

Crítica de libros

FERRER, Urbano: *Acción, deber, donación. Dos dimensiones éticas inseparables de la acción*. Dykinson, Madrid, 2015. 219 pp.

El profesor Urbano Ferrer presenta aquí los frutos de sus últimos esfuerzos dedicados a dilucidar las fuentes de la acción moral. En su camino cuenta como interlocutores destacados a Leonardo Polo, Karol Wojtyła, Paul Ricoeur y las aportaciones a la filosofía del don de autores españoles y franceses.

La imagen del camino es útil para referirnos al trabajo, ya que las investigaciones que la obra presenta pretenden arribar en último término a una respuesta a la cuestión de la articulación ética de la obligación y el don, en la que justicia y donación sean reconocidas como dos instancias complementarias. Aunque haciendo patente de qué modo la obligación significada en la justicia marcha siempre a la zaga del acontecimiento inaugural de los dones recibidos y de la irreductibilidad de la constitución donal de la persona.

El recorrido, dividido en tres partes, comienza con la exposición de algunos elementos clave del análisis fenomenológico de la voluntad partiendo del crecimiento curvo que se manifiesta en los actos voluntarios. Muestra a continuación cómo estos análisis contienen la indicación para un tránsito de la fenomenología a la hermenéutica por la relación de lo voluntario a lo involuntario, evitando la asimilación de lo involuntario a lo impersonal, algo a lo que han sido proclives los representantes de la filosofía de la existencia. Para ello es necesario no perder de vista que lo involuntario forma parte de la acción voluntaria y que es el agente quien la mantiene en su unidad, aunque albergando pasivamente las necesidades y limitaciones impuestas por el cuerpo, la fuerza de los motivos y las demandas de la situación histórico-mundana.

El reconocimiento de esta pasividad es lo que da el impulso al salto metodológico hacia una hermenéutica de la acción que permita dilucidar mejor lo propio de la dimensión ética del hombre. Precisamente el rendimiento de este salto lo esboza Ferrer al final de la primera parte, pero podría decirse que constituye en general el asunto de su trabajo. Tiene que ver con añadir a la consideración de la acción en el marco de la narración una nueva perspectiva de orden ético que además de permitirnos «salvar el escollo del solipsismo» abriendo al agente a su consideración como otro, contiene los mimbres para rescatar al agente moral de la dinámica impersonal que su enajenación como otro supondría.

La segunda parte comienza mostrando a la cultura y a la historia como ámbitos propios de la acción pero que el sujeto de la acción trasciende. Continúan después sus esfuerzos por establecer una vía de universalización de la acción moral que al mismo tiempo que sea respetuosa con la «mismidad» del agente, permita reconocer su humanidad como criterio de diferenciación y excelencia, dando cuenta de este modo del carácter normativo implícito a la consideración moral de las acciones del hombre. El planteamiento de Karol Wojtyła consiste en mostrar que a esa normatividad se accede en la propia experiencia personal sobre la base de las estructuras antropológicas subyacentes. De tal manera que la moralidad, dice Wojtyła, es «un específico *feri del sujeto –el fieri más profundo–* vinculado a su humanidad. En este *feri* se desarrollan las estructuras antropológicas de la «autodeterminación», por la que la persona se forja a sí misma a través de sus actos y la «autoteleología», según la cual la persona interviene como confín para sí misma. Se salva en fin la responsabilidad contraída por los actos propios sin sacrificar la trascendencia de lo humano más allá de las dinámicas de actuación concreta. La hermosa cita de Karol Wojtyła con la que termina la segunda parte expresa bien el punto del recorrido en el que la lectura de las dos primeras partes de la obra nos deja: «el objeto de conocimiento no ha de ser tan solo el propio “yo”, sino el hombre, ese hombre que, entre otras cosas, a la vez está “conmigo” y es también mi propio yo».

La tercera y última parte del libro es lo realmente novedoso de la obra, en tanto que lo anterior estaba ya presente en las exposiciones del profesor Ferrer en distintos foros. Aquí la amenaza de la dinámica impersonal y la enajenación del sí mismo como agente moral también se advierte al sustraer la justicia del ámbito de la donación. No obstante, el autor advierte que la restitución de la dualidad moral entre obligación y donación debe ser congruente con el vínculo que se establece en la experiencia del reconocimiento fundante del estar en deuda para con los dones recibidos, que recibe su fuerza ontológica por la «condición de ser donado creaturalmente» del hombre.

Antes Ferrer lleva a cabo una introducción a la filosofía del don a través de las aportaciones más destacadas en el pensamiento francés contemporáneo. Destacan por un lado la «ontología» de C. Bruaire; por el otro, la distinción entre la individualidad y la personalidad en J. Maritain, que expresa la presencia en el hombre, tanto de la limitación y la negatividad del ser individual, como de la sobreabundancia del ser personal que puede salir de sí *dándose* a las otras personas.

En cuanto al análisis fenomenológico el autor destaca las posiciones de M. Henry y J.-L. Marion. La aportación de Marion permite hacer frente a las aporías que Derrida achaca a la descripción fenomenológica del don. Para Derrida la conciencia del don supone la conciencia de cada

cual como acreedor o deudor, lo cual insertaría la donación en el anillo del intercambio interesado y de ese modo quedaría anulada. De manera que para que haya don es necesario que no sea reconocido como don. Pero Marion y una fenomenología del don, en general, parten de que, precisamente, la reducción fenomenológica mostraría la donación misma poniendo entre paréntesis todo aquello ajeno al don del don, lo cual incluye al donante, al donatario e incluso al propio don. Pero el resultado en el planteamiento de Derrida sería una temporalización del don en la que nuevamente el don quedaría destruido, ya que solo sería posible en la medida que es olvidado, y sin dejar huella de ese olvido. La respuesta a la aporía constituye algunos de los párrafos más interesantes del libro, en tanto que en ella reluce la naturaleza propia de la relación donante-don-donatario.

Una de las preocupaciones fuertes del trabajo tiene que ver con mostrar la unión de las perspectivas ética y antropológica, mostrando la raíz antropológica de la acción moral, pero sin traicionar el dinamismo propio de esta última y reconociendo que como mejor comprendida queda es vinculada a la idea de persona. En el último capítulo Urbano Ferrer recoge el planteamiento de Leonardo Polo sobre los trascendentales antropológicos para mostrar en qué sentido la donación no sólo es uno de ellos, sino su culminación. Los trascendentales antropológicos son lo que constituye a la persona en su acto de ser, y en el orden jerárquico en el que se presentan la donación ocupa el lugar más alto. En este nivel la donación es entendida conforme al *darse* personal y está unida indisolublemente a la libertad, que hace patente que el dar no es nunca un acto derivado. Lo que se manifiesta es que el don se encuentra al nivel de la esencia y que la dinámica del dar y el aceptar no puede ser reducida a una dinámica lingüística ni intencional, sino que en ella reside el acto de ser de la persona.

Con esto se cumple el movimiento que se lleva a cabo en la obra de defensa del agente moral y de descubrimiento de su estructura trascendental en donde la donación ocupa el lugar más relevante. Pero además quisiéramos destacar la virtud didáctica del libro del profesor Urbano Ferrer, desde la que coincidimos con Josef Seifert en que se convertirá en una ineludible referencia; sobre todo por su tercera parte, en donde se desbrozan, para su clara exposición, los aspectos más destacados de uno de los asuntos de mayor riqueza de la filosofía actual.

Antonio Francisco Amo Polo

AMENGUAL, Gabriel: *La persona humana. El debate sobre su concepto*. Síntesis, Madrid, 2015. 398 pp.

El libro que nos ofrece Gabriel Amengual es un libro necesario. Recorre el concepto de persona desde sus rudimentos, en la antigua Grecia, y –como investigara Maurice Nédoncelle e indicara también Julián Marías– en la cultura etrusca, hasta la acusada problematicidad que viene adquiriendo en el presente, sobre todo a raíz de su consideración desde la perspectiva de las neurociencias y la bioética. Entre ambas, la tradición cristiana ha elaborado una idea de persona cuyos avatares también son expuestos en el libro con gran rigor y sistematicidad, desde san Agustín y Boecio hasta Mounier, Lévinas o Zubiri. Amengual presenta un panorama muy amplio de los vaivenes y transformaciones que ha sufrido la voz «persona» a lo largo del proceso de formación del concepto que ampara, en la medida en que va forjándose como noción central de la antropología y de la ética. Pero toda esta exposición, tan rica, está orientada a indagar en la problematicidad que la idea de persona ha llegado a adquirir en el presente, con el objetivo de desentrañar sus porqués. El autor ofrece desde el principio esta clave orientadora: tal problematicidad es debida, fundamentalmente, al «hecho de que el concepto de persona, de ser un concepto fundamentador, un principio de la ética, se ha convertido en un criterio de la ética aplicada; esta bajada de nivel (si puede hablarse así), este uso más cercano a problemas concretos (con variables de orden empírico) lo ha convertido en problemático» (p. 16).

Comienza así el recorrido por las diversas etapas por las que el concepto de persona va atravesando a lo largo de la historia de la Filosofía, puestos los ojos en dificultades que irán surgiendo puntualmente. El libro se divide en tres partes: la primera trata sobre la génesis del concepto; en la segunda surgen ya quienes serán los referentes en el debate sobre el concepto de persona; y en la tercera, el autor presenta las contrapartes de la discusión, esto es, los planteamientos en liza. Los primeros capítulos exponen la noción de persona desde sus antecedentes griegos y latinos, pasando por su gestación en los primeros siglos del cristianismo en torno al intento de comprensión de Dios en su realidad trinitaria. El autor se detiene en los principales filósofos que van armando el concepto de persona durante la etapa medieval: San Agustín, Boecio, Ricardo de San Víctor, Alejandro de Hales o Santo Tomás de Aquino. Pero será con el advenimiento de la Modernidad cuando surjan los primeros problemas, sobre todo con la puesta de relieve de la conciencia a partir de Descartes. Los pensadores modernos son, así, referentes principales en el debate, y muy especialmente John Locke, de cuyos planteamientos parte la discusión actual en torno a la persona. Gabriel Amengual se detiene en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, y concretamente

en su segunda edición (1694), y presenta pormenorizadamente la idea de persona que contiene, muy ligada a la noción de autoconciencia, a la discusión en torno al principio de individuación, y a una orientación jurídica «que imputa las acciones y su mérito» y «pertenece únicamente a agentes inteligentes que son capaces de una ley y de ser felices y desgraciados» (p. 120)... Locke pone así las bases teóricas para la discusión que se está dando en el contexto de la bioética actual, que no es otra que la de si ser humano y ser persona son equivalentes; de manera que la problematicidad que plantea, aunque contestada por Leibniz en una visión que rescata la sustancialidad, no tendrá ya retorno, pues tras Locke vendrá Hume con su idea del yo entendido como «un haz o colección de percepciones diferentes», que hace volver sobre la cuestión acerca de quién constata ese haz de percepciones, quién es, en definitiva, uno mismo (p. 151). Tras esta concepción ligada a la conciencia, Amengual aborda la consideración de la persona como agente moral en las aportaciones clásicas de Kant y Hegel. Las primeras obran sobre todo en el terreno moral de la razón práctica, pero en lo teórico llegan a radicalizar aún más la postura de Locke, al centrarse en una metafísica del ser moral y no en una metafísica del ser físico (p. 169); Hegel, por su parte, se fija más en el carácter inmediato y universal de la persona, y se ocupa de ésta en su *Filosofía del Derecho*, que es su aportación a la filosofía práctica, pero apenas vierte luz sobre la problemática abierta por Locke.

En la tercera parte del libro es donde Gabriel Amengual presenta las «contrapartes del debate», el grueso de la discusión en torno al concepto de persona, que tiene lugar sobre todo en el siglo XX. Aquí el autor presenta tres frentes: el personalismo y la fenomenología, por una parte, y la filosofía analítica y la reflexión en torno a la bioética por otra, con el naturalismo como trasfondo de estas dos últimas posiciones; un naturalismo que se caracteriza ante todo por tratar al ser humano como miembro de una especie. Amengual une fenomenología y personalismo debido a la gran afinidad que se da entre estas dos corrientes filosóficas (pues el mismo Husserl ya se refería a la actitud personalista como caracterizadora de la actitud fenomenológica). Y destaca las principales corrientes personalistas (personalismo comunitario –Emmanuel Mounier– y dialógico –Martin Buber–) así como el concepto de persona en la fenomenología de Husserl, en Scheler y en Xavier Zubiri, deteniéndose también en «la persona considerada desde el otro», la concepción de la persona de Emmanuel Lévinas, un autor del que dice que fue «profesionalmente fenomenólogo y vocacionalmente personalista» (p. 246). En la otra parte del debate, el naturalismo representa el trasfondo tanto de la filosofía analítica como de las corrientes surgidas de la discusión en torno a la bioética. Pero al considerar al hombre sin más, como miembro de una especie, el problema principal del naturalismo consiste en que, en cualquiera de sus versiones,

trata de *qué* es el hombre, y no de *quién* es el hombre. En el fondo de este planteamiento late la pretensión de que las ciencias naturales lo expliquen todo, y por esta vía surgen el «naturalismo reduccionista» y aun el «naturalismo eliminativista», que «elevan la pretensión explicativa de las ciencias naturales convirtiéndola en una posición metafísica» (p. 290).

En la filosofía analítica, Gabriel Amengual destaca la clara correspondencia del concepto de persona aquí gestado con el de Locke, así como dos características principales de las concepciones de los autores que se ubican en esta corriente: la gran dependencia que el concepto de persona tiene del concepto de mente, y la concepción de la persona a partir de una lista de propiedades de carácter psíquico-espiritual, esto es, mental; y todo ello muy ligado, a su vez, al principio de verificación. El autor se detiene en autores como Ryle, Strawson, Frankfurt, Dennett o Parfit. En todos ellos resulta común la consideración del concepto de persona como noción primitiva, como un presupuesto de carácter moral que algunos autores ligarán también críticamente y en sentido negativo a sus raíces religiosas, y más concretamente a las cristianas. Por esta vía también se llega a desvincular progresivamente los conceptos de ser humano y persona, prosiguiendo así el desacoplamiento que esbozara Locke.

Desde la perspectiva del naturalismo, los autores cuestionan la conciencia, la libertad y la autoconciencia. Y no hay que dejar de subrayar que el camino de las neurociencias que se abre desde la perspectiva del hombre visto como mero miembro de una especie, parte ya de una concepción reduccionista que no deja de acogerse a los éxitos epistémicos y tecnológicos de las modernas ciencias naturales. Asistimos hoy a un gran éxito de las neurociencias, con un protagonismo que no está desvinculado, desde luego, de las últimas modas. No obstante, aún es posible pensar la persona en términos naturalistas, siempre que dicho naturalismo no sea reduccionista y logre al menos reflejar la complejidad de la vida propiamente humana.

Pero llegados a las posiciones de la bioética, el concepto de persona se convierte en claro objeto de discusión, y pasa de ser un concepto principal de la ética a convertirse en un concepto problemático, que llega incluso a declararse vacío, meramente retórico y, sobre todo –más desde una perspectiva utilitarista–, una noción confusa en la que la disociación entre hombre y persona adquiere una terrible notoriedad. Tooley, Engelhardt o Harris son representantes de la discusión bioética, en la que no podía faltar Peter Singer, uno de los promotores del proyecto «Gran Simio». Singer se fijará en la vulnerabilidad y en la capacidad para el sufrimiento como elemento asimilador e igualador de los seres vivos. Pero todos cuestionarán la relevancia moral de pertenecer a la especie humana, hasta el punto de llegar a plantear la renuncia al concepto «metafísico» de persona, entendido como la posesión de un conjunto de

propiedades cognitivas o mentales. Una visión gradual de la posesión de dichas propiedades abre la puerta a la inclusión de ciertos animales en la categoría de personas.

Charles Taylor trata de recuperar la noción de persona entendiéndola como agente moral, que se caracteriza por ser «agente», y agente «respondedor», responsable. Theo Kobusch mostrará que la noción de persona es hoy «el fundamento del derecho, de las constituciones y de declaraciones universales de Derechos Humanos» (p. 354), al tiempo que criticará posturas como las ya citadas, y sobre todo a Parfit, achacándoles el desconocimiento de la tradición filosófica. Robert Spaemann, que, como Taylor, no es bioético, volverá al fundamento filosófico perdido y criticará con rigor principalmente a Singer y a Parfit, afirmando que la persona es «alguien» y no «algo», con una propuesta que Amengual califica de alternativa a la distinción de origen lockeano entre ser humano y persona, y que tiene «aires aristotélicos y (moderno-cristianos por su acentuación de la libertad)» (p. 360). Forzoso era volver a los fundamentos filosóficos y teológicos, que fueron los que pusieron los primeros cimientos en la noción de persona, y que vuelven a aparecer a su modo en la recapitulación del último capítulo.

El libro concluye exponiendo el actual estado de la cuestión, donde aparece de nuevo la preocupación por dar un listado de propiedades; pero, al mismo tiempo, se reconoce el carácter moral de la persona, que lleva a constatar la insuficiencia de dicha lista de propiedades; en la articulación de estos dos enfoques, metafísico y moral, anda el juego, con la vieja «falacia naturalista» como telón de fondo. Lo que Gabriel Amengual plantea es la necesidad de hallar un concepto integrador de la noción de persona, que dé respuesta a la pregunta por la dignidad y al fundamento de la misma. Es lo que no logran estos planteamientos de la bioética, tan desvinculados de la tradición filosófica.

Una real fundamentación de la dignidad del hombre puede ayudar a dar una respuesta, pero es justamente lo que niegan muchos autores que parten de posturas naturalistas. La discusión queda abierta. Este libro, del que hay que destacar la claridad de su exposición y la conveniencia de su estructura (tras cada exposición el autor realiza un balance o breve resumen), no deja de ser un pilar importante en este debate urgente del presente. Hay que reconocer, sin embargo, que en una obra de esta envergadura se echa en falta al final un índice general de autores, que habría resultado de gran utilidad al lector.

De justicia es agradecer a Gabriel Amengual el esfuerzo encomiable por este trabajo, que no deja de ser un magnífico servicio, y resultará muy aprovechable para muchos.

Carmen Herrando Cugota

BRAIDOTTI, Rosi: *Lo Posthumano*. Gedisa, Barcelona, 2015. 253 pp.

La obra de Braidotti es una buena contribución al debate sobre lo posthumano. Rosi Braidotti, nacida en Italia, crecida en Australia, educada (formación universitaria) en París y en la actualidad afincada en Holanda, ha hecho de su existencia nómada una filosofía política motivada que ofrece un nuevo marco para reinventar el sujeto femenino y lo humano en general en este mundo postmetafísico nuestro.

La obra lleva por título *Lo Posthumano*. Su autora sostiene que lo posthumano está caracterizado entre otras cosas por realidades que ya nos son familiares como nuestra segunda vida digital, los alimentos genéticamente modificados, las prótesis de nueva generación o las tecnologías reproductivas. Frente a este clima social que en ocasiones se tematiza como negativo, dirige sus esfuerzos hacia esta teoría posthumanista «entendiéndola sea como instrumento genealógico, sea como brújula para la navegación. Lo posthumano es un término útil para indagar en los nuevos modos de comprometerse activamente con el presente, razonando sobre algunos de sus aspectos de manera empíricamente fundada, pero no reduccionista, crítica, pero no nihilista. Mi intención es trazar un mapa de algunas de las calles a través de las cuales lo posthumano está circulando como término dominante en nuestras sociedades globalmente conectadas y tecnológicamente mediadas. Más precisamente, la teoría posthumana es un instrumento productivo en tanto capaz de sostener ese proceso de reconsideración de la unidad fundamental, referencia común de lo humano, en esta época biogenética conocida como *antropoceno*, momento histórico en que lo humano se ha convertido en una fuerza geológica en condiciones de influir en la vida de todo el planeta» (p. 16).

Lo posthumano desdibuja la tradicional distinción entre lo humano y los otros, desenmascarando la estructura no naturalística de lo humano. Lo posthumano comienza explorando el extremo al cual el movimiento post-humanista desplaza la tradicional unidad humanística del sujeto. Más que percibir esta situación como una pérdida de autoridad cognitiva y moral Braidotti sostiene que la teoría de lo posthumano nos ayuda a dar sentido a nuestras flexibles y múltiples identidades.

¿Quién es Rosi Braidotti? Rosi Braidotti (Latisana, 1954) es catedrática de Filosofía y profesora en el Departamento de Estudios de las Mujeres de la Universidad de Utrecht (Holanda), así como directora de la Netherlands Research School of Women's Studies. Reconocida feminista, cabe destacar entre sus obras: *Patterns of Dissonance. A study of women in contemporary philosophy* (1991), *Between Monsters, Goddesses and Cyborgs* (1996), *Sujetos nómadas* (Paidós, 2000), *Thinking Differently. An European Women Studies Reader* (2002), *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir* (Akal, 2003), *Feminismo, diferencia sexual*

y *subjetividad nómada* (Gedisa, 2004) y *Transposiciones* (Gedisa 2009). En la actualidad es una de las pensadoras más influyentes de la teoría feminista contemporánea.

La obra consta de una introducción, cuatro capítulos, conclusiones y la bibliografía. Los cuatro capítulos se corresponden con las preguntas y ámbitos que desde un principio establece Braidotti. En dos ocasiones (pp. 14 y 222) lo pone de relieve, pero al final lo resume de un modo magistral: «En este libro he intentado analizar, en fases diversas, la alternancia entre el entusiasmo por la condición posthumana y la preocupación por sus lados inhumanos y deshumanos. Durante todo el libro he subrayado la importancia de la teoría crítica, por la cual entiendo esa mezcla entre crítica y creatividad que hace imperativo renovar en positivo nuestra confrontación con el presente. Mis principales preocupaciones son: ¿cómo encontrar representaciones teóricas e imaginarias adecuadas para nuestras condiciones de vida y cómo experimentar juntas formas alternativas de subjetividad posthumana? *Las cuatro preguntas-clave que he planteado al principio* han estructurado este libro como un viaje a través de escenarios multidimensionales de lo posthumano: ¿Cómo podemos elaborar relaciones de los itinerarios históricos que nos han conducido a lo posthumano? En segundo lugar, ¿qué implica la condición posthumana para las ciencias humanas y, específicamente, qué nuevas formas de subjetividad genera esta condición? En tercer lugar, ¿cómo podemos interrumpir el proceso que hace deshumano lo posthumano? Por último, ¿cuál es la función de las ciencias humanas en la era posthumana?» (pp. 222-223).

El nuevo sujeto que emerge de esta época de posthumanismo, el sujeto posthumano, viene descrito por la autora como un sujeto interdependiente guiado por *zoe* (la vida) (p. 167), al que podemos considerar una entidad colectiva finita (p. 166), que plantea cuestiones de urgencia ética y política (p. 168), cuya temporalidad ha de ser reconsiderada más allá de la metafísica de la temporalidad de raíz heideggeriana (p. 168) y a quien no se puede separar del biopoder y las necro-políticas.

Pretende describir una nueva sensibilidad posthumana y postantropocéntrica, a través de la filosofía, entendida como una forma de tomar distancia de los valores dominantes (p. 124) que se abre a una visión del sujeto humano más extensa, vitalista, transversal y relacional. Sin embargo, no es fácil ver la coherencia de sus planteamientos. Instalada en una filosofía spinoziana, mediada por la lectura de J. Derrida y G. Deleuze, entre otros, no resulta sencillo ver si su constructo posthumano está bien fundamentado.

Ella misma reconoce que su hipótesis de trabajo «puede parecer inconsciente y aventurada, pero yo me quedo de este lado: del lado de lo que ya no se identifica con las categorías dominantes del sujeto, pero

que no es aún del todo libre de las jaulas de la identidad, o sea, del lado de lo que es diferente y sigue diferenciándose de sí y, por ende, está cerca de *zoe*, el sujeto postantropocéntrico. Para mí, estos elementos rebeldes están conectado a la conciencia feminista de qué significa encarnar un cuerpo de mujer» (p. 98).

Me parece que esta es una clave que explica su perspectiva, perspectiva que respeto absolutamente pero que no comparto. Su fobia al humanismo por «etnocéntrico» e «imperialista» (pp. 28 y 29) inaugura una agenda filosófica que, al amparo de un feminismo antihumanista, no da sólidas razones que nos hagan creíble su hipótesis, o por lo menos más creíble que aquella de quienes sostienen que hay que volver a proyectos neo-humanistas (Salvador Paniker, por ejemplo).

Por lo que se refiere a la vertiente del conocimiento, la autora postula una metamorfosis epistemológica de las ciencias, especialmente las ciencias humanas. Pese a que habla de la riqueza de los estudios interdisciplinarios, las innovaciones internas y transversales de las ciencias humanas, duda de que esta metamorfosis se pueda verificar ya que sostiene «la ausencia de una tradición de epistemología autorreflexiva en las ciencias humanas» (pp. 182-183).

Para mí esta es una de las partes más lúcidas del trabajo y que valoro más, sin embargo también encuentro alguna pequeña limitación como es, por ejemplo, citar indirectamente y que no aparezca en la bibliografía la obra de C. P. Snow, *The two cultures and the scientific revolution*, de 1959, o alguna referencia a la obra de John Brockman, *The third culture* (1995).

Para finalizar, hay otros dos aspectos que me gustaría subrayar y que están suficientemente apuntados en la obra de la profesora Braidotti. En primer lugar, la categoría de *co-determinación*, frente a la del *reconocimiento* (Charles Taylor, Axel Honneth, etc.). El sujeto posthumano está sometido a una doble mediación: biogenética e informática o tecnológica. La autora desarrolla ambas pero se detiene más en esta última, ya que afirma es central para la nueva visión de la subjetividad posthumana y suscita nuevas reivindicaciones de tipo ético. Ella se rehace a los trabajos de Humberto Marturana y Francisco Varela, *Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living* (1972), que desarrollan una categoría que es vital en su hipótesis de trabajo. Se trata de la *co-determinación*, o de la *interdependencia*, categorías que son fundamentales para entender un igualitarismo *zoe*-centrado.

En segundo lugar, la importancia que da a la universidad en este momento histórico de cara a crear esta nueva sensibilidad posthumana mediante la metamorfosis del conocimiento. Según Braidotti, la universidad, ya convertida en *multiversidad* (A. Wernick, 2006) «que cumple con una vasta gama de tareas económicas y sociales, a menudo conectadas

con la militarización del espacio social y de los conflictos geopolíticos perseguida durante la Guerra Fría» (p. 210) debe revisar tanto su relación con el espacio geográfico (la ciudad) como sus responsabilidades cívicas. Siguiendo la reflexión de A. Wernick y de Stefan Collini, postula un remozamiento de la vieja universidad europea, en su versión americana, tal como se están arraigando en Asia –sobre todo en el ámbito de las tecnologías– la medicina y la dirección de empresas. Este modelo sería el que representaría con más potencia la universidad del siglo XXI (cf. p. 213). Solo esta universidad está en grado de llevar a cabo la metamorfosis postulada de las ciencias y, alejada tanto de la nostalgia como del hiperconsumismo –con una dosis no pequeña de optimismo incorregible (cf. p. 234)–, contribuir con su aportación a la definición tanto de la sensibilidad como del sujeto posthumano.

José Luis Guzón Nestar

CRUZ ORTIZ DE LANDÁZURI, Manuel: *Hedoné. Aristóteles y el placer*. EUNSA, Pamplona, 2013. 375 pp.

La cuestión de cómo encuadrar el placer dentro de una vida buena y feliz ha interesado a los seres humanos de todos los tiempos. El joven profesor Manuel Cruz Ortiz de Landázuri (Pamplona, 1986) ha tratado de indagar en la naturaleza del placer desde la reflexión que aborda Aristóteles en los libros VII y X de la *Ética a Nicómaco*. El resultado de este trabajo es una interesante investigación que intenta reconstruir la filosofía aristotélica del placer en tres dimensiones: metafísica, psicológica y ética. Ciertamente es un trabajo importante en los estudios aristotélicos, ya que no existe una monografía actual sobre este tema, tan central en su ética.

En el primer capítulo se pretende hacer un recorrido por la historia de la filosofía del placer previa a Aristóteles, desde Demócrito a Platón, pasando por el hedonista Aristipo, la posible controversia entre Espeusipo y Eudoxo y llegando a la reflexión de Platón. Quizás sea esta la parte más débil de este trabajo, ya que se tocan muchos autores y no todos con la misma profundidad. Además el autor, posiblemente por afinidad con Aristóteles, aborda una perspectiva un tanto crítica con los pensadores precedentes, especialmente con Platón, señalando la reflexión aristotélica del placer como la gran solución al problema. De todos modos se trata de un recorrido rico en fuentes e interpretación que sirve de preámbulo al estudio del tema en Aristóteles.

El segundo capítulo trata de resolver algunas cuestiones de crítica filológica respecto a los tratados del placer de la *Ética a Nicómaco* (libro VII y X) que parecen corresponder a periodos distintos en su pensa-

miento, porque de hecho el tratado del libro VII está también recogido en la *Ética a Eudemo*. Ortiz de Landázuri marca las principales interpretaciones al respecto, los problemas que se plantean, y propone una lectura complementaria de ambos tratados, concediendo mayor relevancia filosófica al libro X, aunque sin desprestigiar el libro VII. Sin pretender resolver la cuestión filológica logra por lo menos situar el problema de cara a una investigación filosófica.

Una vez sentadas las bases históricas y críticas del problema del placer el autor se propone esclarecer desde un punto de vista filosófico la doctrina aristotélica del placer. A partir de este capítulo el libro entra de lleno en el tema comenzando con la metafísica del placer. Quizás reside aquí el principal problema especulativo respecto al placer: ¿qué es exactamente el placer? ¿Una acción? ¿Una pasión? Aristóteles afirma que los placeres son las actividades naturales perfectas (libro VII) y a la vez que es algo que acompaña a la actividad perfecta (libro X), especialmente a las actividades de conocimiento. De este modo resulta difícil caracterizar al placer, porque está vinculado con la actividad (*enérgeia*), pero a la vez es algo que acompaña o es resultado de la actividad, haciéndola más perfecta y deseable. La solución metafísica que propone el autor de este libro es situar el placer como una cualidad del acto cognoscitivo que acompaña a las actividades perfectas. Como aclara Ortiz de Landázuri: «el placer, en sí mismo considerado, es una *enérgeia* perfecta, algo completo en cada momento en que acontece. Por otro lado, es una actividad que depende de la perfecta realización de otras actividades, que son su condición de posibilidad. De este modo el placer aparece como una *ἐνέργεια* “encabalgada” en otra *enérgeia*. Un tipo de perfección que se da cuando las actividades vitales llegan a su plenitud» (p. 78). La perfección que otorga el placer, en opinión del autor, se comprende si entendemos la actividad perfecta con un polo subjetivo (aquí aparecería el placer) y otro objetivo (la actividad que se realiza).

El siguiente capítulo investiga el vínculo que establece Aristóteles entre el placer y la vida natural, con especial atención a los animales y las actividades vitales más básicas. Resulta un interesante estudio de un tema muy poco tratado, pese al interés que despiertan últimamente los tratados biológicos de Aristóteles. El punto más interesante de este capítulo está en el vínculo que se establece entre el deseo y el placer como motor de la conducta animal. También es particularmente original la manera en que se plantea la relación de placer como actividad perfecta dentro de los procesos biológicos que llegan a plenitud.

El estudio psicológico del placer prosigue en el siguiente capítulo con el análisis de la relación entre el placer y las actividades cognoscitivas. El placer aparece descrito en el libro X de la *Ética a Nicómaco* como un sentir que acompaña a las actividades de percepción y entendimiento.

En esta parte del libro el autor intenta compaginar la propuesta metafísica del tercer capítulo (la comprensión del placer como polo subjetivo de la *enérgeia teleía*) con las actividades sensibles e intelectuales.

Los últimos capítulos abordan el tratamiento ético del placer. Evidentemente esta perspectiva no es nueva y se trata del tema sobre el que más se ha escrito por parte de los comentadores. Quizás lo más reseñable en esta monografía sea como se intenta vincular la ética del placer con la visión metafísica y psicológica. De este modo muestra la relación entre naturaleza, realización de acciones (*praxis*) y el placer que corresponde al ejercicio perfecto de las virtudes. El libro también aborda en esta perspectiva ética algunos temas menos tratados en la bibliografía secundaria, como por ejemplo el papel del placer en la educación musical y cómo es el placer estético de la tragedia.

En síntesis este libro, bien escrito y con profundidad filosófica, constituye una buena aportación a los estudios aristotélicos y será de gran utilidad para todos los que quieran abordar su psicología, su filosofía práctica y su ética. Se trata de un estudio que compagina el rigor en la aproximación a los textos con un importante aparato crítico en el que se discute con los principales comentaristas e interpretaciones recientes.

Miguel Martí Sánchez

BAIGORRI GOÑI, J.A.: *La filosofía contada por sus protagonistas II. Entrevistas virtuales a grandes filósofos*. Laberinto, Madrid, 2015. 350 pp.

¡Al fin aquí tienes –lector, joven o adulto– un precioso bagaje de Filosofía! Reconocerás la destreza de su autor, –el profesor José Antonio Baigorri–, para dejar hablar al libro, impresionando. Casi imparte clase con la boca cerrada y el lápiz quieto. Su capacidad de diálogo –*entrevistas*– con los autores escogidos redundará con creces en quienes le sigan en sus páginas, como ayer le siguieron en el aula. Él practicó durante cuarenta años el enseñar preguntando: dinámica privilegiada para comprender una Filosofía que no parece estar de moda –ha ido perdiendo peso con las sucesivas reformas educativas– pero que él la aúpa como modo supremo de información, aprendizaje y educación del bien vivir.

Baigorri *pregunta* –en este su tomo II– a diez filósofos clásicos: ¡sin excluir ni una sola parcela de estudio ni rasgos biográficos! Aquí están:

Epicuro: el que quiera ser feliz no necesita de la riqueza sino de la libertad... y acatar las leyes del lugar donde vive (pp. 15-44).

Zenón de Citio: su ética, a pesar de fatalista, goza de altura moral por su actitud fraternal y solidaria con humanos (pp. 45-74).

Agustín de Hipona: con su filosofía henchida de cosmología, antropología, teología y espiritualidad: Dios-alma-mundo en la Ciudad celeste y en la Ciudad terrestre: todo el empeño humano por llegar a Dios a quien «*tarde te conocí... Tú estás dentro de mí y yo fuera*» (pp. 75-102).

Galileo: astrónomo, filósofo, ingeniero, matemático y físico, une filosofía y ciencia para comprender «toda» la realidad con física y matemáticas moldeadas de racionalismo y empirismo que giran en torno a él, que piensa experimentando (heliocentrismo) e inundando filosofía moderna... (pp. 103-128).

W. Leibniz: «Lo que ha elaborado sobre el mundo, sobre Dios, la naturaleza y el alma es –a decir de Diderot– de la más sublime elocuencia», aunque Voltaire le denostara diciendo que no había en toda su obra nada útil que fuera original, ni nada original que no fuera absurdo». Leibniz es el pensador modélico que sintoniza conocimiento-verdad-ideas y aúna racionalismo (*verdades de razón*) y empirismo (*verdades de hecho*) en *el mejor de los mundos posibles* (pp. 130-162).

J.J. Rousseau, con su valoración del *Emilio, o de la educación* y sus etapas: de la ciencia, de la cultura y de la civilización y del mismo Dios, tan diferentes de las que mantenían los *ilustrados*, empezando por la ofensiva de Voltaire hacia él. Cierto: en su vida y en su obra hay contradicciones, pero nuestra cabeza bien amueblada podrá subsanarlas (pp. 163-200).

J. Stuart Mill, representante del pensamiento liberal –por su obra *Sobre la libertad*, y por su pasión estudiosa por el *ser humano* y por la *libertad*–, pero distinguiendo entre el liberalismo filosófico y el político y económico. Moldeó el posterior «socialismo utópico» de Saint-Simon y el «positivismo» de A. Comte (pp. 201-238).

M. de Unamuno: gran testimonio de vida docente, socio-política y familiar; estudioso del ser humano concreto: toda su antropología filosófica está anudada por los principios de *unidad y continuidad* y tres tipos de conocimiento: sensible, intelectual y místico, pues somos animales afectivos o sentimentales, con hambre de eternidad y sed de infinitud, a pesar de que la razón sea enemiga de la vida y la conciencia casi semeje una enfermedad (pp. 238-274).

J.-P. Sartre: se presenta con la filosofía «esencialista» de *los tiempos modernos*, cuyo lema era *denunciar para cambiar*. Tuvo una vida de compromiso social y político con su enseñanza, sus libros (estudio, novela, teatro) y su participación callejera –¡Mayo del 68!– que le empujan a elaborar una novela, *La náusea*, donde traslucen los elementos de su humanista filosofía existencialista, atea y «angustiosa» por nuestra responsabilidad ante la libertad personal (pp. 275-311).

J. Rawls, uno de los filósofos más provechosos del siglo XX por su *propuesta de una sociedad bien ordenada* por medio de su *teoría de la*

justicia y su modelo de *carácter contractualista* sembrado sobre bases de *igualdad absoluta* entre todos y posteriormente *en la del ser humano como persona moral que persigue una sociedad bien ordenada* por una *justicia imparcial de valores básicos compartidos por todos*, por encima de *doctrinas filosóficas y morales* (pp. 313-359).

Los temas sobre los que pregunta Baigorri son: naturaleza, Dios, hombre, sociedad y política. Así «da a conocer de manera clara, sencilla y amena las respuestas que dieron a la filosofía algunos de los pensadores más importantes de la historia de Occidente» (Prólogo).

En el año 2012 publicó con el mismo título su tomo I, dialogando con otros diez clásicos: se trata –sólo apunto unas muestras– del mundo de las «ideas» según Platón; la concepción de la «naturaleza» según Aristóteles; «existencia de Dios», según Tomás de Aquino; los pasos del «método» de razonar, según Descartes; «experiencia sensible, o «reflexión prolongada», según Locke; los «límites de la razón», según Hume; «cómo tenemos que comportarnos los humanos», según Kant; «la revolución socialista frente a la explotación económica», según Marx; «nadie ha dicho que el vivir sea fácil y el eterno retorno», según Nietzsche; «ni escepticismo ni dogmatismo sino raciovitalismo, perspectivismo», según Ortega y Gasset.

En los dos tomos sigue la misma dinámica: el preguntar interesado y la respuesta interesante. Expone los enfoques de cada autor sirviéndose de la técnica de la *entrevista virtual*: «el camino más adecuado –dice– para acceder al pensamiento de cualquier persona y hacerlo comprensible».

El arquetipo temático que subyace en este tomo II de *La filosofía contada por sus protagonistas* es el siguiente: a) la buena pregunta tiene origen biológico y uso filosófico; b) la filosofía es orientación fundamentada de un pensamiento que se pregunta y pregunta: utilizando como instrumento la razón para orientarnos en el mundo y así saber a qué atenernos; no es un preguntar cualquiera sino aquel que a través del acompañamiento del maestro logra la inserción del educando en la realidad personal y en la social.

Resultan estremecedores el tono virtual y el elenco de adjetivos –calificativos y determinativos: definitorios– del que nuestro autor se sirve para explicar la filosofía de cada autor. Por ejemplo: «los conocimientos necesarios, universales y eternos no pueden provenir del conocimiento sensible..., cambiante y contingente...; los seres humanos somos contingentes, individuales y cambiantes... La verdad es necesaria, eterna e inmutable...», etc.

Virtuales preguntas de Baigorri para ahorrar estas diez *entrevistas* a partir del vocabulario específico del filósofo interrogado: como si éste viviera aún entre nosotros, haciéndole hablar en términos virtuales: «vuestro mundo», «vuestro tiempo», «en mi época», etc., o lo que el autor

estudiado dice, lo que otros dicen de él, la defensa frente a quienes le critican. Las preguntas del profesor Baigorri, siempre en letra cursiva negrita, para distinguir de la cursiva normal en que se recogen las palabras textuales del autor clásico interrogado.

Amigo lector: tú dirás qué es más luminoso, si la respuesta del autor *virtualmente entrevistado*, o la pregunta del Baigorri entrevistador. Hasta nos exime de textos con citas a pie de página –¡ni una sola en todo el libro!– para no dislocarnos de lo esencial de cada autor. Elabora así una enseñanza tan tiernamente diseñada como útil para todos.

¡Qué hermoso testimonio el de José Antonio Baigorri, que sólo piensa en echarnos una mano desde el retiro de su jubilación! Y lo consigue: porque cuando alguien le lee, termina sintiéndose, no sólo informado sino estimulado a vivir con sentido. Nada nuevo, pues ya la sabiduría socrática buscaba conocer y conocerse para existir de manera diferente.

Hasta los preciosos dibujos, el tipo de letra escogido y la presentación editorial de Ediciones del Laberinto redondean –¡incluso su número de páginas: 350, como en el tomo I!– esta obra que guardarás espontáneamente en la memoria, amable lector o lectora. Te ayudará a vivir mejor. Porque «el sabio que vive dirigido por la razón, es amigo de todos los seres» (Zenón, p. 73). Y «el que dice que aún no tiene edad de filosofar o que la edad ya le pasó, es como el que dice que aún no ha llegado o que ya le pasó el momento oportuno para la felicidad» (Epicuro: *Carta a Meneceo*, p. 23).

Pedro Ortega Campos