

Crítica de libros

SAVIGNANO, Armando: *Storia della filosofia spagnola del XX secolo* (Historia de la filosofía española del siglo XX). Morcelliana, Brescia, 2016. 528 pp.

El interés por la filosofía española de Armando Savignano, catedrático de Filosofía Moral en la Universidad de Trieste (Italia), se manifiesta ya en su libro del año 1984. *J. Ortega y Gasset: la ragion vitale e storica*. Después, publicó varios estudios sobre el tema: *Unamuno, Ortega, Zubiri: tre voci della Filosofia del Novecento* (Nápoles, 1989), *Il Cristo di Unamuno: con una antología di testi* (Brescia, 1990), *Radici del pensiero spagnolo del Novecento* (Nápoles, 1995), *Introduzione a Ortega* (Bari, 1996), *Introduzione a Unamuno* (Bari, 2001), *María Zambrano. La razón poética* (Granada 2005), *Panorama de la filosofía spagnola del novecento (2005)* y *Ocho miradas al pensamiento español del siglo XX* (Pamplona, 2010). Esto quiere decir que se ha tomado en serio la filosofía española del siglo XX. Lo cual no ha sido frecuente en los historiadores no españoles de la filosofía y ni siquiera en algunos historiadores españoles.

La primera edición italiana de este libro, que apareció el año 2005, constaba de 16 capítulos, en los que partiendo de la generación del 98 incluía las figuras de filósofos-poetas, entre los cuales se encuentran Antonio Machado (1875-1939), Juan Larrea (1895-1980) y José Bergamín (1895-1983), sin descuidar la reconstrucción de las distintas tradiciones culturales –catalana, vasca, castellana– las escuelas de Madrid y Barcelona, y la dramática experiencia del exilio en los países latinoamericanos de buena parte de los intelectuales (entre los cuales figuran Gaos, Zambrano, Nicol, García Bacca, Ferrater Mora). Esta nueva edición, con una modificación en el título, *Storia della filosofia spagnola del XX secolo* en vez de *Panorama de la filosofía spagnola del novecento*, ha incorporado cinco nuevos capítulos: «Julián Marías y el personalismo vital», «La filosofía de la liberación de Ellacuría», «Crítica de la diferencia en Rosa Chacel», «La filosofía española actual» (donde alude a las filosofías de Gustavo Bueno, de Adela Cortina y otras figuras de la filosofía actual) y «Eugenio Trías y la filosofía del límite».

Echo en falta una mayor atención a algunos escolásticos o neo-escolásticos españoles, que supieron actualizar la tradición filosófica medieval en la situación filosófica del siglo XX: Augusto Andrés Ortega, Antonio Millán Puelles, Alejandro Llano, etc. Son filósofos profundos y valiosos, que dialogan creativamente, por ejemplo, con Husserl, Ortega y Gasset, Heidegger y Zubiri. Sus publicaciones son más estimables y

originales que las producidas en algunas nuevas orientaciones filosóficas como el marxismo y la filosofía analítica. Por otra parte, una mayor atención a las instituciones filosóficas (facultades de filosofía, departamentos, revistas, etc.) hubiera enriquecido el panorama que ofrece.

La tradición italiana desde la que Armando Savignano realiza sus investigaciones condiciona su visión de la filosofía y de su historia. Pero la cultura italiana y la española son culturas hermanas, hijas en gran parte de la antigua Roma. Sin duda esa tradición común le ha ayudado a apreciar la filosofía española, que sintoniza en muchos temas, problemas y enfoques con la filosofía italiana. No ha caído en las redes del extendido prejuicio de «la supuesta incapacidad hispánica para la filosofía». Varias décadas de investigación de la filosofía española del siglo XX le han convencido de que muchas de las obras de filosofía escritas durante el siglo XX en España «aportan un estilo de pensamiento sin jerga ni imposición, lleno de cercanía a las preocupaciones vitales de cualquier lector y no sólo de los especialistas, que sintoniza con lo más característico de lo que hoy apreciamos en el mundo intelectual» y que «puede parangonarse» con lo más interesante de la producción europea.

Pondera el trasfondo socio-político del franquismo, que duró hasta el año 1975 y que habría producido un largo aislamiento respecto de la filosofía europea. Creo que nunca se produjo ese total aislamiento, al que alude, y, sobre todo, a partir de los años sesenta hubo una actividad filosófica abierta a las corrientes que predominaban en Europa: existencialismo, fenomenología, hermenéutica, filosofía analítica, marxismo y otras orientaciones. Recordemos que en esos años crearon su obra, alguna parte de ella o toda ella, entre otros, Manuel García Morente, José Ortega y Gasset, Eugenio d'Ors, Xavier Zubiri, José Gómez Caffarena, José Luis Aranguren, Augusto Andrés Ortega, Julián Marías, Gustavo Bueno, Antonio Millán Puelles, Alfonso López Quintás y Eugenio Trías. Varios de los filósofos que aparecen en este libro, por tanto, produjeron gran parte de su obra en esos años.

El autor se centra en los filósofos. Y sabe apuntar a lo fundamental de cada filósofo, consciente de que, en una obra de este tipo, no hay más remedio que prescindir de muchos otros aspectos. Muestra cómo la filosofía española se ha caracterizado por una peculiar reflexión sobre la vida, la historia y la religión. Sus aportaciones más innovadoras se habrían dado en las fronteras de la literatura, la mística y la metafísica. Antes de terminar la breve reseña de este libro para *Diálogo Filosófico*, debo reconocer que Armando Savignano ha sabido valorar, en él, muchas de las aportaciones más relevantes de la filosofía española del siglo XX y principios del XXI.

Ildefonso Murillo

GONZÁLEZ R. ARNAIZ, Graciano: *Bioética: Un nuevo paradigma. De ética aplicada a ética de la vida digna*. Tecnos, Madrid, 2016. 246 pp.

Los contenidos de este libro aparecen organizados en una introducción y cinco partes. En la Introducción encontramos las claves que nos permiten comprender su conexión sistemática. Su título, «El tercer círculo de la Moral: Ética Aplicada, Moral Institucional y Ética de la Vida», nos informa ya sobre los objetivos y contenidos fundamentales. El tercer círculo de la Moral es, para el autor, lo que llama «Moral Institucional», que se relaciona estrechamente con lo que denomina «Ética Aplicada» y «Ética de la Vida». Tal Moral surge en íntima conexión con los desarrollos tecnológicos, que nos plantean graves cuestiones respecto al presente y al futuro de la vida humana.

En las cinco partes, Graciano González R. Arnaiz expone y fundamenta ampliamente esta doctrina o teoría ética, criticando el paradigma de la Bioética clásica o de primera generación, que hace de modelo de la Ética Aplicada, y proponiendo la necesidad de su superación en un nuevo paradigma: una nueva BioÉtica o Ética General de la vida, que le parece más razonable. Dedicó la Primera Parte a analizar la historia del nacimiento de la Ética Aplicada desde la Bioética clásica; a la vez, trata de asistir al nacimiento de la ética institucional y reflexiona sobre la dificultad de definir la ética aplicada. Con la Segunda Parte intenta ofrecer una caracterización del concepto de *aplicación*, que sirva de referente a la diversidad de los discursos de las éticas aplicadas. En la Parte Tercera, reflexiona sobre la dimensión de la responsabilidad como marco de referencia que nos permite establecer netamente el significado moral de la ética aplicada. Expone las propuestas más novedosas en la Parte Cuarta y en la Parte Quinta, donde diseña un nuevo paradigma de la Bioética, alejado de la visión tradicional norteamericana centrada sobre todo en las cuestiones biosanitarias.

No pretende escribir un nuevo libro de Bioética, sino descubrir en su corta historia dos aspectos que considera relevantes para su propuesta de un nuevo paradigma: 1) recabar la importancia del discurso moral para las acciones institucionales en función del contexto social de referencia en el que se inscriben y de las cuestiones éticas que plantean, acciones cada vez más determinadas por el impacto de las nuevas tecnologías sobre ellas; y 2) señalar el lugar destacado de la perspectiva de *aplicación*, en este contexto decididamente tecnológico, como uno de los momentos del despliegue del saber práctico. Ambos aspectos tienen que ver con la Ética. El primero destaca la deriva moral de las cuestiones que se dirimen en una serie de prácticas sociales que se llevan a cabo en el *interior* de las instituciones. El segundo integra en el seno del «saber práctico» el desafío de la aplicación. Sus discursos han dado lugar a un amplio abanico

de éticas aplicadas: bioética, ética de la empresa, ética del medio ambiente, ética de la investigación, ética de la economía, neuroética, etc.

La razón que le asiste para priorizar los términos de *Bioética* y *Ética Aplicada* descansa en las cuestiones éticas que suelen suscitar los saberes tecnológicos, que abarcan gran parte de los ámbitos relevantes de nuestras vidas. Unos ámbitos que son identificables con los contextos institucionales, en los que las mujeres y los varones de hoy desarrollamos nuestras vidas. Por esto, establece una relación entre *Bioética* y *Ética Aplicada* y su ámbito de referencia que denomina *Moral Institucional*.

Acepta, por tanto, el lugar significativo que tiene la reflexión moral en el terreno institucional. Por eso, habla del tercer círculo de la reflexión moral, que se suma al círculo de la subjetividad –la tarea de una ética centrada en el análisis de los actos humanos de un sujeto moral– y al círculo de la intersubjetividad –la consideración de las interacciones e interrelaciones entre sujetos que tan fecundas resultan para construir un discurso y una vida moral–. La *Ética* ha de contar sin duda con estas dos perspectivas, pero ha de ampliar sus horizontes al análisis de las prácticas sociales o de las actividades humanas significativas que suceden en el terreno de las instituciones que vertebran nuestra sociedad contemporánea (sanidad, educación, economía, investigación, empresa, etc.) y que no pueden entenderse, hoy, sin el concurso de las nuevas tecnologías. ¿Cómo elaborar el discurso moral que la nueva situación requiere? ¿Cómo se caracteriza la nueva situación en que cada uno de nosotros debe actuar a principios del siglo XXI? Quiere ofrecernos una ética que sirva para orientarnos a principios del siglo XXI.

Quizás debiera haber puesto más de relieve que no habría tercer círculo si no existiera el primero y el segundo. Es decir, la ética institucional presupone necesariamente la ética individual y la intersubjetiva. Por otra parte, no acabo de ver claramente que el tercer círculo constituya una ética distinta de la ética individual y de la ética intersubjetiva. Las éticas aplicadas a los ámbitos institucionales serían una ampliación de los otros dos círculos. Nos hallaríamos simplemente ante un cierto desarrollo de la ética prudencial de Aristóteles, a la altura científico-técnica del siglo XXI.

Con razón, al principio de la Parte Quinta, afirma que si es cierto que la ética no funciona sin una «visión general», a la que denomina «humanismo», «la sabiduría práctica no es nada si no está asentada en una determinada manera de *saber hacer* de un sujeto» (p. 187). Alude a la distinción de Aranguren, de la mano de Zubiri, entre moral como *estructura*, la dimensión moral del ser humano, y la moral como *contenido*, a la que se adscribe la tarea de orientar nuestras acciones. La moral como estructura sería el modo específico que un ser humano tiene de hacer y hacerse en y con la realidad, es decir, la manera de ser y de estar en el mundo humano, mundo de otros y con otros, al que se refiere con el tér-

mino «humanismo». Sin presuponer la condición moral del ser humano o una estructura antropológica de lo moral, no sería posible un discurso ético o una ética. Recalca también que se trata de un *saber hacer* peculiar o específico «que otorga significado y sentido a las diversas prácticas personales e institucionales», al que denomina *saber práctico*.

Su propuesta tiene en cuenta la peculiar relación que se da entre «teoría» y «práctica», desglosada en cuatro momentos o consideraciones: 1) «¿Está justificada la relación entre saber práctico y aplicación?»; 2) «¿Necesita una “visión general” la ética?»; 3) «¿Se requiere una estructura antropológica para la ética?»; y 4) «¿Tiene algún principio la “nueva” Bio-ética?». En el cuarto momento o consideración, después de apelar a la dignidad como principio de la reflexión moral, concibe la Bio-ética como una ética de la vida digna. Los criterios éticos que se derivan de ese principio nos invitan a ser responsables de y por los valores de la dignidad. La moral institucional, por consiguiente, no sustituye o elimina al sujeto moral. La vida digna es, ante todo, la de los individuos humanos o de las personas. No pensemos que, al centrar su atención en la Moral Institucional, está prescindiendo del sujeto. No hay que separar la Moral Institucional del sujeto ético. Es plenamente consciente de que, si la separáramos, dejaría de ser Moral o ética y se convertiría en una mera tecnología.

Echo de menos, sin embargo, una mayor insistencia en el problema de la fundamentación. Con la palabra «humanismo» parece referirse al fundamento antropológico y teológico de la BioÉtica, en tanto ética de la vida digna, pero deja la cuestión en una cierta penumbra o indefinición. ¿Por qué la técnica no se identifica con la ética? ¿Por qué los naturalismos científico-tecnológicos ponen en peligro cualquier ética, en cuanto se sitúan más allá de la libertad y la responsabilidad? ¿Por qué las tecnologías nunca podrán abolir al sujeto que las crea, ni siquiera en este momento en que parecen invadir todo el ámbito de lo humano? Quizás no queda suficientemente aclarado por qué desde las ciencias empíricas y desde las tecnologías no puede fundamentarse una BioÉtica.

Con lo que no quiero decir que sus atinadas reflexiones sobre los conceptos de aplicación, sabiduría práctica, humanismo, dignidad, responsabilidad y asimetría no sean armonizadas desde una concepción de la BioÉtica como una Ética General de la Vida, la idea central que está en el fondo de todo. Y, por este camino, la *vida digna* aparece como el principio, el elemento vivificador de la calidad humana de toda realización del ser humano, convirtiéndose así en el criterio central de lo que entiende como BioÉtica. Su aportación destaca, de este modo, las posibilidades de las éticas aplicadas para perfeccionar los servicios de las instituciones que integran el entramado de la sociedad en el seno de la cual vivimos y actuamos.

Ildefonso Murillo

SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, Juana: *María Zambrano*. Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2016. 113 pp.

El esfuerzo intelectual desplegado en los últimos años en torno a María Zambrano (congresos, seminarios, tesis doctorales, publicaciones...), ha supuesto una notable mejora en el conocimiento de su vida y de su obra. En esa tarea analítica e interpretativa, el presente volumen es una excelente ocasión de aproximarnos a la rica y compleja obra de la filósofa malagueña, que es ya un clásico en la Historia del pensamiento español. A tal fin, la profesora Juana Sánchez-Gey, de la Universidad Autónoma de Madrid, con una larga trayectoria de investigación y publicaciones en torno a temas zambranianos, propone una visión de conjunto sobre la figura y la obra de Zambrano, destacando ciertas cuestiones-clave de su pensamiento, que el texto contribuye a esclarecer y le aportan originalidad y personalidad propia.

Además de la bibliografía final, el libro se estructura en cuatro capítulos: el primero de ellos («María Zambrano: una vida itinerante») ofrece una biografía comentada de la filósofa, desde su nacimiento en Vélez-Málaga y sus años de juventud, hasta su regreso a España, en 1984, pasando por su largo período de exilio en diferentes países de Europa y América. Las referencias al tema del «exilio», que en ella alcanza «una categoría política, y especialmente ontológica» (p. 20), enmarcan ese periplo vital (La Habana, Moralia, Roma, La Pièce, Ginebra...), con comentarios sobre las circunstancias en que surgen los trabajos más significativos, desde los artículos juveniles hasta sus obras de madurez, sin olvidar el encuentro con amigos y discípulos, en fecunda comunicación.

El siguiente capítulo, «Sus maestros y el contexto intelectual», aborda el tema del «discipulado» de Zambrano, con acertadas alusiones a sus «maestros» (Ortega, García Morente, Zubiri...) y comentarios clarificadores sobre la influencia de autores como Unamuno («razón cordial») o Machado («poesía de la comunicación»), que calan hondamente en Zambrano. Las observaciones y referencias sobre la forma en que su pensamiento se enraíza en la tradición hispana (Séneca y los místicos, Miguel de Molinos, Siglo de Oro, Cervantes, Galdós...), se complementan con indicaciones pertinentes sobre la «recepción» zambranianiana de autores extranjeros: Kierkegaard, Nietzsche, Spinoza, Scheler, Bergson, Heidegger..., que forman parte de sus lecturas, en diálogo fructífero y sugerente.

El capítulo III («Los grandes temas en su vida y en su obra»), el más extenso de todos (p. 37-85), tiene un interés especial al estar centrado en el núcleo de preocupaciones fundamentales de Zambrano, destacando dos claves iniciales: su rechazo del racionalismo y su apuesta por la «razón poética», como «filosofía de salvación». El conjunto es un análisis

pormenorizado de las cinco tareas propias de la condición humana, que empieza por la *política*, que «recorre la vida y la obra de María Zambrano, de forma sobresaliente en la primera parte de su vida» (p. 38); además de recordar su compromiso desde joven y su republicanismo activo, se subraya el interés de sus artículos juveniles, con jugosos comentarios sobre sus principales obras de reflexión política: *Horizontes del Liberalismo*, *Los intelectuales en el drama de España*, *La agonía de Europa*, *Persona y Democracia*... En ese marco cobran todo su sentido las páginas dedicadas al tema de la ciudadanía, central en todo su pensamiento, con un eje o núcleo vivencial: «la liberación de la persona de toda posible humillación», de donde su defensa de la dignidad de la persona y de una razón esencialmente ética, «porque no me quiero salvar sola...». Un texto de *Persona y Democracia*, es expresivo al respecto: «Solamente se es de verdad libre cuando no se pesa sobre nadie, cuando no se humilla a nadie. En cada hombre están todos los hombres» (p. 46).

El segundo apartado, *filosofía*, se vertebra lógicamente en torno a la «razón poética», resaltando su carácter vitalista y creador, dentro de la visión integradora del ser humano como el «heterodoxo cósmico», que «busca siempre la trascendencia, como plenitud del ser de la persona» (p. 56). Las referencias a las críticas de Zambrano a la cultura occidental, varada en una razón ensoberbecida y absoluta, alternan con oportunas alusiones diferentes textos en los que va tomando cuerpo la razón poética; una razón que «es mediadora, compasiva, misericordiosa y nunca violenta, ni orgullosa, ni impositiva» (p. 50), en la que Zambrano ve posible la integración del pensar y sentir, un conocimiento en el que se enlacen filosofía y poesía.

Al hablar de *religión* en Zambrano, hay una especial referencia a *El hombre y lo divino* (1955), obra en la que sugiere la relación del ser humano y Dios, repasando algunos de los símbolos que propone: el deseo, la búsqueda de lo originario, el re-nacer (nacer de nuevo), el agua, el perdón, la piedad..., sobre los que vuelve en distintas ocasiones. Un comentario final a modo de conclusión: «El sentir religioso es profundo en Zambrano y, de nuevo, percibimos que en ella está unido a una forma de ser y a su compromiso de practicar una auténtica convivencia» (p. 61). Al final, un emotivo recuerdo a la leyenda del Cantar de los Cantares que, por deseo suyo, figura en su lápida: *Surge amica mea et veni*.

El tema de la *educación*, cuarta de las preocupaciones vitales de Zambrano, incluye referencias a su propia «actitud vital», que le llevó a implicarse en iniciativas de educación popular, como las *Misiones pedagógicas*. Pensadora y educadora, su filosofía es «educativa», a modo de un saber «práctico» que sirva de guía para orientarse en la vida. De ahí también su preocupación por el tema de la «mediación», en el marco de sus reflexiones sobre la crisis de nuestro tiempo, con textos como «La

mediación del maestro», «Esta juventud de ahora», «La vida de las aulas», «Filosofía y educación: la realidad»..., en los que desgrana una auténtica fenomenología de la vida escolar.

En el quinto y último punto, *estética*, se analiza la «mirada» de Zambrano: poesía, música, pintura..., como aspectos que vienen exigidos desde la misma idea de razón poética, con referencias y comentarios sobre títulos significativos: *Filosofía y poesía*, *Pensamiento y poesía en la vida española*, *La religión poética de Unamuno*... Queda claro, en todo caso, el carácter pionero de Zambrano en cuanto a la relación entre filosofía y literatura, especialmente en el ámbito de la poesía, con sus estudios sobre poetas: Lydia Cabrera, Reyna Rivas, Lezama Lima, José Ángel Valente, Antonio Colinas..., en los que se deja sentir la lectura de Unamuno y Machado. En cuanto a la novela, hay una significativa mención de los estudios sobre Cervantes y Galdós.

Las referencias a ese obrar poético (luz, silencio, sueños...) se prolongan igualmente en la atención de Zambrano a la música, destacando cómo su origen se encuentra en la escuela órfico-pitagórica, e incluso el tratado *De musica*, de San Agustín. Los comentarios sobre «la luz y la mirada» en Zambrano, llevan de la mano a una obra clave: *Algunos lugares de la pintura*, que recoge algunos artículos sobre Zurbarán, El Greco, Velásquez, Goya, Fra Angélico... y contemporáneos: Picasso, Miró, Gregorio Prieto, Ramón Gaya... Nuevamente, se recuerda un texto significativo, en este caso la dedicatoria de *Horizontes del liberalismo*: «A mi padre, que me enseñó a mirar» (p. 85).

En el V y último capítulo, «Una intelectual para el futuro», expresivo de la vigencia y actualidad de su pensamiento, encontramos nuevas indicaciones autobiográficas de la propia Zambrano sobre el surgimiento de la razón poética, núcleo de su filosofía, así como alusiones a los tres «modos» de razón: la razón «cotidiana», la razón «mediadora» y, finalmente, la razón «poética», «que siendo quizá la más generadora aparece en mi ensayo llamado *Hacia un saber sobre el alma*» (p. 88).

En referencia a su «condición de mujer», se recuerdan sus primeros escritos en *El Liberal*, en 1928, en la columna titulada «Mujeres», donde se hace patente su compromiso político y su preocupación por conseguir que la mujer salga a la vida pública. Zambrano tiene numerosos trabajos sobre la mujer en la historia y su papel en la literatura, pero lo hace siempre desde una «posición peculiar», sin identificarse con ningún «ismo». En sus escritos sobre la novela *Misericordia*, de Galdós, menciona las cualidades de lo femenino, ejemplificadas en *Nina*: amor, entrega, desinterés... Asimismo, en «Mujeres de Galdós» (1942) deja igualmente claro que su interés no es el «debate feminista», y es significativo que considere a Galdós como un autor moderno, «porque sabe tratar individualmente a la mujer y le concede la misma realidad ontológica que al varón» (p. 90).

Zambrano, en suma, señala la autora, no puede ser incluida en ninguna corriente o «ismo». No es personalista, aunque su pensamiento se centra en la persona, tema medular que recorre toda su obra, desde los primeros escritos hasta *Persona y democracia*; un pensamiento, pues, de «hondo calado», que vivifica lo que en el hombre hay de perenne.

La parte final del libro se dedica a las últimas obras de Zambrano, de pensamiento claramente metafísico: *De la Aurora* (1986), *Notas de un método* (1980) y *Los bienaventurados* (1990), en las que hay alusiones reiteradas a la relación entre el hombre lo divino. En la última obra citada, apunta la profesora Sánchez-Gey, Zambrano habla de «la condición humana mediante una categoría, que es la del exilio»; da cuenta así, añade, del «carácter sagrado de la persona, que conoce el dolor y el desasimiento, y estas experiencias son mediaciones para conocer el horizonte más pleno, la dicha más completa». Las palabras finales resumen lo que a su juicio constituye el eje del pensamiento de Zambrano: «...la reflexión filosófica zambraniana propone la unidad entre filosofía, poesía y religión y, su centro, siempre se encuentra en la persona» (p. 108).

En suma, como apuntábamos al principio, estamos ante una obra meditada y bien escrita, que ofrece una visión de conjunto, sólida y coherente, sobre la vida y el pensamiento de María Zambrano. Las reflexiones y observaciones, acompañadas de textos alusivos bien seleccionados, junto a notas y referencias que precisan el sentido de algunos pasajes, ayudan a una mejor y más completa comprensión de las cuestiones centrales planteadas, en el marco del pensamiento de la filósofa veleña.

Ángel Casado

GÉNOVA OMEDES, FRANCISCO JOSÉ: *Anne Foerst. Dimensión religiosa de la búsqueda de la inteligencia artificial*. Ateneo Universitario Sant Pacià / Ediciones de la Facultad de Teología de Cataluña, Barcelona, 2016. 351 pp.

Francisco José Génova Omedes se adentra en este libro en el pensamiento de Anne Foerst (Colonia, 1966), matemática y teóloga luterana de origen alemán, afincada en los Estados Unidos, donde es conocida también como «la teóloga de los robots». Aunque la obra es resultado de una tesis en teología, la información que reúne acerca de los principales estudios sobre inteligencia artificial (IA) es muy amplia y exhaustiva, algo que viene a unirse a la importancia del cuestionamiento teológico, pero también filosófico, antropológico y, consecuencia de todo ello, ético.

El autor aborda en primer lugar el tema de la técnica, como no podía ser de otro modo, al ser la nuestra una civilización técnica; una técnica que adopta su dimensión religiosa cuando para muchos deviene –y esto

es así cada vez más— una religión. A la técnica se aproxima Génova desde la filosofía y desde la teología, y considera a autores relevantes en el tema como Ortega, Heidegger, Ellul, Mumford, Dessauer y otros, y a teólogos como Brunner o Ruiz de la Peña; la presencia de este último se extiende a toda la obra, pues en el capítulo séptimo confrontará la idea de persona del teólogo español con la de Anne Foerst, destacando asimismo que Ruiz de la Peña afirmaba que «no se puede hacer teología sobre el mundo de espaldas a las cuestiones fronterizas» (p. 238). Y lo mismo hará, en el décimo capítulo, con la obra de Pierre Teilhard de Chardin, al considerar que es un teólogo de frontera porque abordó el entonces tema de su tiempo, el de la evolución. Teilhard pedía «que los teóricos del cristianismo comprendan, acepten y amen la idea nueva que el hombre moderno ha llegado a hacerse científicamente de sí mismo» (p. 279), y F. J. Génova ve en Foerst otra teóloga de frontera y un ejemplo de respuesta a esta petición encargada del jesuita francés, amén de ciertas afinidades al abordar el tema de la evolución, pues Teilhard supo aunar técnica y evolución, y hoy la técnica es el nuevo medio que la evolución desarrolla en el hombre para continuar su avance.

La primera parte del libro contiene además una buena introducción a la inteligencia artificial. El lector hallará una aproximación histórica que comienza teniendo en cuenta las antiguas mitologías que ya se referían a autómatas y a una suerte de ciencia ficción, y sigue con los filósofos y los físicos que pensaron en máquinas calculadoras y hasta en cierta inteligencia artificial, algunos de los cuales llegaron incluso a hacer en parte efectivos sus sueños (la máquina de calcular de Pascal, el pato mecánico de Vaucanson, el turco de Von Kempelen o las tarjetas perforadas de Jacquard, en las que también se inspiraría Babagge...). También considera la literatura (Frankenstein, Pinocho, las novelas de Isaac Asimov u otras como *La utopía de Turing*, de Harrison y Minsky) y el cine, concretamente las películas de ciencia ficción con presencia de seres de apariencia humana que no son sino robots con inteligencia artificial. Tras el recorrido histórico, plantea las preguntas obligadas sobre la conciencia o los grandes interrogantes a que dará pie la mecánica cuántica. El autor viene a presentar el estado de cosas actual sobre el tema en tres escenarios: un escenario apocalíptico en el que considera la obra de R. M. Geraci, y donde se plantea la posibilidad de que los robots «hereden la tierra»; un escenario de infierno en el que, por el contrario, se entrevé un futuro en el que las máquinas dominarán y tiranizarán al hombre; y un escenario de metamorfosis cuyos protagonistas son los «ciborgs», pero también los seres con cerebros biológicos, en el que el autor presenta una mezcla de catastrofismo y esperanza. La idea de fondo es que se ve llegar un mundo en el que los seres humanos convivirán con los robots —como sucede en algunas de las películas comentadas (hay que decir que la favorita

de Foerst es *Blade Runner*, de Ridley Scott)– y que eso no puede dejar indiferentes a la teología ni a la filosofía. La misma Anne Foerst contempla un futuro «integrado entre robots y seres humanos formando una misma comunidad» (p. 200), destacando en su obra que lo que busca el ser humano con la inteligencia artificial y con la creación de robots no es otra cosa que recrearse a sí mismo, pues «la construcción de robots humanoides –dirá la autora– está motivada por el deseo de comprendernos a nosotros mismos y de construir compañeros con quienes podamos conversar e interactuar de modo auténtico» (p. 259).

La segunda parte del libro está dedicada al pensamiento de Foerst, una mujer «de frontera» que ha sido incomprendida en ambientes teológicos y fue rechazada en el MIT (Instituto Tecnológico de Massachusetts), donde trabajó algún tiempo. Para los lectores interesados, el libro contiene información exhaustiva sobre la obra de la matemática y teóloga, así como de sus fuentes principales y sus más notables influencias, tanto en el campo de la inteligencia artificial como en el de la teología. En este último, es de destacar la influencia que ha ejercido en ella el pensamiento del teólogo Paul Tillich, sobre todo en lo que se refiere al tema del pecado, que la autora ve como alienación y fruto de la incapacidad humana para tratar con las paradojas y ambigüedades de la vida.

En su investigación sobre inteligencia artificial, Anne Foerst se pregunta ante todo por la idea de persona, tan amenazada por no pocos desafíos, entre los que cada vez es mayor el del desarrollo de la misma inteligencia artificial. Foerst parte de la idea central de que el reconocimiento del otro consiste esencialmente en aceptarlo como otro, al tiempo que considera al ser humano como *homo narrans* (sigue en esto al filósofo Alasdair MacIntyre); reconocer al otro y entenderlo como un ser de narración, como un contador de historias (*storytelling animal*), hace que la persona tenga que quedar incluida en estructuras narrativas comunitarias. Estos tres son los rasgos que definen a la persona en Foerst; pero la autora plantea una ampliación del concepto de persona que no se ciñe únicamente a los seres humanos, sino que puede incluir también a robots humanoides y hasta a algunos animales. Francisco José Génova destaca la valentía de Foerst al abordar estos temas que no puede eludir la teología (ni la filosofía, naturalmente), y por trabajar estas relaciones entre teología e inteligencia artificial. Él no comparte su idea de persona, y en este tema destaca a Grzegorz Holub, profesor polaco que lamenta el cambio «dramático» sufrido en las últimas décadas por la noción de persona, debido al excesivo peso de una filosofía práctica que ha conducido a separarla de la noción de ser humano; Holub, sin embargo, aporta elementos interesantes a la actual discusión sobre la persona, como la posibilidad de diferenciar entre ser una persona y actuar como una persona (p. 223), matización que puede resultar fecunda en este tema tan fundamental.

Con todo, Génova Omedes halla en la conciencia el mayor escollo para adoptar planteamientos como los de Foerst, sobre todo a la hora de construir robots o programas «conscientes» elaborados con cerebros de origen biológico (con neuronas vivas), pues considera que la conciencia es un fenómeno que acaba escapando tanto a la ciencia como a la religión. El autor detecta en estos intentos y en la realidad misma de la inteligencia artificial «el profundo deseo humano de crear vida, o dicho de otro modo, de dar vida a sus creaciones» (p. 311), aspiración profunda que arraiga en la teología, pero que no puede ignorar los problemas éticos que laten tras toda esta cuestión de la inteligencia artificial, especialmente en relación con la noción de persona. La robótica abre importantes debates éticos, con preguntas fundamentales sobre su aplicación al campo de la asistencia y el entretenimiento (robots destinados a cuidar a ancianos o a niños, y programados incluso para proporcionar relaciones sexuales), o el no menos inquietante de los robots militares con capacidad autónoma para destruir y matar; y al decir «autónoma» se hace referencia, en efecto, a robots que no actuarían directamente bajo el control de un ser humano, sino que dispondrían de autonomía real... U otras preguntas como la de si se pueden utilizar neuronas humanas, aunque provengan de donantes voluntarios, para construir cerebros biológicos, que también están en el centro de estas cuestiones éticas urgentes. En este sentido, ya se ha acuñado el término «roboética» (Gianmarco Veruggio).

Por esta obra dedicada a Anne Foerst, en definitiva, desfilan los autores más relevantes del campo de la inteligencia artificial. El lector interesado hallará una excelente introducción al tema, muy enriquecida con los principales planteamientos históricos y filosóficos, y con el pensamiento de una teóloga audaz, cuya valentía queda bien destacada por el autor. A Foerst debemos su visión del ser humano como co-creador, manifestada en su caso a través del fenómeno de la inteligencia artificial, así como por la apertura de muchos otros caminos laterales. Como escribe Francisco José Génova al final del libro, Foerst muestra «que el teólogo no puede ir al encuentro de una realidad con un lenguaje y unas metáforas no significativas para quienes viven en esa realidad a la que se acerca». Y el autor finaliza reclamando «nuevos odres para vino nuevo», «una teología nueva para un mundo nuevo. Una teología libre para pensar, valiente para proponer y humilde para reconocer» (p. 318).

Carmen Herrando Cugota

SERRANO DE HARO, Agustín: *Paseo filosófico en Madrid. Introducción a Husserl*. Trotta, Madrid, 2016. 271 pp.

Con la publicación de este *Paseo filosófico en Madrid*, Agustín Serrano de Haro nos entrega, es cierto, una meritoria *Introducción a Husserl*, pero esta obra no se limita a ser, en el sentido usual del término, una introducción. En ella encontramos, en sentido estricto, fenomenología pura, haciéndose, debatiéndose, apareciendo, en acto. El fenomenólogo Serrano de Haro nos invita a pasear por las calles de Madrid de la mano de Xavier Zubiri y José Gaos, dos jóvenes estudiantes que el 10 de mayo de 1921 partían de la entonces Universidad Central, paseo de la Castellana arriba, hacia la Residencia de Estudiantes para asistir a la conferencia del maestro –aquel día disertaba Ortega sobre el heroísmo de Don Juan–. Con este motivo arranca el *Paseo filosófico en Madrid*, en el que Zubiri expondrá al pensador transterrado «la fenomenología entera», según la expresión del propio Gaos. De todo ello se ocupa la Primera Parte, titulada, precisamente «La fenomenología entera» expuesta al paso» (pp. 15-48). Serrano de Haro reconstruye aquí el «monólogo de Zubiri» en el que el joven estudiante expone sintéticamente su interpretación de la fenomenología de Husserl, tema de su tesis doctoral, titulada *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*. En ella defenderá Zubiri una determinada lectura de Husserl que, como muestra detalladamente Serrano de Haro, se mantendrá y reaparecerá intacta en sus obras de madurez, según queda reflejada en *Cinco lecciones de filosofía* (1963). De modo que, concluye Serrano de Haro, «ni la circunstancia de que ambos escritos zubirianos disten entre sí al menos cuarenta años (1921/1923-1963)» ni tampoco el hecho de que «entretanto hayan visto la luz obras fundamentales del propio Husserl, afecta a la interpretación común de las categorías clave de la fenomenología que ambos escritos ofrecen» (p. 42). Esta interpretación, que será ampliamente discutida en la Segunda Parte, se articula en torno a dos ideas fundamentales. En primer lugar, la idea de que «el fenómeno puro es esencia, es ser», de ahí que la fenomenología sea concebida por Zubiri como «un objetivismo radical de las esencias» (p. 22). En segundo lugar, y en consonancia con lo anterior, entenderá Zubiri «la reducción fenomenológica» como «reducción eidética», esto es, como «un movimiento teórico por el que la atención se vuelca sobre el *eidós* de algo y lleva a cabo la aprehensión depurada de la “idea” objetiva» (p. 23). Sobre ello volveremos más adelante. Nos interesa ahora destacar –o mencionar al menos– de esta Primera Parte las dos cuestiones siguientes. Por un lado, cómo Zubiri, según muestra Serrano de Haro (p. 31), no apoya su interpretación de la fenomenología en los textos del propio Husserl, sino en la lectura que Max Scheler expuso de la misma en *El formalismo en la ética* (1913). Por otro lado, y quizás más decisivo,

cómo la interpretación zubiriana resultará crucial en la recepción española del pensamiento de Husserl, asumida y difundida en obras tan influyentes como la *Historia de la filosofía* de Julián Marías (pp. 37-38) o el *Diccionario de Filosofía* de José Ferrater Mora (pp. 45-56). También destaca Serrano de Haro la figura de Gaos en esta cuestión, quien, pese a reconocer el valor del «método fenomenológico», y oponerse a la interpretación de Zubiri, desechaba empero la filosofía de Husserl como «un “sistema” o una “posición” especulativa de carácter trascendental» (p. 37). Todas estas problemáticas son abordadas minuciosamente en esta Primera Parte, preludio de la Segunda, cuyo título reza «En busca de los fenómenos» (pp. 49-119). Dejando ya de lado los avatares históricos, Serrano de Haro somete aquí a una profunda revisión crítica la interpretación zubiriana de Husserl, mostrando las limitaciones de la misma. Sin poder entrar aquí mínimamente en detalle, baste señalar al menos las siguientes. La primera y decisiva tiene que ver con la noción misma de «fenómeno», que para el primer Zubiri sería «un objeto que cumple con la exigencia ínfima de estar presente a una conciencia» (p. 55). Sin embargo, advierte Serrano de Haro, «tan débil es el requisito demandado que por lo pronto todos los objetos puros están en condiciones de satisfacerlo» (Ibíd.). Esta primera aproximación pondrá al descubierto una segunda limitación básica en el análisis zubiriano, y es que este no tiene en cuenta la distinción entre «fenómeno» y «objeto», ya que, insiste Serrano de Haro, «la identidad inmediata, plenaria, entre ambas, que Zubiri confiadamente asume, desatiende en demasía la ley fenomenológica fundamental de que no todo objeto de conciencia aparece» (p. 57). Esta distinción resultará crucial a la hora de abordar la «relación de intencionalidad», puesto que, según señala Serrano de Haro, «en lugar de decir que toda vivencia intencional hace presente su objeto intencional, matizaremos más bien, a partir de ahora, que no todos los actos que mientan un objeto son actos *intuitivos* en que algo aparece» (Ibíd.). A partir de las distinciones anteriores se comprende ahora que «el carácter intrínsecamente no intuitivo de la mención lingüística no es por tanto un grado ulterior de debilitamiento de la intuición, (...), sino una forma específica, distinta de intencionalidad» (p. 61). Al no atender a la «distinción esencial entre mención y manifestación», Zubiri, advierte Serrano de Haro, «propone de nuevo la indebida afirmación de que “el *cogitatum* en cuanto tal es pura y simplemente fenómeno”» (p. 63), mientras que para Serrano de Haro, según las distinciones apuntadas, la tesis husserliana sería más bien la siguiente: «Toda conciencia intencional es conciencia de algo, y si este algo se da a un acto de intuición, entonces él es también fenómeno» (Ibíd.). Por tanto, lo fundamental en la discusión con Zubiri será, como veremos, poner de manifiesto que «si no hubiera experiencia, no habría “fenomenología” en ningún sentido» (p. 65), pues esta remite ne-

cesariamente a la «autodonación» –*Selbsgebung*– de la cosa misma, teniendo en cuenta siempre –para evitar confusiones– que «no es la cosa la que se da por iniciativa propia, sino el acto el que la da en sí misma» (p. 59, nota 8). A partir de aquí, será necesario, frente al planteamiento zubiriano, distinguir entre los distintos «sentidos analíticos» de *fenómeno*. Esta distinción clave reaparecerá continuamente a lo largo de todo el *Paseo*, de modo que mi comentario la tomará en lo que sigue como hilo conductor para enlazar las cuatro Partes del recorrido filosófico madrileño. En primer lugar, nos presenta Serrano de Haro el fenómeno como el «acto mismo de la experiencia», la «vivencia consciente de quien experimenta algo»; en segundo lugar, el fenómeno como «objeto intuido (que aparece)»; el tercero apunta «a los componentes que forman parte efectiva de la vivencia». Ahora bien, insiste Serrano de Haro, «en lugar de tres acepciones alternativas, de tres conceptos análogos, o equívocos», hemos de comprender la noción de fenómeno como «un único concepto que es ternario, tridimensional». Finalmente, a estas tres acepciones hay que añadir una cuarta, que «entra en el concepto de fenómeno, por derecho propio, el modo peculiar en que el objeto se expone a la intuición» (pp. 66-69). Este primer análisis pone de manifiesto la complejidad que la noción de fenómeno comporta, incluso antes de abordar expresamente la dimensión «corporal» e «intersubjetiva», lo cual se hará en la Parte Tercera y Cuarta, dando lugar a una quinta dimensión de la noción de fenómeno: «la dimensión yoica o egoica de la intencionalidad» (p. 194) que, a su vez, quedará recogida, junto a las demás, en la de cuerpo: «el cuerpo reclama las cinco dimensiones de la fenomenicidad y asume para sí una parte esencial en todas las nociones directrices de fenómeno» (p. 209). Ahora bien, sin adentrarnos aun expresamente en la problemática de la corporalidad y la intersubjetividad, este primer nivel de análisis ya nos permite constatar la «predonación del mundo» a partir de «la diferencia descriptiva entre vivencias atentas, co-atentas y desatentas» (p. 89), lo cual resulta decisivo. No podemos entrar aquí en esta compleja cuestión, pero resulta imprescindible señalar al menos que ella alumbrará una noción fundamental para la fenomenología: la de «horizonte perceptivo» (p. 90). En ella se sustentará «la tesis husserliana de que el horizonte de desatención que es interno a la percepción sensible trae a fenómeno el mundo mismo en su formidable exterioridad» (p. 91). Se trata, pues, «de la conciencia pasiva del mundo» (Ibíd.), lo cual indica, resume finalmente Serrano de Haro, que «no ya una cosa o unas cuantas cosas, no ya un aspecto o unas facetas, el mundo mismo cabe en la experiencia humana; en ella está dado» (p. 95). Esta constatación nos permite concluir que «sólo el mundo natural dado a la percepción opera como una constante de la intencionalidad. De suyo y siempre se vive en el mundo percibido» (p. 100). De ahí que, más adelante, al abordar «La actitud natural de la

existencia» (pp. 112-119), y en consonancia con lo anterior, se postule una «ontología natural» en la que «mi existir tiene experiencia de mundo *porque* discurre en el seno seguro del mundo. El todo aparece porque el todo existe» (p. 116). A la luz de todo lo anterior, y cerrando ya la polémica con Zubiri, se cuestiona Serrano de Haro: «En lugar de a una imposible abstracción del mundo, ¿no habrá de aspirar la fenomenología pura a una comprensión radical de esta predonación?» (p. 110). Esta será, precisamente, la tarea de las dos últimas Partes que nos restan por comentar, pero no ya en discusión con Zubiri, cuya interpretación «de la epojé y reducción fenomenológicas como abstracción ideatoria redobladada, como intuición de esencias reforzada, resulta inasumible» (p. 107), sino en una «Nueva andadura de la fenomenología» –Parte Tercera (pp. 121-212)–, que desembocará en «La crisis de la ontología natural» –Parte Cuarta (pp. 213-271)–. En ellas se pondrá el fenomenólogo los guantes de trabajo para adentrarse en las profundidades más recónditas de la fenomenología husserliana, recuperando, matizando y enriqueciendo todos y cada uno de los análisis esbozados en las páginas precedentes, para hacer «fenomenología pura», esto es, para abordar una «indagación eidética en las condiciones necesarias de los fenómenos» (p. 122). Partiendo de los análisis de la «conciencia pasiva del tiempo» y «la ley de la inmanencia» (pp. 125-139), pasando por el «Cartesianismo de la vida» (pp. 140-149) y las nociones fundamentales de «Nóesis y nóema» que nos muestran «El ser como agilidad» (pp. 150-165), hasta llegar al «Trasdentalismo maduro» (pp. 166-180) que desemboca, para el asombro de muchos, en la «Motricidad del cuerpo, personalidad del yo» (pp. 181-198) y una «Egología encarnada» (pp. 199-212). Será justamente esta última, la egología encarnada, la que «hace decaer la apariencia de solipsismo fenomenológico y conduce a la fenomenología pura a defender una egología pluralista, en plena concreción intersubjetiva» (p. 211). Es así como, ya en la Cuarta Parte, «La epojé fenomenológica», que nos remitía anteriormente a la tesis de que «El mundo aparece existiendo» (pp. 219-229), nos muestra ahora, mediante la «Reducción trascendental», que «El mundo existe apareciendo» (p. 230-243), situándonos ya de un modo irrevocable ante «La crisis de la ontología natural». Y es que, como señala Serrano de Haro, «Hay una única realidad en el mundo y en la correlación intencional intersubjetiva» (p. 255) o, como rezan las *Meditaciones cartesianas* (§64), que Serrano de Haro cita: «El ser primero en sí, que precede a toda objetividad mundana y que lleva consigo toda objetividad mundana, es la intersubjetividad trascendental» (p. 256). La motivación primera y última de la fenomenología, de todas y cada una de sus categorías, es ética, empezando por la «epojé universal» (p. 264), de ahí la necesidad de concluir este *Paseo* explicando el sentido último y profundo de «La intersubjetividad que renueva el mundo» (pp. 261-271), la cual nos sitúa

Crítica de libros

ante «el tema supremo de toda ética» (p. 266). Este *Paseo*, como indicaba al comienzo, puede ser perfectamente tomado como una magnífica *Introducción a Husserl*, pero quien lo emprenda por su propio pie, calle a calle, sabrá desde el primer paso dado que se encuentra ante una obra mayor, de pura fenomenología escrita en español o, como advertía su autor, de «fenomenología pura».

Noé Expósito Roperó¹
UNED

¹ Beneficiario del Programa de Formación de Profesor Universitario (FPU) 2015-2019 del Ministerio de Educación y Ciencia, adscrito al Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política de la UNED. Prepara una tesis doctoral sobre la ética fenomenológica de Edmund Husserl y José Ortega y Gasset bajo la dirección del profesor Javier San Martín.