consiste en el desarrollo de las implicaciones que para el tema poseen las cuestiones, aspectos y problemas tratados en los seis capítulos anteriores, a la vez que aborda la pos/transhumanidad como una posibilidad real, inédita para nuestra especie, consecuencia tanto de los desarrollos tecno-científicos actuales como de los más diversos intereses que ellos suscitan (económicos, políticos, médicos...). Ensayó el autor en este capítulo una taxonomía de los pos/transhumanismos en función de sus distintos presupuestos o enfoques filosófico-antropológicos. Por tanto, si los seis primeros capítulos están orientados a situar lo humano frente a lo prehumano –el mundo animal–, el séptimo lo está frente a lo humano artificial y post/trans-humano. En el octavo –y último– capítulo, el autor discute sobre la pertinencia o no de considerar una *naturaleza humana* a la luz de los conocimientos científicos y filosóficos actuales, a la vez que fija su propia postura como conclusión de los argumentos elaborados en los capítulos anteriores, situando su propuesta/defensa de la especificidad o *singularidad* humana como resultado de una creciente complejidad evolutiva a partir de la inicial condición de viviente animal que presenta el ser humano; una complejidad que el paradigma explicativo emergentista parece en condiciones de ayudarnos a comprender mejor que otros. Cada capítulo va seguido de la rica y abundante bibliografía que sustenta la ingente cantidad de información y datos científicos y filosóficos manejados en cada momento por el autor.

Muy posiblemente, los detractores de la tesis central del libro –la existencia de *singularidad humana*, esto es, de diferencia específica o salto cualitativo entre lo humano y lo animal– la den por periclitada, así como la obra que la sustenta –incluso antes de su lectura–, a manos de los descubrimientos científico-técnicos realizados en diversos campos, especialmente durante el último medio siglo. Sin embargo, es precisamente el carácter crítico, filosófico, con el que esta obra encara esos mismos datos y conocimientos científicos lo que hace de ella un escrito necesario, testimonio al mismo tiempo del coraje intelectual y el enorme esfuerzo personal de su autor, para desafiar argumentadamente y sin dogmatismos, la tesis opuesta; una tesis asentada en el discurso científico actual, así como en el imaginario colectivo de nuestra época, con más ligereza, quizá, de la debida y menos fundamento científico del pretendido.

Roberto Aretxaga Burgos