

FILOSOFÍA

BRUCKNER, Pascal, *Un instante eterno. Filosofía de la longevidad*, traducción de Jenaro Talens, Madrid, Ediciones Siruela, 2021, 201 pp., ISBN 978-84-18436-63-5.

Se trata de un excelente ensayo de Pascal Bruckner (nacido en el año 1948), reconocido filósofo, ensayista, novelista y crítico del multiculturalismo. El título sugerente del libro procede de la poesía de Jacques Prevert: “*Millares y millares de años / no sabrían bastar / para decir / el pequeño segundo de la eternidad / en el que me besaste, / en el que te besé, / una mañana, a la luz del invierno / en el parque de Montsouris de París, / en París, / en la Tierra, / la Tierra, que es una estrella*”. (“El jardín”, en *Paroles*). “El subtítulo es *Filosofía de la longevidad*. El autor señala que se trata de reflexiones sobre la vida cotidiana, el amor y la muerte, sobre el vivir y, más concretamente, sobre la vejez, “todo ello fundamentado en la resolución, nunca en la resignación para vivir esta vida extra de la mejor manera posible” (como se nos dice en la contraportada del libro). Por tanto, en el libro se replantean todas las grandes cuestiones de la condición humana, incidiendo en el corto o largo periodo de la vida. Estas páginas, dice el autor, están dedicadas a todos aquellos que sueñan con una nueva primavera en otoño y desean retrasar lo más posible el invierno de las estaciones de la vida.

¿En qué ha cambiado nuestra sociedad desde el año 1945? En muchas cosas, entre otras, en que la vida de los humanos ha dejado de ser breve. Desde hace un siglo, la raza humana ha estado intentando la prolongación de la vida, aumentándola entre 20 o 30 años, los equivalentes a la vida de las personas del siglo XVIII, por lo menos en los países occidentales. Podemos decir que uno de cada dos niños que nazca hoy llegará a los 100 años. Saber desde los 18 años que podemos vivir un siglo cambia por completo nuestra concepción de la vida, haciendo de ella muy posiblemente un sinuoso camino. En el siglo XVIII, la vejez comenzaba cuando ya no se podía llevar un arma, es decir, a los 60 años. En la actualidad, la esperanza de vida máxima ronda los 110 años, y cada vez son más las personas que llegan a dicha edad.

Es evidente que este hecho es un tremendo paso adelante que pone todo “patas arriba”: la brecha generacional, el estatus de los empleados, la cuestión matrimonial, la financiación de la seguridad social, etc., etc. Estamos entrando en la era de las generaciones y de las identidades líquidas. La vejez ya no es solo la suerte de unos pocos supervivientes, sino el futuro de una gran parte de la humanidad en los países de Occidente. Pascal Bruckner pronostica con humor –humor e ironía que se extienden por muchas páginas del libro– que para el año 2050 se espera que haya

el doble de ancianos que de niños en el mundo. La longevidad es una verdad estadística, no una garantía personal. La longevidad desarma también las incompatibilidades: “hoy en día, uno puede ser una cosa y otra, padre, abuelo y bisabuelo, por ejemplo, anciano y deportista, madre y sustituta del hijo de su hija y de su yerno. Es Matusalén en todos los sentidos, pero un Matusalén petulante: un hombre puede procrear hasta los 75 años y dar a luz a un nuevo niño cuando su hijo mayor le da un nieto”. Las crisis de muchos matrimonios nacen del alargamiento de la vida, tanto como de la inconstancia del corazón humano. Prestar juramento de fidelidad a la edad de 20 o 30 años en los siglos XVII o XVIII no tenía el mismo significado, cuando la muerte te golpeaba a los 35 o 40 años, mientras que pronunciar el mismo juramento en el año 2019 significa 60 años de convivencia.

Bruckner lo ha repetido unas cuantas veces: lo que la ciencia y la tecnología han prolongado no es la vida, sino la vejez. Pero envejecer solo es tolerable si continuamos teniendo un cuerpo y una mente decentes, de lo contrario el terror del envejecimiento aumenta a medida que la vida se alarga. Las fabulosas promesas de los transhumanistas, deseosos de remodelar la vida con la ayuda de la ingeniería biológica, la inteligencia artificial y la robótica, apuntan a que será posible replicar nuestra personalidad, nuestros sentimientos, nuestros recuerdos y la esencia de lo que somos para transferirlos a una computadora y vivir para siempre. La tecnología avanza imparable para trascender la muerte. ¿Será lo mejor o lo último que hagamos? Son, por el momento, especulaciones amables, *Fausto* reescrito en lenguaje digital. El transhumanismo y las biotecnologías despiertan tanto odio como esperanzas tontas. Se nos promete que, gracias a la investigación de células senescentes, alcanzaremos los 150 años de edad a mediados del siglo. Bruckner dice con cierto gracejo: “No estaremos para verlo, pero buena suerte a nuestros descendientes”. Es más, la utopía de un hombre inmortal no es nueva. Los profetas de la longevidad han usado muchos métodos sin resultados. Es probable que estas atronadoras predicciones, como dijo Hegel acerca de la erudición, apunten a las estrellas y terminen en el río. El hecho de que pueda un día ser accesible para todos alcanzar los mil años de edad, ¿lo hace deseable? Bruckner dice con cierta sorna que el principal argumento contra los transhumanistas es que, como ya no quieren morir, se olvidan de vivir. La edad, cierto, es una convención social basada en una realidad biológica y siempre es posible cambiar la convención. Pero, al final, por supuesto, seremos derrotados.

Antaño, la vejez era la época del apaciguamiento, de ir liberándose del apetito demasiado codicioso de los placeres terrenales para dedicarse a la meditación, al estudio como preparación para la gran partida. Este modelo se ha vuelto borroso para muchos de nuestros contemporáneos. En realidad, podría ser que el secreto de un vejez feliz radique en el enfoque opuesto: en cultivar todas las pasiones, en no abandonar nunca ningún placer ni ninguna curiosidad, en lanzarse a retos imposibles, en continuar hasta el último día amando, viajando y permaneciendo abierto al mundo y a los demás.

Frente al tiempo que nos hace y nos deshace, tenemos dos estrategias: el disfrute del instante o la despreocupación de la duración. Este doble postulado fue defendido por los antiguos, que enunciaron dos mandamientos contradictorios: vive como

si fueras a morir en cualquier momento, y vive como si nunca fueras a morir. El primero es terrorífico. El segundo es más realista. Cada día es una metáfora de la existencia, con su mañana triunfante, su radiante mediodía y su crepúsculo apacible... Mientras nos alimentemos de esta ilusión, la esperanza domina la experiencia. Incluso el hombre centenario hace sus planes y dice "mañana". Bruckner señala: "Cicerón, en su alabanza a la vejez, tenía razón: los seres excepcionales también se encuentran en esos espacios enrarecidos de la edad donde una mirada distraída solo ve debilidad y cansancio". Un ejemplo nos los dan esos directores octogenarios de cine, Clint Eastwood, Woody Allen, Roman Polanski o Manoel Oliveira, que sigue filmando después de los 100 años, o Martial Solal, que dio su último concierto a los 90 años. Estas y otras personalidades por sí solas dejan obsoletos mil tratados y hacen que el envejecimiento sea casi deseable.

Ya Platón en libro de la *República* nos cuenta el mito de Er. Este hombre, muerto en la guerra, fue recogido a los diez días, junto con los demás cadáveres ya corrompidos, pero estando él intacto. Conducido a su casa para ser enterrado y dispuesto ya sobre la pira, volvió a los doce días y dio a conocer a los presentes lo que había contemplado en el otro mundo... En las religiones orientales se admite la reencarnación como creencia en que la esencia individual, ya sea mente, alma o energía, adopta un cuerpo material varias veces según va muriendo. Lo que es único en la idea de la eternidad que ofrece el cristianismo es un anuncio deslumbrante, según Bruckner: el simple hecho de nacer me gratifica con una duración potencialmente ilimitada si paso la "prueba" del Juicio Final. La prueba está mitigada, es verdad, por la digresión del Purgatorio. Otro hecho es que Cristo murió a la edad de 33 años. Un Jesús octogenario y adinerado habría causado mala impresión. Los Evangelios han dado un fundamento religioso al mito de la eterna juventud. Esta es la paradoja del cristianismo: que para conocer *la vida eterna, primero debes morir*. Mi nacimiento contingente me ha colocado para siempre en la gran familia de los que pueden llegar a ser resucitados, señala el autor (p. 169). La gran pregunta de los Padres de la Iglesia era: en el momento del Juicio Final, ¿qué cuerpo será admitido a la resurrección, el de la edad radiante o el de la decadencia?

La longevidad es en realidad el fruto de una lotería genética y del trabajo de uno mismo, pero a veces asume los castigos del asceta en la época cristiana. Ya casi al final del libro, Bruckner expone su ironía en el apartado *Jerarquía de los dolores* (pp. 183 ss). Finaliza el libro con estas palabras: "La única palabra que debemos decir cada mañana, en reconocimiento del regalo que se nos ha dado, es: gracias. No se nos debía nada. Gracias por ese regalo insensato".

El ensayo, lo he dicho anteriormente, destila reflexiones interesantes, envueltas muchas de ellas de humor, ironía y gracia, y en la inmensa fortuna de las citas de literatos y filósofos, tanto contemporáneos como estoicos y renacentistas, como corresponde a un autor de la categoría de Pascal Bruckner, doctor en Letras por la Universidad París VII, galardonado con los premios Médicis de Ensayo, Renaudot y Montaigne

Justino López Santamaría

ESTÉTICA Y TEORÍA DE LAS ARTES

PIÑERO, Ricardo I., *No hay palabra alguna... Una estética de la contemplación*, Colección Biblioteca de Humanidades Salmanticensis–Serie Filosofía, Madrid, Sínderesis, 2022, 362 pp., ISBN 978-84-19199-13-3.

En Filosofía, la mejor manera de admirar es filosofar como el maestro: *ut magistri est docere, ita discipulorum est dicere*. Por fortuna, el decir que nos ocupa, la última obra de Ricardo Piñero (León, 1965), es un buen decir, un decir hermoso, un decir de confianza. En él se rinde homenaje a Plotino, uno de sus maestros más influyentes: «estas páginas», escribe, «son un acto de gratitud hacia un maestro, hacia alguien con quien he compartido horas y horas, años y años en una relación que siempre ha sido grata, tal vez porque la distancia de tantos siglos hace imposibles las estridencias y sólo genera, por mi parte, una profunda admiración» (p. 12). Sin embargo, un vistazo rápido podría desorientar a los lectores, pues, aunque a vuelapluma parezca un estudio al uso sobre el pensamiento de Plotino, se trata en realidad del posicionamiento filosófico personal del propio Piñero, sólo que en clave plotiniana.

La obra se divide en nueve capítulos, por lo que también se trata de una «enéada» (p. 12): los dos primeros abordan respectivamente la caracterización del Uno en su radical trascendencia y en su dimensión específicamente una; el tercero está enfocado sobre el papel de la estética, donde se despliega ya la propuesta personal del profesor Piñero; el cuarto capítulo incide sobre la influencia de Parménides y del *Parménides* platónico en el pensamiento de Plotino, lo que sirve para aclarar sus principales posiciones metafísicas; en quinto lugar se aborda la filosofía de la naturaleza y, en concreto, la noción de procesión de lo real para identificar no sólo el camino de ida, sino sobre todo el de retorno; el sexto capítulo sirve para calificar el modo de volver, basado en el concepto de contemplación y, por tanto, para empezar la propedéutica de lo sensible, que encuentra, en el séptimo capítulo, la forma de una teoría de la belleza sensible; ésta, ya en el capítulo octavo, queda integrada en la doctrina más general de la belleza inteligible, último baluarte antes del regreso hacia el uno; por último, se plantea el núcleo gordiano de esta estética plotiniana, que desemboca en una decisión de orden práctico.

El Uno es para Piñero el fundamento del filosofar, toda vez que éste se interpreta en términos de búsqueda «de la universalidad y de la visión» (p. 175). Pero es también el gran enigma del pensamiento plotiniano, capaz de eludir el característico encofrado del decir filosófico. Se aprecia, en este punto, el apoyo hermenéutico de Parménides (pp. 113-123) y del *Parménides* platónico (pp. 123-132) en un profundo comentario de ambos textos. El Uno, como el Bien platónico, «está más allá (*epékeina*) de todo lo que es múltiple (*pléthos*)» y «trasciende a todo pensamiento (*nóesis*)» (p. 91). Un decir que se aproxima al Uno siempre lo hará *del* Uno, *sobre* el Uno, *en torno* al Uno, *hacia* el Uno... tácticas envolventes que no consiguen sino determinar aquello que de suyo es indeterminable. Más aún: aquello que, en suma, es fundamento de toda determinación.

Piñero asume plenamente esta doctrina, lo cual conlleva afrontar, al menos, una doble problemática. En primer lugar, la aparente e insondable quiebra en la continuidad de lo real. Téngase en cuenta que la aceptación de una «trascendencia henológica»

(p. 34) absoluta desata el desarrollo de una metafísica de la unidad. Sin embargo, la «identidad originaria» del Uno, que queda más allá del ser y, por tanto, de las dualidades que le son propias, implica la superación de cualquier amago de objetivación y determinación, por cuanto es «el superlativo de la negatividad que excluye de sí incluso la unidad como positividad, y que nos incorpora a la senda de la negatividad, de lo inefable y lo inafirmable» (p. 66). La primera parte del problema pasa entonces por plantear la posibilidad del silencio, salida siempre eficaz, aunque insatisfactoria. La alternativa tendría que vérselas con la amenaza de las filosofías de la identidad de la que ya prevenía Hegel en el prólogo a la *Fenomenología del Espíritu*: resulta del todo imposible la habilitación de un camino que, de vuelta desde las cosas hacia esa identidad originaria, no altere al mismo tiempo la unidad de lo real en su propio fundamento y tampoco permita el colapso de lo particular en el pozo insondable de la indiferenciación: «la noche», escribía Hegel, «en la que todos los gatos son pardos».

Por otro lado, y prácticamente como corolario de lo anterior, como quiera que «paz, reposo e, incluso, felicidad (*eudaimonía*)» aguardan en el descubrimiento de esa «realidad inteligible, superior [...] a la realidad sensible» —sujeta a la alteridad (*heteroteti*) y la diferencia (*diaphorá*) (p. 131)—, es preciso que exista algún tipo de vínculo que permita el cauce desde el *más acá* de lo múltiple al *más allá* de los géneros; y desde ahí al todavía *más lejos* que impone el Uno en su insondable indeterminación. En caso contrario, tan sólo quedaría el impertérrito silencio del estoico, o, en su defecto, la desesperación del existencialista. Un indicio de tal necesidad radica en la confirmación de que todo tiende hacia el Uno en respuesta a su llamada: «Cada nivel ontológico, por muy ínfimo que sea [...] tiende hacia el que lo ha engendrado. En virtud de este movimiento la vida que ha *emanado* del Uno está llamada a volver hacia él» (p. 173). Pero éste se mantiene a distancia, terco e imperturbable, más allá de todo lo que es: «no es una esencia, está por encima de ella, su 'locus' de habitabilidad y funcionamiento está allende la '*ousía*'» (p. 22). Lo cual tiene todo el sentido: ¿cómo podría aquello que funda el ser fundarse, al mismo tiempo, en el ser? ¿Cómo podría ser principio y principado al mismo tiempo y en el mismo lugar? «El Uno como absoluto», escribe Piñero, «está tan separado de todo que es imposible establecer referencias adecuadas que nos lleven a la descripción concreta y detallada sobre su naturaleza es de tal o cual género», hasta el punto de que «escapa a cualquier concreción» (p. 22); está «exento de toda determinación», pues es lo que «posibilita [...] y condiciona todas las condiciones, pero al que nada ni nadie, constitutivamente, puede condicionar» (p. 36); es, además, «potencia inefable» (p. 47). En suma, el Uno constituye «el límite (*péras*) absoluto por defecto absoluto y, en consecuencia, *preconceptual*», de ahí que no sea posible el decir —mucho menos el decir filosófico—, pues cualquier proposición traicionaría su carácter fundamentalmente inasible. Y esto, justamente, es lo que da sentido al título del libro: «No hay palabra alguna...» (p. 72).

Restan pocas opciones, lo que abre un «un ámbito de silencio en lo nuclear del filosofar» (p. 229). Pero la trascendencia del Uno puede ser aprovechada en términos de «estrategia» (p. 25), por cuanto al mismo tiempo que revela que ni es, ni no es, es también «capaz de mostrar dialécticamente que aquello a partir de lo cual se constituye lo que es, está más allá de lo que podamos caracterizar como ser o conocimiento» (p. 23). Es aquí donde se identifica la dialéctica como el método para afrontar esta problemática, pues ésta no consiste tanto en medir objetos grandes cuya grandeza sea

sólo relativa a la pequeñez de los demás, como en disponer de una medida que, siendo absoluta, «nos haga ver la excelencia del primer principio», que sea «absoluta y válida en sí misma», «trascendente» y necesaria (p. 20). La dialéctica, que es el arte de «la *síntesis* y la *división* y que culmina en la *contemplación*» (p. 30, n. 54) no *dice* el Uno —no podría—, sino que lo *muestra* negativamente, con base en su carácter inconmensurable.

Si la dialéctica es el método que revela la concatenación lógica desde la unidad superesencial a las unidades particulares que son, por cuanto no son otra cosa, la contemplación es aquello que lo caracteriza, y se habla así de una «dialéctica contemplativa» (p. 228): en la distinción entre lo que es uno y lo que no, va implicado ya el tácito reconocimiento de aquello que funda la unidad del ser, con independencia de la multiplicidad que no lo agota, y en la que se adivina, «tras ese aparente caos», la «presencia de la unidad» (p. 64). Piñero considera así, junto a Plotino, que la actitud contemplativa del Primer Principio —que no es equivalente a una *unio mystica*— revela su actividad en el conjunto de las cosas, sin confundirse con ellas —no se trata ni de un panteísmo, ni de un panenteísmo—, y no es exclusiva del hombre, aun cuando en él alcance su máximo grado de consciencia y refinamiento: es, en realidad, una disposición de la naturaleza entera, pues «no sólo la Inteligencia contempla su objeto, también la naturaleza es contemplativa, aunque sea de modo tácito, silencioso e inconsciente» (p. 64). De algún modo, la contemplación indica que todo se encuentra o vuelto hacia el Uno, en hábito de retornar, o en disposición de hacerlo. El modo como se produce la convocatoria es a través de «un impulso desconocido», «un deseo que», según Piñero, «podemos interpretar en dos tiempos»: primero, como «una llamada (*kalei*) por lo bello (*kalos*)» (p. 283) efectuada desde la propia Belleza inteligible, que es la instancia mediadora entre la insondable profundidad del Uno y el resto de la realidad; segundo, como «amor», que se reconoce en esa tendencia de las cosas hacia la adquisición de la esencia que les es propia, en la que brilla una huella imborrable de la actividad del Uno. Dialéctica y contemplación constituyen así «el medio en el que se hace visible —más que propiamente inteligible— el Uno del que todo pende» (p. 301).

Clave en todo este planteamiento es la noción de «participación»: en este sentido, la unidad del Uno no es como la de «los otros unos que, siendo múltiples, poseen la unidad por su participación en el Uno» (p. 76). La «participación» es aquella condición de lo múltiple que garantiza, sin quebrantar la pureza de la unidad originaria y en directa emanación suya, que las cosas no se disuelvan en una «homogeneidad vacía», que enclaustraría al Uno en un aislamiento imposible de superar, y sometería las cosas al oscuro reinado de la indiferenciación ontológica. La figura cuadra así con la de una «continuidad dinámica» que es «condición del *despliegue* y del *repliegue*» (p. 72), o sea, condición de la procesión de lo real desde el Uno (*proódos*), en términos de emanación sin merma; y del retorno (*epistrophé*), en términos de conversión purificada y reintegradora. En este punto juegan un papel elemental las metáforas y, en particular, la metáfora de la luz, sobre la cual Piñero indica que sirve para poner de manifiesto «la excelencia del Uno» (p. 53), pero también para ilustrar «esa unificación de lo múltiple hacia lo uno y, además, ese afán de desensibilización y desmaterialización» (p. 306), tan propio, por otro lado, del pensamiento de cuño platónico.

Las páginas que dedica Piñero a la trascendencia del Uno sitúan la labor del pensamiento en la orfandad de una instancia intermedia, al mismo tiempo que *hace ver*

la unidad del Uno, su especial dignidad ontológica. De ahí que esa instancia intermedia que salva el escollo del aislamiento henológico y custodia la integridad de lo múltiple sea la belleza inteligible, que media entre una y otra dimensión: «la Belleza es el destello que penetra en la opacidad de nuestro mundo de sombras señalando la dirección misma de la luz» (p. 306). En efecto, si es posible el tránsito desde el Uno hacia las cosas y desde éstas hacia el Uno es por la belleza, que garantiza su revelación ontológica, valdría decir, por medio de su potencia iluminadora. La belleza, como aquello que responde al acomodo de la cosa con su forma, apunta así hacia la unidad suprema del Principio que todo lo funda. Las cosas sensibles no son bellas con arreglo a su forma externa o a criterios geométricos —de acuerdo a la estética de las proporciones que el propio Plotino censuró—, sino antes bien por el resplandor que se halla en ese ajuste a la forma esencial y que, en unos casos pálidamente, en otros de manera más brillante, orienta siempre la mirada hacia la forma esencial de las cosas; por su parte, la belleza de las acciones justas tampoco radica en ellas mismas, sino en la justicia de la que son vestigios, por lo que es la virtud moral la que permite identificarlas como pertenecientes al dominio que integran bajo el gobierno de aquella. «El que la Belleza descansa en el resplandor», escribe, «nos sitúa una vez más, y ello de manera fundamental, en el reconocimiento de la trascendencia, de ese estar más allá de aquello que es en realidad Principio» (p. 241). Y ese movimiento de lo que uno es hacia lo que uno está llamado se llama «conversión», que no es sino un retorno en forma de «purificación integral» (p. 304), una tendencia hacia la mejor versión de cada cosa por la vía estética y contemplativa del vestigio, del eco, del indicio. La realidad es así un juego de luces, desde aquella fontal e incombustible, hasta el primer resplandor de la belleza inteligible, los esplendores de la sensible, los brillos y fognazos que hermocean la noche de la materia. Y de ahí el subtítulo del libro: «Una estética contemplativa».

La última obra de Ricardo Piñero es, en buena medida, una carta náutica. La cartografía la firma Plotino, y de ella da buena cuenta el excelente aparato crítico que, al tiempo que actualiza la bibliografía de estudios plotinianos, atiende las necesidades del lector mediante la ubicación exacta de las *Enéadas*, se sea o no conocedor de las mismas. Por otro lado, la exploración es de su autor, y en ella atiende a las sutilezas exigidas por su compromiso neoplatónico, e invita, mediante una redacción clara y alegre, en ocasiones virtuosa en su conocimiento técnico del aparato neoplatónico, a «transitar desde lo divino que hay en nosotros hasta lo divino que hay en el universo» (p. 14). Es una propuesta arriesgada, audaz en el específico sentido plotiniano, pero también profunda y amable, pues uno es el espíritu que la mueve: hacernos recordar que «estamos llamados a una vida mejor, más completa, conforme a nuestra condición cuyo origen está en la divinidad» (p. 335).

Adrián Pradier Sebastián

KUL-WANT, Christopher & PIERO, *Estética. Una guía ilustrada*, traducción de Lucas Álvarez Canga, Madrid, Tecnos, 2022, 190 pp.

Se trata de un texto que se mueve entre el tebeo, sin ser una sucesión de viñetas, y una guía de un viaje filosófico. Este formato, a base de textos breves de los diversos autores referidos, le otorga su atractivo visual, pero al mismo tiempo es su talón de Aquiles, porque el texto sobrevuela el asunto desde una distancia enorme y desde la perspectiva muy específica del autor (o de los autores) que es, sin ninguna duda, parcial. Como muestra de

ello, la contraportada, a modo de invitación a la lectura, sostiene que “la Estética no es solo hoy en día una disciplina académica, sino también el medio para desarrollar una filosofía de la vida basada en las emociones”. He aquí la perspectiva que va a dominar el desarrollo del libro, y que supone, ciertamente, una lectura cuando menos sesgada, marcada por la tesis del surgimiento y la caída del sujeto en la filosofía moderna.

Estas directrices problematizan la exposición de los autores, que se hace a través de textos en ocasiones en extremo concisos, en otras claramente imputados a los diversos autores por medio de paráfrasis que, en más de una ocasión, no reflejan su pensamiento, o al menos no nos permiten acceder a él sin un contexto más amplio. Por ejemplo, al hablar de Sócrates y Platón, los bocadillos de las viñetas en las que aparecen representados estos autores les hacen decir: “el arte y la poesía son ‘miméticas’, en otras palabras, meramente imitativas” –traducción de mimesis por imitación que dista de ser clara sin tener delante el gran contexto platónico–; esto va seguido de la afirmación, en otro bocadillo, de que “juegan con las emociones de la gente”. ¿Cómo se sigue una tesis de la otra? El texto no nos proporciona ninguna clave. La misma idea de “metafísica” como referida a la distinción entre el mundo de los dioses y el de los hombres, expuesta en la p. 16, no es de mucha utilidad. Lo mismo sucede en el caso de Aristóteles, en cuya boca se ponen tesis que son reinterpretaciones actuales de aspectos de su pensamiento, pero no tuyas, y que son incomprensibles sin el contexto del pensador. A Tomás de Aquino le pasa tres cuartos de lo mismo. En la p. 37 se nos dice: “Tomás de Aquino afirmó que del mismo modo que el Hijo de Dios está asociado con una luz espiritual, así el intelecto es luz y esplendor”. Así, como píldora, solo quien sepa de qué se trata la cosa puede colegir qué es lo que se quiere decir.

La guía no hace referencia alguna a un pensador fundamental como Plotino. El arte renacentista y el barroco se exponen solo desde la perspectiva de las epistemes de Foucault, sin prestar atención a las teorías del arte y la belleza que se desarrollan en esas épocas. Desde aquí se salta al mundo moderno, de Kant en adelante, interpretado como un proceso de pugna del sujeto y el Otro (sic) en un marco capitalista. No hay referencia a Baumgarten (al menos dígame que le debemos la denominación de la disciplina) y la explicación de Kant es muy imprecisa (con su dudosísima apelación a las emociones en la *Crítica del Juicio*, en cuya explicación se mezclan emoción y sentimiento de manera inadecuada; a este autor se le atribuye la introducción de lo sublime en el terreno estético, olvidando a Burke y demás autores...). De ahí que en la p. 65 aparezca un capítulo titulado: “Los orígenes de la estética moderna: Nietzsche, Freud y Marx”. No todo lo hicieron los maestros de la sospecha, por mucho que lo deseen los autores, y seguramente no el Nietzsche psicoanalista que aparece retratado en el texto, ni el Nietzsche con “conciencia de género” (p. 71). Tampoco en esta parte se deja hablar a los autores, sino que se esconden tras máscaras que el autor usa a su antojo y con poco rigor.

Hay que decir, no obstante, que la inmensa mayoría del texto explora la estética continental, sobre todo francesa, del siglo XX, también a base de retazos imposibles de enlazar –y de someter a crítica– sin un conocimiento previo. Si alguien va bien equipado puede usar este escrito como punto de apoyo, por su atractivo elemento visual, pero eso no salva las carencias de una obra que se supone introductoria.

Sixto J. Castro

GALLI, Francesca, *Il De luce di Bartolomeo da Bologna. Studio e edizione*, Micrologus Library, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2021, LII+381 pp., ISBN 978-88-9290-051-6.

Bartolomé de Bolonia († ca. 1290), franciscano y maestro de la Universidad de París, compuso en torno al año 1270 un tratado titulado *De luce*. La importancia del texto descansa no tanto en el grado de influencia posterior o directa que pudo ejercer sobre sus contemporáneos —indicio de su limitada difusión es el hecho de que sólo se conserven dos manuscritos—, como en su objeto: se trata de una síntesis de la filosofía y la teología de la luz de su tiempo, destinada a la docencia de los jóvenes universitarios del momento —o fruto de ella—, prueba de que el pensamiento especulativo en torno a la luz sensible continuó durante el siglo XIII, en especial, aunque no exclusivamente, en el seno de la escuela franciscana.

La edición que Galli ha preparado toma como base los dos manuscritos existentes en Florencia y Oxford: respectivamente, el códice laurenziano (pp. 167-183) y el códice bodleiano (pp. 183-196). Se hace mención además de un tercer códice que figuraba «en el catálogo de 1400 de la biblioteca de San Francisco de Siena, destruida en un incendio en el siglo XVI» (p. 167). La versión propuesta, coherente con los materiales disponibles, responde a los siguientes principios: en primer lugar, y dado el mayor grado de compleción del manuscrito laurenziano, se opta por aplicar la numeración de líneas sobre el mismo y añadir, en letra menor y solo cuando existan disonancias, el manuscrito oxoniense, que sirve de contraste. Por lo que respecta al criterio seguido por Galli para solucionar los errores y lagunas existentes, éste ha consistido en corregirlos «no solo por conjetura, *ope ingenii*, sino también verificando lo que fue transmitido por el otro [manuscrito]» (p. 203). El aparato crítico da buena cuenta en todo momento de las decisiones de edición aplicadas, las cuales, en un notable número de casos, coinciden con las propias correcciones y apostillas «de un atento lector del testimonio laurenziano [...] presumiblemente en los últimos decenios del doscientos» (p. 203).

Sin contar el generoso prefacio del Prof. Corrado Bologna (pp. xvii-xli), el libro se articula en tres grandes bloques: el primero de ellos dedicado a la introducción (pp. 3-166); el segundo a la exposición pormenorizada de las consideraciones y decisiones de orden filológico en el tratamiento del texto (pp. 167-246). En él se incluye también una utilísima sinopsis en italiano de la obra de Bartolomé (pp. 220-238), así como un «glosario de la luminosidad» (pp. 238-245) que sirve de orientación para una mejor comprensión del texto, al tiempo que favorece las tareas posteriores de traducción. La última parte del volumen recoge el tratado propiamente dicho y ya depurado (pp. 247-343).

El tratado, a su vez, se divide en cinco partes. El prefacio le sirve a Bartolomé para enmarcar el objeto de su estudio, que, sobre todo, es de naturaleza exegética: se trata de realizar un comentario en torno al versículo joánico «*Ego sum lux mundi, qui sequitur me non ambulat in tenebris, sed habebit lumen vitae (Io 8, 12)*» (*Praef.* 1-5). La primera sección se dedica a la fijación de los términos en sentido absoluto (pp. 252-278): «*Luz (lux)* en efecto, nombra la naturaleza de la luz considerada y existente en su fuente, es decir, en el mismo cuerpo lúcido; por lo tanto, la voz *rayo* dice la generación de la similitud o la intención (*intentio*) de esa luz fontal que está en el cuerpo luminoso, según una procesión diametral que se hace en el medio [transparente]; *lumen*, que denota la expansión de los rayos en el medio, según la procesión de los mismos, para diferenciar toda posición, o sea, hacia abajo, hacia arriba, hacia delante y hacia tras; [...]; *brillo* [o

esplendor] hace referencia a los rayos reflejados que, emanando de un cuerpo luminoso, llegan a otro cuerpo limpio, pulido y brillante, como una hoja dorada o tabla, y son devueltos desde ese cuerpo; y del resultado desde ese cuerpo pulido y luminoso se lleva a cabo una multiplicación de la luz en el medio, y ésta se llama, con más propiedad, *brillo*» (I.1-11.23-28).

La segunda sección (pp. 279-285), considerablemente más breve que las restantes, la dedica Bartolomé a los siete modos según los cuales la luz se reparte por el mundo: «Habiendo, pues, considerado por qué se llama luz, se puede ver cómo de esta luz emanan unos resplandores espirituales e intelectuales. Por lo tanto, para que de muchas cosas se digan pocas, conviene señalar que de esta luz descienden, sobre todo intelecto creado, las radiaciones por una vía séptuple, para cuya explicación se han de poner de manifiesto los siete modos de participación de la luz corporal, para que, ascendiendo por los grados de las cosas materiales, comprendamos más fácilmente cómo fluyen las iluminaciones de esa luz sobre nosotros y los intelectos angélicos» (II.1-9).

La tercera parte (pp. 285-304), tras haber asentado la idea de que «una acción se puede ejercitar con eficacia sólo donde existe una debida predisposición», contiene propiamente una lectura que, en paralelo, sitúa lo físico y lo alegórico, y en la que «se revisan las herramientas y artificios gracias a los cuales la mente humana se hace permeable a la iluminación divina» (p. 226). El texto abandona las posiciones descriptivas y pasa a las explicativas, de mayor vuelo teológico: «Habiendo visto de alguna manera por qué causas y con arreglo a qué razones nuestro Salvador dijo, de manera muy congruente, que él era *luz* (*luce*), y habiendo tratado un poco sobre los grados y modos por los cuales las mentes se convierten en racionales en el acto de la participación del resplandor (*luminis*) por la luz eterna (*luce*) que refulge sobre ellas, se exige ahora en consecuencia que se investigue cómo y por qué medios la mente humana está dispuesta para recibir la influencia de esta brillante luz (*lucis*)» (III.1-8).

El cuarto libro (pp. 304-335) se dedica íntegramente a analizar la actividad y la mecánica de la luz: «Hay muchas operaciones que produce este resplandor (*lumen*) en la vida anímica, [...]. Hay que tener en cuenta que la naturaleza de la luz es de tal manera que introduce calor, tal y como enseñan la razón y la experiencia. [...]. Por eso percibimos sensiblemente que allá donde hay un haz de luz, hay también más calor en el aire que donde hay sombra protectora y neutralizadora de rayos. Y, aún más, cuanto mayor es la acumulación de rayos y la constricción de los mismos en algún lugar, mayor es el aumento de calor en ellos, manteniéndose todo lo demás igual. Y así, el hombre, que naturalmente desea ser calentado por los rayos del sol, corre más rápidamente a un lugar cerrado por un ángulo que a un lugar abierto y libre por todos lados. De todas estas y muchas otras cosas omitidas aquí se deduce que la luz es fuente generadora de calor [...]; por su naturaleza y sin tomar en consideración el calor introducido por ella, es comunicativa de sus rayos; productiva de algunos de ellos confusamente, de otros claramente; tanto más multiplicativa de los mismos cuanto más abajo se está; es ocultadora de aquellos que se colocan tras ella; directiva de los descarriados; reveladora de las cosas ocultas; decorativa de las cosas deformadas; conciliadora de las contrarias» (IV.2-3.4-5.16-26.30-35).

Por último, la quinta sección (pp. 336-343), la más breve, incluye unos *Addenda*, dedicados a la imposibilidad de que la luz espiritual, o la sensible, sufran mezcla alguna,

así como a una caracterización de la luz como fuente de calor —que, en buena medida, continúa y amplía algunas ideas del libro anterior—: «Se exponen ahora algunas sutilezas que se derivan de la consideración de una luz en sentido absoluto y grande. He dicho “absoluto”, porque las razones dadas con anterioridad fueron puestas para distinguir la “luz” del “rayo”, “resplandor” o del “brillo”, y por lo tanto esas sutilezas se tomaron de la luz considerada en comparación con esos tres. He dicho “grande”, porque todas las argumentaciones anteriores están tomadas de la luz considerada en el sentido más estricto, en cuanto es la cualidad activa de un cuerpo luminoso; pero ahora se dice que les convienen otras en cuanto se toma en el sentido más amplio, por cuanto se llama también rayo, o luz, o brillo, que son generados en el medio por el propio cuerpo luminoso» (V. 1-12).

Por lo que respecta a la ubicación del tratado *De luce* entre las obras del siglo XIII dedicadas al estudio de lo visible y la iluminación, la edición contempla una genealogía de las posibles presencias que confluyen en la obra de Bartolomé. En este sentido son ciertamente valiosas las páginas relativas al estudio de la óptica y las interpretaciones espirituales en el siglo XIII (pp. 47-85), por su completa bibliografía —que, en buena medida, actualiza la ya existente— y por constituir una breve y eficiente introducción a este campo. En ese escenario se reconocen, en especial, las contribuciones de Roberto Grosseteste. Su examen «de los fenómenos naturales que regulan el mundo sensible» en aras de «comprender mejor el texto de la Escritura, exponer conceptos relativos a lo divino o moral, predicar con eficacia» (p. 49) contribuyó a forjar un método o, al menos, un espíritu exegético nuevo que, sin duda fue asumido por la recién inaugurada escuela franciscana de Oxford. Tras él ocupan también lugar de honor la alargada figura de Roger Bacon (pp. 54-57) y, sobre todo, de Pedro de Limoges (pp. 57-58), maestro de teología en París y, en buena medida, corresponsable del éxito y difusión de la que, según Galli, «podríamos definir como “óptica espiritual” o *perspectiva moralis*». Su tratado *De oculo morali*, probablemente compuesto unos años después del de Bartolomé, se ocupa de «uno de los dos ámbitos de aplicación de la *perspettiva*», el de la percepción visible, mientras que el tratado *De luce* lo hará «de la propagación de los rayos luminosos» (p. 58).

Conviene indicar que tanto el tratado *De luce* como el *De oculo morali* cierran, en el contexto parisino del siglo XIII, el tratamiento alegórico de la luz en las dos mecánicas involucradas, pues mientras Bartolomé aborda el fenómeno de la irradiación, Pedro de Limoges lo hace con la visión. Así, cualquier intento por comprender la filosofía medieval de la luz pasa necesariamente por la lectura y estudio de ambos tratados, lo que revaloriza la nueva edición de Galli si se tiene en cuenta la notable cantidad de ediciones y traducciones del *De oculo morali* frente a las dos únicas ediciones del texto de Bartolomé.

El tratamiento alegórico prestado a los aspectos físicos de la luz se aleja de los tratados de perspectiva de la época, fundamentalmente orientados, con mayor o menor fortuna, a la descripción mecánica de la iluminación y la visión. Tal es el caso de las obras de Juan Peckham (pp. 59-66) o de Witelo (pp. 66-67), a las que Galli dedica un buen número de páginas, si bien de forma algo desequilibrada —tan sólo un párrafo para la contribución de Witelo—. Resulta complicado «hacer comparaciones y buscar correspondencias» entre el tratado *De luce* y los textos de perspectiva de la época, hasta el punto de que la propia editora considera que éste, en efecto, no es el «lugar

adecuado» (p. 74) para ello: en realidad, la prelación de la lectura espiritual sobre otras visiones facilita un tratamiento de los aspectos físicos y mecánicos de la visión y, sobre todo, de la iluminación, como pretextos —en buen sentido— para hablar de aquello que verdadera y exegéticamente importa en el *De luce*, como es aclarar el sentido del versículo joánico indicado. Sin embargo, Bartolomé de Bolonia logra demostrar en este territorio una «cierta originalidad bajo el perfil “científico”» (p. 70), al menos en dos consideraciones: (1) en el tratamiento de la *species* y, en particular, (2) en la explicación que hace de las propiedades de los objetos en razón de su visibilidad.

Uno de los temas del tratado *De luce* sobre el que más se detiene es, sin duda, (1) la cuestión del estatus de «la *species* y de su existencia y propagación en el medio» (p. 69). El concepto, con base en su vasto campo semántico, es uno de los más complejos a la hora de su abordaje filosófico y su consecuente traducción. Un vistazo a los fragmentos más reveladores del tratado parece circunscribir su significado a la forma visible de los objetos en un sentido próximo al que manejaron los victorinos, a saber, como figura y color. Sin embargo, la cantidad de voces que el propio término acoge, así como el hecho de que tal sentido es «relativamente poco empleado en el siglo XIII» (Michaud-Quantin, *Études sur le vocabulaire philosophique du Moyen Age*, 1970, p. 114), son factores que podrían dar lugar a un equívoco catastrófico en torno al sentido específico que le da Bartolomé. De ahí que sea especialmente valioso el compromiso de Galli a la hora de proponer, en el glosario indicado con anterioridad, una definición de *species* como sinónimo de *intentio*, según la cual se obtiene la definición de «aquello que, producido incesantemente por un cuerpo y del todo dependiente del mismo, existe en el medio» (p. 238) o, en los términos que utiliza Roger Bacon en el *De multiplicatione speciarum* (ca. 1268-1270), aquello que «en el lenguaje popular natural» refiere lo que no es realmente la cosa, sino más bien «la intención de la cosa, es decir la semejanza» (I.i.4).

Por otro lado, (2) el término *intentio* hace referencia también a una de las veintidós propiedades sensibles de un cuerpo que, según indica Alhacén en el *De aspectibus* —traducido al latín a fines del siglo XII—, son perceptibles distintamente y, juntas, ofrecen la forma global de un cuerpo. Sobre este particular, autores clave como Peckham o Witelo se limitaron en sus respectivos tratados «a reproducir el elenco del *De aspectibus* sin modificaciones ni adiciones, para luego cuestionar los aspectos geométricos de la propagación, el funcionamiento del aparato visual y los mecanismos cognitivos» (p. 72). No obstante, dejaron sin resolver la incógnita de cómo las facetas de las diferentes propiedades visibles se daban a la sensibilidad. En este asunto es original la propuesta de Bartolomé, quien se atrevió a cerrar el planteamiento original de Alhacén proponiendo una singular metáfora: las unas van envueltas en las otras. Tomando así como base la sustancia individual, Bartolomé aplicó un criterio ascendente de menor a mayor grado de visibilidad y, simultáneamente, de mayor a menor preeminencia ontológica, comenzando por el género «más general» (*generalissimum*) —por así decir, el sedimento más profundo— hasta que «todas estas son representadas» (*hec omnia [...] representantur*) «por una imagen [mental]» (*per unam ymaginem*), que es la que propiamente se manifiesta desde «la imagen [material] del cuerpo» (*unum ydolum*) (I.4.d.21).

En resumen, y con independencia de las contribuciones apuntadas, el valor de la obra de Bartolomé no depende tanto de su grado de innovación en el territorio de la física de la luz, como en que logra ofrecer una síntesis y un tratamiento nuevo

de algunos temas exegéticos, «con un corte propio [...] y, en parte, aún sin ensayar» (p. 85), debido fundamentalmente a su origen docente más que académico. El texto es así un híbrido a medio camino entre las notas de clase y el tratado propiamente medieval, escrito con vocación didáctica y con un buen dominio de los conocimientos de óptica del momento. Sin duda, la aparición de esta cuidadosa y nueva edición, casi noventa años después de la versión del Prof. Ireneo Squadrani para *Antonianum*, es una excelente noticia.

Adrián Pradier Sebastián

ÉTICA Y FILOSOFÍA POLÍTICA

GABRIEL, Markus, *Ética para los tiempos oscuros. Valores universales para el siglo XXI*, traducción de Gonzalo García, Barcelona, Pasado y Presente, 2021, 403 pp., ISBN 978-84-122888-0-3.

Markus Gabriel es un filósofo alemán nacido en 1980. Se especializó en metafísica, epistemología y filosofía postkantiana en las Universidades alemanas de Bonn y de Heidelberg. Gabriel pertenece a la corriente del pensamiento actual del “nuevo realismo filosófico”. No es el creador, pero sin duda es actualmente el más brillante exponente de esta línea de pensamiento que ha surgido del vacío filosófico en que se sumió la filosofía a finales del siglo XX, tras la obra de demolición realizada, entre otras, por la llamada Filosofía Postmoderna.

Actualmente hemos sustituido los valores ilustrados, como libertad, igualdad y solidaridad, que antaño eran la guía moral y política para las personas y Estados, por otros que emanan de la globalización económica y de la lógica mercantil, como la competencia, el afán de lucro, el nacionalismo. Necesitamos, por eso, de una “nueva Ilustración” que responda a las cuestiones centrales de quiénes somos y quiénes podemos y deseamos ser. Se diría, pues, que nos hallamos sumidos en una profunda crisis de los principios morales fundamentales. La crisis de valores se está agravando con la crisis paralela del coronavirus, que no solo infecta a nuestros cuerpos, sino también a nuestra sociedad. Toda crisis conlleva, además de sus riesgos, una posibilidad de mejora de las circunstancias sociales. La crisis del coronavirus nos ha situado delante de un espejo: nos ha mostrado quiénes somos, cómo gestionamos la economía, cómo pensamos y sentimos.

El nuevo realismo moral sostiene que los enunciados morales se refieren a circunstancias que existen de verdad y que afectan a seres vivos sensibles y reflexivos. Estas circunstancias reales nunca son absolutamente objetivas ni absolutamente subjetivas, sino que se encuentran en algún punto intermedio de esos dos polos extremos. El punto exacto en el que se hallan depende de las circunstancias concretas del contexto de la acción. No es posible abandonar las nociones tradicionales de realidad, objetividad o verdad, como propuso la crítica de los postmodernos sobre la filosofía del siglo XX. En este contexto, los errores sobre la esencia del ser humano han acarreado consecuencias graves en nuestra capacidad de juzgar moralmente. Por ejemplo, si interpretamos al

ser humano como el simple complejo de células que la teoría de la evolución enseña, perdemos automáticamente el acceso a la comprensión moral. Hay que reconocer que la ciencia, propia de la ideología contemporánea, está contribuyendo bastante a oscurecer nuestro horizonte: la concepción dominante respecto a la ciencia es esencialmente errónea, tanto ontológica, como epistemológicamente. Esta es una de las razones, dice Markus Gabriel, por las que vivimos en tiempos oscuros, en los que están en peligro el proyecto de la Ilustración y el Estado democrático de derecho. Abunda en esa oscuridad el hecho, por otra parte, de que las redes sociales, la inteligencia artificial y otras formas de distorsión digital del espíritu humano se están extendiendo y contribuyendo activamente a socavar la verdad, los hechos, el saber y la ética. En estos últimos treinta años, debido a difusión masiva, internet se ha convertido en una centrifugadora de ideología que propaga toda la clase de deformaciones y medias verdades ideológicas que potencian el ritmo de nuestro consumo. Internet, al igual que la globalización económica, ha contribuido tremendamente a oscurecer nuestro espíritu. A pesar de todo esto, para Gabriel, cada día conocemos mejor nuestra esfera de actuación y nos va quedando claro qué responsabilidad tenemos para con nosotros mismos, con las demás personas, con otros seres vivos y con la naturaleza.

El libro trata de mostrar cómo afecta la reflexión ético-filosófica a las formas de pensar y a las inquietudes concretas de nuestra vida cotidiana y cómo podemos arrojar una luz crítica sobre los prejuicios para poder superarlos. Identificar los patrones de pensamiento éticamente insostenibles y formular propuestas de corrección son tareas de la filosofía, pero la filosofía no puede emprender esta labor en solitario; necesita cooperar con las ciencias naturales, tecnológicas, biológicas, humanas y sociales. Para Gabriel, la cuestión no es tanto escoger entre una cosmovisión religiosa, denunciada por falsa por el cientificismo ateo, o una cosmovisión científica. Ambas cosmovisiones están inevitablemente equivocadas, en tanto que visiones del mundo. Además, la religión no se puede identificar con la superstición, del mismo modo que la ciencia no es idéntica a la Ilustración. La verdad, para Markus Gabriel, no puede quedar limitada a la ciencia, como quiere hoy el naturalismo imperante, pues también se encuentra verdad en las ciencias sociales, en las humanidades, en el arte, y en la religión.

El libro se compone de cuatro capítulos. El primero, "Qué son los valores y por qué son universales" tratará de mostrar qué son los principios éticos fundamentales de la nueva Ilustración de la que se derivan de algunas tesis esenciales. Las tesis básicas del nuevo realismo son: 1) existen hechos morales que son independientes de las opiniones personales y colectivas; su existencia es objetiva (realismo moral). 2) Estos hechos morales de existencia objetiva son cognoscibles, en lo esencial; es decir, dependen del pensamiento. Se dirigen a los seres humanos y ofrecen una brújula moral sobre lo que deberíamos hacer. En su forma básica son evidentes, pero en tiempos oscuros quedan ocultos por efecto de la ideología, la propaganda, la manipulación, etc. (humanismo). 3) Estos hechos son válidos en todos los tiempos en los que el ser humano ha vivido, vive y vivirá. No dependen de la cultura, de la opinión política, de la religión, del sexo, del origen, de la edad y, por lo tanto, son universales (universalismo).

En este primer capítulo trata de desarrollar las tres tesis esenciales del realismo, el humanismo y el universalismo, y de defenderlas del pluralismo, del relativismo y del nihilismo en materia de valores. Y es evidente, dice, que uno de los conceptos centrales

del libro son los valores morales. Los valores morales son universales, válidos para todas las personas, en todas las partes y en todo momento, independientemente lo vean así o no. Pero el hecho de que sean universales no exige que todo el mundo lo vea igual en todo momento. Tales hechos morales no se justifican por Dios, ni por la razón humana universal, ni tampoco por la evolución, sino por sí mismos.

El capítulo segundo lleva por título “Por qué los hechos morales existen, pero los dilemas éticos no”. Cuando debemos adoptar decisiones éticas difíciles, la cuestión suele estar poco clara. Esto afecta en particular a aquellas personas que desarrollan profesiones exigentes y de especial responsabilidad, como por ejemplo, los médicos, directores de hospitales, políticos... En muchos países la crisis del coronavirus ha expuesto esta realidad con toda su crudeza: cuando no se puede salvar a todas las personas porque el sistema de salud no está preparado para la pandemia, hay que decidir quién podrá vivir y quién tendrá que morir. Decisiones que traumatizan evidentemente a cualquiera. Esta situación de emergencia, según Markus Gabriel, pone sobre la mesa un problema que de hecho es general, porque los recursos del planeta son escasos y están controlados por la política internacional y por las cadenas de producción global de las sociedades del bienestar. Tal situación es compleja y, al parecer, nos enfrenta constantemente en dilemas morales. Sin embargo, tal situación es engañosa, porque si observamos con cuidado en realidad los dilemas éticos no existen. El progreso moral que hemos conseguido o conquistado en nuestro tiempo, como el reconocimiento de los derechos de los animales, la protección infantil, la posibilidad de contraer matrimonio con una persona del mismo sexo, más todos los procesos socialmente deseables de igualación de los derechos de varones y mujeres, deben convertirse en el fundamento de una reforma del orden global y ascender a la altura de nuestra reflexión moral. Por naturaleza el ser humano no es ni bueno ni malo; por naturaleza somos libres. Y la libertad, en el campo de la moralidad, significa que gozamos de la fortuna de poder hacer lo que está bien o lo que está mal.

Los valores universales no nos libran de tomar decisiones concretas. La brújula moral nos indica en qué dirección deberíamos ir, pero los pasos concretos que iremos dando los tenemos que decidir nosotros. De lo contrario no seríamos libres. El universalismo no es ningún eurocentrismo ni ninguna otra clase de exaltación de nuestra propia cultura. En todas las culturas humanas se encuentra una diferencia entre lo que es necesario que uno haga y lo que es necesario que renuncie a hacer. Pero Gabriel advierte que el progreso moral no concluye en una meta. Es un proceso perpetuo, entre otras cosas, porque los hechos no morales se transforman constantemente. Como somos seres vivos históricos y reflexivos, y la naturaleza también cambia sin parar, ningún resultado moral pueden ser definitivo, solo existe la exigencia, que nunca se cumple del todo, de hacer lo correcto y renunciar a lo incorrecto.

Acaba este capítulo con estas palabras: “Los hechos morales no son hechos naturales. Tampoco son antinaturales, ni van contra natura; sencillamente son los hechos en los cuales la posibilidad de actuar se clasifica según los criterios de lo bueno, lo neutro y lo malo. Esta observación no depende de la mirada del observador, ni es una cuestión de gusto, sino que resulta objetiva en todos los sentidos relevantes” (p. 192).

El capítulo tercero es “Identidad social. Por qué el racismo, la xenofobia y la misoginia son malos”. Todo ser humano forma parte de grupos distintos. De esta forma

surgen identidades sociales que, en el marco de una política identitaria, cobran relevancia, potenciadas además por las redes sociales. Sin embargo, para Gabriel, dividir a las personas en grupos de identidad no aporta ninguna utilidad explicativa, sino que aleja a los partidarios de las identidades locales de su obligación hacia los valores universales. El antídoto de la política identitaria es la política de la diferencia, que reconoce que cada persona es otro a los ojos de otro. No existe ninguna patria absoluta, ni ninguna identidad superior de todas las demás de la que se derive una validez absoluta.

El capítulo cuarto lleva por título “El progreso moral en el siglo XXI”. El progreso moral en general consiste en reconocer y difundir hechos morales que estaban en parte ocultos. La base del descubrimiento de los hechos morales son las evidencias morales, que son resultado en parte de la vida social y humana, y en parte de experiencias históricas del pasado. El progreso moral no se puede conseguir por medio de algoritmos, simulaciones informáticas o cualquier otra clase de experimento, porque esos métodos distorsionan el espíritu humano. Nuestra sociedad científica y ultramoderna del siglo XXI ha producido, sobre la base del avance tecnológico y científico, sistemas que bloquean el progreso moral por cuanto las noticias falsas, la vigilancia digital, la propaganda y la ciberguerra hacen que perdamos la confianza en la verdad, el conocimiento, la realidad y nuestra conciencia. Es la paradoja de nuestro tiempo. Para corregir este problema, resulta urgente situar en el centro de la reflexión moral una imagen de nosotros mismos, los seres humanos, como seres vivos libres y reflexivos. Gabriel cierra el capítulo con estas palabras tan actuales en España: “A nuestros hijos no deberíamos enseñarles solo a contar, escribir y leer, sino también a pensar; la capacidad del pensamiento que nos invita a la sabiduría, y no solo a consumir y buscar un éxito cuantitativamente mensurable. Solo así aprenderán a ser felices”.

Un buen libro crítico, adaptado a cualquier lector, con muchísimos ejemplos sobre la realidad actual, fundamentalmente de Alemania, su patria, y con un glosario donde se enumeran conceptos clave que forman el armazón básico de la argumentación del libro y, por supuesto, con un índice onomástico de personajes modernos y de pensadores actuales de los que el autor se ha servido en la composición del libro.

Justino López Santamaría

HILDEBRAND, Dietrich von, *Moralia* (Obra póstuma), presentación y traducción de Sergio Sánchez-Migallón, Madrid, Ediciones Palabra, 2020, 622 pp., ISBN 978-84-9061-981-0.

Dietrich von Hildebrand (1889-1977) es uno de los autores de la ética fenomenológica de los valores. Su contribución pertenece a los ámbitos de la Ética y de la Teoría del conocimiento. Formado con Husserl, Scheler y Adolf Reinach, desarrolló su propio pensamiento moral desde la idea del valor y de la respuesta de la persona, con el horizonte de la ética y la revelación cristianas. El avance del nazismo por Europa le llevó por distintos países, hasta que al final se estableció en Estados Unidos. Allí enseñó en la Universidad de Fordham (Nueva York) hasta su jubilación. Falleció en la misma ciudad en 1977. En sus escritos conviven, sin confundirse, el rigor filosófico, la frescura de ejemplos cercanos y la luz de su fe cristiana. Por ello, Hildebrand es tenido por sus

discípulos no solo como modelo de pensamiento, sino también de persona y modo de pensar (S. Sánchez-Migallón). Al final de su vida escribe este volumen de escritos morales, *Moralia*.

Esta obra, publicada póstumamente, continúa y complementa sus ideas desarrolladas en la *Ética* de forma detallada y clara. Así, este texto –que se publica por vez primera en español– presenta la exposición más completa de la *Ética*, una propuesta moral que trata tanto de bienes y valores como de virtudes y deberes, nutrida y avalada además por numerosos ejemplos de la experiencia ordinaria, de la que no excluye las experiencias de la vida cristiana. En la obra *Moralia* confiesa que “en algunas páginas corrige limitaciones y disipa malentendidos. Y, por otra parte, aporta muchos conocimientos nuevos y plantea problemas para cuyo desarrollo ya no tendremos tiempo” (p. 605). Su esposa Alice recordaba cómo dedicó sus últimas fuerzas a la escritura de esta obra: sesenta horas antes de su muerte estaba todavía dictándome, dice, las últimas líneas de su *Moralia*, aunque su debilidad era tal que cada palabra le costaba un esfuerzo.

Unas notas características del libro son, en primer lugar, la continua referencia a escritos publicados anteriormente, como, por ejemplo, *La esencia del amor*, *La ética* (sobre todo), *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, *Moral auténtica y sus falsificaciones*, *Deformaciones y perversiones de la moral...* En segundo lugar, en cada uno de los capítulos de las diversas partes que constituyen el texto cada afirmación es valorada por los continuos ejemplos o contraejemplos de la vida cotidiana. En tercer lugar, la referencia a obras literarias de autores europeos, como, por ejemplo, *El extranjero* de A. Camus, *Otelo* de Shakespeare, *Egmont* de Goethe, *Le Cid* de Corneille, *Crimen y castigo* y *Los hermanos Karamazov* de Dostoievski, *Mateo Falcone* de Prosper Mérimée..., Victor Hugo, Mark Twain, Solzhenitsyn, Tolstoi... Él mismo señala que espera que esta obra trate de revelar la grandeza y la profundidad del mundo de los valores morales con la mayor seriedad, ya que su significado trasciende la existencia terrenal. Por eso esta investigación ha ocupado en él un puesto particular en sus trabajos filosóficos.

La obra consta de cuatro partes muy desiguales en espacio del libro. La primera parte, la más amplia, se compone de 28 capítulos, diferentes en extensión, en los que trata de poner de relieve nuevas fuentes de moralidad, es decir, situaciones en virtud de las cuales unas acciones se presentan como buenas o malas, como permitidas o prohibidas. Von Hildebrand propone nueve fuentes de moralidad: 1: respuestas a un valor moralmente relevante; 2: el tesoro de bondad, como la misericordia, el perdón; 3: las respuestas a los bienes objetivos para otra persona (esta tercera fuente encuentra su cumplimiento en la *intentio benevolentiae* inherente a todo verdadero amor); 4: la respuesta a bienes objetivos para la propia persona: el agradecimiento que responde a la bondad de quien da un bien objetivo; 5: la obediencia a una auténtica autoridad; 6: la libre autovinculación de la persona determinada en el testimonio de la lealtad; 7: la esfera del derecho; 8: la situación metafísica de la persona humana (la cuestión “¿qué puedo hacer como ser humano o qué me corresponde como ser humano?” es un factor decisivo para el valor moral); 9: la motivación para adentrarse en las formas de comportamiento por miedo (el significado de la represión freudiana; las formas de comportamiento por debilidad; la urgencia y lo irreparable...). Son 334 páginas las que ocupan esta primera parte.

La segunda parte, según sus propias palabras (p. 18), se dedicará a la investigación de las tres esferas que poseen valores y disvalores morales. En primer lugar, la acción y la omisión; en segundo lugar, las variadas virtudes como, por ejemplo, el amor, la compasión, el perdón; y en tercero, las virtudes y los vicios. Se analizarán en profundidad la esencia de la acción y de omisión, la diversidad estructural de particulares actitudes y la esencia de la virtud, la diferencia y la relación entre las tres esferas, y, finalmente, el significado moral autónomo de la acción, los actos individuales y las virtudes. Además, se plantea la cuestión de cuál de las tres esferas representa la realización suprema y más significativa de los valores morales. A esta segunda parte dedicará 141 páginas del libro.

Hay algunos aspectos de esta segunda parte que merecen señalarse. Primero, el estudio profundo que realiza sobre el perdón cristiano: la fuente del valor moral del perdonar, el perdonar natural, el perdonar específicamente cristiano, los efectos del perdonar cristiano. En segundo lugar, su análisis de la compasión y el arrepentimiento, actitudes que están emparentadas con el perdonar cristiano. En tercer lugar, el establecimiento de una jerarquía dentro de las acciones, el análisis de la estructura de una acción moralmente buena y de los factores que aumentan el valor de la acción, así como la reflexión sobre la ceguera y la debilidad para los valores. En cuarto lugar, su estudio de la omisión. Y finalmente, en quinto lugar, la importancia de la ascesis para la aspiración a la virtud.

La tercera parte, más corta, comprende tres capítulos donde aborda por qué ciertas acciones buenas son obligatorias y otras no, aunque sean moralmente meritorias. En él diferencia entre lo obligatorio y lo meritorio y reflexiona sobre la obligación moral en la esfera de la justicia y del derecho y sobre las obligaciones que manan de la *caritas* y de las relaciones humanas.

En la cuarta parte, final, del libro, se pregunta: ¿de dónde viene el que la realización de ciertos bienes y estados de cosas valiosos posea un valor moral, mientras que hay otros bienes y estados de cosas valiosos cuya ejecución es ciertamente encomiable, pero no moralmente valiosa? Para ello, analiza las tres formas de lo moralmente relevante en la esfera personal. Para terminar dedica veinticinco páginas al *bonum commune*: la paz entre las naciones, el orden público, la tranquilidad del Estado, la seguridad pública y, sobre todo, la justicia de la Constitución y de las leyes estatales; todas estas cosas son, de modo específico, moralmente relevantes. La cultura, la ciencia y el arte pertenecen igualmente al *bonum commune*, pero su relevancia no es la misma que la de los elementos indicados anteriormente.

Con esta obra –dice– espera revelar a muchos la grandeza, la inagotable profundidad del mundo de la moralidad y el especial amor al mundo de los valores morales; tal es así que hace suya una cita de Kierkegaard: “lo ético es verdaderamente la respiración eterna”.

Justino López Santamaría

LATOURE, Bruno, *Dónde aterrizar. Cómo orientarse en política*, traducción de Pablo Cuartas, Barcelona, Taurus, 2019, 171 pp., ISBN 978-84-306-2022-7.

Bruno Latour es filósofo, antropólogo, politólogo y sociólogo; ha impartido clase en la London School of Economics, en la Universidad de Harvard y es profesor emérito de la École de Sciences-Po de París. En la página 141 del capítulo 20 de este libro, que se titula “Declaración personal del autor sobre el Viejo Continente”, se autopresenta: “...sería descortés no presentarme. Universitario de origen burgués y provinciano, hijo del *baby boom* y contemporáneo de la Gran Aceleración, me beneficié a fondo de la mundialización (tanto de la más como de la menos) sin olvidar el terruño al que me arraiga una familia de negociantes de vinos –vinos de Borgoña que pretendemos globalizados desde el tiempo de los galos. El lector es libre de concluir que no tengo autoridad para hablar de conflictos geo-sociales”. El capítulo continúa con un gran elogio a Europa, por eso dice: “aterrizar es aterrizar en alguna parte... En mi caso, es en Europa donde quiero tomar tierra”. Pues bien, esta nota de humor de Bruno Latour aparecerá en muchas descripciones a lo largo del libro, compuesto de veinte capítulos, cuyos títulos son como un resumen de aquello que ha tratado.

A comienzos de los años noventa, en el mismo momento en que algunos creían que el curso de la historia había terminado (recuerden el libro de Francis Fukuyama *El fin de la historia y el último hombre*) empieza otra historia, marcada por lo que se ha llamado “desregulación”, palabra que adquiere un sentido peyorativo, y que señala que en todos los países simultáneamente se ha dado lugar a una explosión de “desigualdades” –y aunque sea lo menos conocido, en esos años comienza igualmente la “empresa” de negar de forma sistemática la existencia del cambio climático–. El libro se propone analizar este fenómeno como síntoma de una misma situación histórica en la que buena parte de las clases dirigentes (las llama “élites”) han llegado a una conclusión con dos hipótesis: primera, que ya no hay suficiente espacio en la tierra para las élites y para el resto de los habitantes; y segunda, considerar inútil la idea de que la historia se dirige a un horizonte común donde todos los hombres podemos prosperar de igual manera. Ahora bien, sin la idea de la que hemos entrado en un “nuevo régimen climático” no se puede comprender la explosión de las desigualdades, el alcance de las desregulaciones, la crítica de la mundialización ni, sobre todo, la sensación de pavor que comienza a ser profunda, “porque empezamos a sentir que el suelo desaparece bajo nuestros pies”. La humanidad migra buscando territorios por redescubrir y reocupar. Tampoco es comprensible sin ella la angustia de regresar a las antiguas protecciones, propuesta por el “ascenso del populismo”. Para resistir a esta pérdida de orientación será necesario “aterrizar” en alguna parte, de ahí el título del libro.

El cambio climático lo cambia todo, valga la redundancia. El planeta ha cambiado y sigue cambiando. Ha cambiado la política, que es la habilidad de vivir en el mundo. La condición en la que vivimos y compartimos todos y que debe transformar nuestra forma de vivir y nuestra forma de hacer política es que todos viajamos en un “avión” que avanza hacia un destino que ya no existe. Ahora sabemos que la cuestión climática está directamente vinculada al problema de la injusticia y la desigualdad y está en el centro de los desafíos geopolíticos.

Con la salida de Estados Unidos del acuerdo de París sobre el clima (1 de junio de 2017) nos percatamos, al fin con claridad, de qué tipo es la guerra que ha sido declarada. Este hecho desencadenó si no una guerra mundial, por lo menos una guerra sobre la concreción del teatro de operaciones: “Nosotros, los estadounidenses, no pertenecemos a la misma Tierra que vosotros. ¡La vuestra puede estar amenazada, la nuestra jamás lo estará!” Algo parecido a esta proclama del presidente Trump fue anunciado por Bush padre unos años antes, en 1992, en Río de Janeiro: “Nuestro modo de vida no es negociable”. Ahora, dice Bruno Latour, por lo menos, las cosas están claras: ya no existe el ideal de un mundo compartido por lo que, hasta ahora, se llamaba “Occidente”. Trump considera que el continente americano no está sujeto a los mismos problemas climáticos que Europa. (No es una política de la posverdad, es una política “pospolítica”, es decir, sin objeto, pues rechaza el mundo que pretende habitar). Es una decisión loca, pero comprensible. Estados Unidos ha visto el obstáculo y, como un caballo que se planta, se niega a avanzar. Los demás deben vivir con esa gran negativa. No obstante, las cumbres sobre el clima o COP se convierten en un pequeño universo climático en el que convive la élite (mandatarios internacionales) con empresarios, ecologistas y muchos intereses contrapuestos. Lo normal es escuchar al final las palabras “decepción” o “fracaso”.

El suelo soñado de la mundialización comienza a desaparecer; y si la angustia es tan profunda es porque empezamos a sentir, como dije hace un momento, que el suelo desaparece bajo nuestros pies. Porque vamos descubriendo que todos estamos en migración hacia territorios por redescubrir y por recuperar. Lo que nos están arrancando tiene que ver con el arraigo, los modos de vida, el suelo y las propiedades que vemos derrumbarse (algo parecido al asombro, a la angustia de quienes han perdido todo, como, por ejemplo, los habitantes de la isla de la Palma, Canarias).

La cuestión de las migraciones concierne, ahora, a todo el mundo y presenta una nueva y perversa universalidad: verse privado del suelo. Por tanto las migraciones, la explosión de las desigualdades y el nuevo régimen climático son, entonces, la misma amenaza. Pero la mayoría de los partidos llamados populistas solo toman en consideración una de las dimensiones de la mutación ecológica: la que empuja a cruzar fronteras a las personas que no se quiere recibir, de ahí su respuesta: “levantemos fronteras estancas y así nos libraremos de ser invadidos”. (Esto mismo ya lo anunciaba Wendy Brown en su libro *Estados amurallados, soberanía en declive*, Herder 2015). ¿Entonces ya nadie, dice Latour en su expresión muy francesa, está *chez soi*? ¿Quién puede vivir así? Nadie, es cierto. Ni un pájaro, ni una célula, ni un migrante, ni un capitalista.

Hay que evitar la confusión entre mundialización-más y mundialización-menos. La primera es aditiva y multiplicadora: multiplicar puntos de vista, tomar en cuenta un número mayor de variedades, de seres, de culturas, de fenómenos, de organismos y de personas. Pero se ha impuesto lo contrario, una mundialización-menos: una sola visión, absolutamente provinciana, propuesta por algunas personas que representan un número minúsculo de intereses, limitada a unos cuantos instrumentos de medida, a unos cuantos estándares y formularios. Así, estamos rebasados por partida doble: por algo demasiado grande y por algo demasiado pequeño. Como resultado, nadie tiene respuesta a la pregunta de cómo encontrar un suelo habitable. Por ello, según Latour, es necesario cartografiar todo de nuevo, y además urgentemente, porque nuestra política se orientaba hacia dos polos: lo local, primero, con sus viejos arraigos al suelo y,

en segundo lugar, lo global, con el sueño de unidad del mundo entero. Identificados ambos polos, puede trazarse un frente pionero de modernización. Pero, por desgracia, lo global se transformó en avaricioso, de tal modo que nos encontramos como los pasajeros de ese avión que había despegado hacia lo global, a quienes el piloto les anuncia que debe regresar, porque ya no puede aterrizar en ese aeropuerto, y que oyen, con espanto, que la pista de emergencia, la de lo local, también es inaccesible. Es como si el suelo o el país en el que estoy ya no me fuese favorable. Cierto que ya existía anteriormente esto mismo sin darnos cuenta de ello, pero fueron un grupo de artistas o poetas quienes lo sintieron y lo anunciaron con voz profética. Actualmente es un sentimiento colectivo.

Caminar hacia lo global era avanzar cada vez más lejos hacia un horizonte infinito. Si se giraba hacia el otro lado, hacia lo local, se hacía con la esperanza de recuperar la seguridad de una frontera estable. La tensión global/local se impone. Ante el empuje de la modernización, la población se refugia en lo local (en su propio Estado, en su país, nación, región o ciudad). Es la paradoja de la modernización. La tensión izquierda/derecha se ve absolutamente superada por otra: modernización/ecología. Modernizar o ecologizar se ha convertido en la decisión social. Todo el mundo está de acuerdo. Sin embargo, a juicio de Bruno Latour, la ecología ha fracasado como movimiento; en esto parece estar de acuerdo todo el mundo. Las formaciones verdes siguen siendo marginales en todas las partes. El problema de fondo es que tales fuerzas ecológicas han pretendido jugar siempre en el terreno de la izquierda. Se trata, por tanto, de una lucha existencial, pero no por salvar al planeta Tierra, sino por salvar a la humanidad. La nueva cuestión “geo-social” será determinante en el siglo XXI. Se impone, así, un *nuevo régimen (político) climático* que condicionará la vida futura de la humanidad. Y no a muy largo plazo. De manera que la “lucha de clases” de antaño se convertirá en “luchas de lugares geo-sociales”.

Bruno Latour se adhiere a un término empleado por una red de investigadores en ciencias de la Tierra para comparar lugares ocupados combinando los saberes de disciplinas que suelen trabajar por separado: la noción científica de “Zona Crítica”. De ella parten y a ella regresan todas las ciencias que nos importan. Tales ciencias no tienen las mismas funciones políticas que las demás ciencias naturales.

Finaliza Latour el libro con estas palabras: “Europa, a pesar de sus innegables dificultades actuales como proyecto político, sigue siendo nuestra última esperanza. Yo quisiera estar orgulloso de ella, de esta Europa arrugada y remendada: quisiera poder llamarla mi país –y su refugio”. Es lo que sugerí al comienzo de esta reseña: un gran elogio a Europa.

Justino López Santamaría

RODRÍGUEZ LUÑO, Ángel, *Introducción a la Ética política*, Madrid, Rialp, 2021, 168 pp. ISBN 978-84-321-5424-9.

El autor, Ángel Rodríguez Luño, es decano de la Facultad de Teología de la Universidad de la Santa Cruz (Roma), donde enseñó Teología moral y publicó diversas obras sobre Ética, entre ellas *Ética general*, y un buen número de artículos sobre este y otros

temas. Durante los últimos años de su actividad académica, los alumnos le sugirieron, según cuenta en el prólogo del libro, que una exposición sintética de las cuestiones básicas de la Ética política podría serles muy útil. Por ello se propuso reflexionar sobre lo que debe entenderse por libertad, democracia, constitucionalismo, ley, solidaridad, justicia social, economía política, el buen gobierno, etc. De todo esto hablará en el libro, que no pretende ser más que un ensayo de carácter introductorio, pero, en la medida en que se mueve en el terreno filosófico de los razonamientos y desarrolla una visión de la filosofía política moderna, puede ser útil a aquellos que tienen interés por la Ética política. El autor se ha limitado a tratar algunas cuestiones de carácter básico derivadas de lo que ha sido la tradición política occidental. No se ha ocupado de los problemas actuales de los que todos los días se habla en los periódicos y en los telediarios. Lo que le ha movido a escribir estas reflexiones sobre Ética política, según él mismo manifiesta, es la esperanza de que sean una buena base para afrontar y entender de modo satisfactorio esos problemas.

El libro se compone de seis capítulos: I. La ética de las instituciones políticas; II. Presupuestos antropológicos del bien común político; III. Contenidos fundamentales del bien común político; IV. La justicia social; V. Cuestiones fundamentales de economía política; VI. El buen gobierno. Comienza el autor por definir qué se entiende por Ética política y por la moralidad de esa Ética política, teniendo como referentes las acciones de los individuos desde el punto de vista de legalidad o la ilegalidad. Se trata de estudiar si esas acciones son adecuadas para lograr el bien común político, teniendo en cuenta que una buena organización política, considerada desde el punto de vista ético, comprende la promoción y tutela de algunos bienes, como pueden ser la vida, la libertad o la propiedad. Además, para alcanzar una comprensión de los principios que determinan la distinción entre la ética personal y la ética política, así como sus relaciones, es necesario reflexionar sobre la naturaleza y el fin de cada una de ellas: es lo que denominamos bien personal y bien común político; si la ética personal regula el ejercicio de la libertad, la ética política regula el ejercicio de la coacción.

En el capítulo segundo, que trata sobre el bien común, el autor señala que en las últimas décadas han corrido ríos de tinta. Entre los especialistas se han levantado encendidas polémicas y en publicaciones especializadas se han sostenido interminables debates. Sin embargo, un libro como el que estamos comentando no puede o, mejor, no debe entrar en tales controversias. Debe limitarse a añadir pequeñas anotaciones, como esta o de este estilo: que el bien común no es un bien separado, una especie de ente metafísico al que los bienes de los ciudadanos deberían subordinar sus intereses y sus actividades. Se trata más bien de un conjunto de condiciones de vida que se logran con la colaboración de todos y de las que se benefician todos. Rodríguez Luño cifra en dos los presupuestos antropológicos del bien común político: la libertad y la solidaridad; a ellos dedica las páginas de este capítulo.

El capítulo tercero, "Contenidos fundamentales del bien común", posee un contenido doctrinal más denso y de carácter más técnico. En él, el autor expone los puntos que le parecen esenciales en un tema tan complejo y con una larga historia, y no duda en resumirlos en tres bienes sociales: la paz y la seguridad, la libertad y la justicia, que expone con ejemplos sencillos.

El capítulo cuarto está dedicado a la justicia social y las clases de justicia. Rodríguez Luño anota, como buen pedagogo, que la experiencia enseña que, si no se entiende bien qué es la justicia social, se corre el riesgo no solo de no mejorar lo presente, sino incluso de empeorarlo gravemente. Expone el concepto de libertad solidaria y las cuestiones de la justicia social y el igualitarismo redistributivo, la desigualdad y la pobreza. Al terminar el capítulo dedica unas páginas a la Doctrina Social de la Iglesia condensada en algunas encíclicas como *Rerum Novarum*, *Centesimus Annus*, *Sollicitudo Rei Socialis*, *Caritas in Veritate*. Evidentemente no hará una exposición de la enseñanza de esta Doctrina, sino que solamente muestra la congruencia de los principios que la inspiran con lo expuesto en el este capítulo.

El capítulo quinto está dedicado a la economía. La pregunta es inevitable: ¿por qué hablar de economía en un libro de Ética política? La respuesta inmediata es clara: porque buena parte de los actos del gobierno y del parlamento se refieren a cuestiones económicas. Estas disposiciones, junto con las decisiones de las autoridades monetarias, componen la política económica del Estado. En ella confluyen orientaciones ideológicas, exigencias éticas y posiciones de teoría económica. La confluencia de estos elementos ha dado lugar a tres sistemas o modelos de política económica: la economía de mercado, el socialismo real o economía planificada centralizada, y el sistema mixto. Tras su exposición de los principios generales, Rodríguez Luño, consciente de que la economía es una disciplina cada vez más compleja, avanza su propia propuesta.

El último capítulo está dedicado al buen gobierno, cuya virtud más importante es sin duda la justicia. Pero, en realidad, todas las virtudes éticas transmitidas desde Platón tienen una dimensión política: la prudencia, la fortaleza y la moderación son cualidades de los actos de buen gobierno, como bien señala el autor.

Rodríguez Luño ha recorrido los temas principales de la Ética política en seis capítulos, cada uno ofrece reflexiones interesantes y lo ha hecho de una manera clara y concisa. Quizá sea estas las notas más características del libro, que pide una ampliación, si fuera posible, más reposada de algunos de los temas más complicados expuestos en el texto. En todo caso, este texto, apto para cualquier lector, es más que bienvenido.

Justino López Santamaría

FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

BASTIEN, Richard, *El crepúsculo del materialismo*, trad. de Miguel Martín, Madrid, Rialp, 2020, 170 pp., ISBN 978-84-321-5314-3.

Este pequeño libro se abre con una de las frases atribuidas al científico francés Louis Pasteur: "Un poco de ciencia aleja de Dios, mucha acerca a él". Y este podría ser, en efecto, el lema de toda la obra. Bastien aborda en siete capítulos algunos de los temas más importantes relativos a las relaciones entre ciencia y religión, intentando mostrar que la tesis del conflicto, según la cual ciencia y religión son enemigos irreconciliables, no se sostiene.

El primer capítulo examina la verdadera naturaleza de ese pretendido conflicto, llegando a la conclusión de que la verdadera incompatibilidad se da entre una interpretación materialista de la ciencia y la religión, pero no entre la propia ciencia y la religión. Los capítulos segundo y tercero exploran precisamente el materialismo, dentro del cual el autor distingue dos versiones: el materialismo filosófico y el materialismo científico. El capítulo segundo explora el *materialismo filosófico*, aquel que se opone a la religión por razones a priori, sin un apoyo especial en las ciencias naturales. Se trata de un materialismo que existía, de hecho, mucho antes de la revolución científica del siglo XVII. En este capítulo el autor responde, también, a la crítica según la cual la religión sería irracional. Al menos desde la perspectiva del cristianismo (católico, para más señas), Bastien muestra que, muy al contrario, existe una íntima relación entre la religión y el *lógos* (ya presente en el evangelio de Juan). El capítulo tercero contesta la otra variante o versión, el *materialismo científico*, que es aquel que, esta vez sí, se apoya fundamentalmente en la ciencia. Sus defensores creen que la ciencia ha mostrado que la religión es falsa, en el sentido de que lo que conocemos del mundo por las ciencias se parece poco a lo que los creyentes afirman sobre él. Bastien critica esta postura y trata de mostrar que, muy al contrario, los desarrollos de la ciencia contemporánea parecen reforzar la visión cristiana del mundo. Basándose fundamentalmente en *Modern Physics and Ancient Faith* de Stephen M. Barr, el autor explora cinco avances de la ciencia que, como poco, cuestionan el materialismo y que, incluso, orientan a o apuntan hacia algunos aspectos de la cosmovisión cristiana. Esos descubrimientos son: la teoría del Big Bang, la relación entre la ciencia y la belleza, las coincidencias antrópicas, la física cuántica (que muestra un mundo compatible con el libre albedrío) y la irreducibilidad del cerebro a una máquina.

El capítulo cuarto analiza la aportación de la Edad Media cristiana al pensamiento científico, mostrando no solo que hay elementos de continuidad entre lo que pensaron los medievales y la revolución científica, sino que algunas ideas de aquellos fueron la condición indispensable para que se diese esta. Bastien opta por una tercera vía, entre continuistas (como Duhem) y rupturistas (como Koyré): entender la revolución científica supone ambas cosas, reconocer una continuidad y una discontinuidad. Hay algo que es posible en la revolución científica por lo que se había hecho antes, pero también hay novedad. La aportación de los medievales al surgimiento de la ciencia se expresa en cuatro apartados: la creación de una tradición intelectual fundada sobre el saber grecorromano y árabe, la creación de las universidades, la adopción de principios metafísicos para el estudio de la naturaleza y la valoración del método experimental.

El capítulo quinto aborda el caso Galileo, tan citado como malinterpretado. Bastien es capaz de sintetizar la complejidad del asunto en unas pocas páginas que explican, brevemente y con claridad, que el desgraciado encontronazo no puede interpretarse como un intento de la Iglesia de oponerse al avance del copernicanismo, avance que no tuvo inconveniente en apoyar después y que se siguió enseñando en todas las universidades del orbe católico. Las verdaderas razones del cacareado conflicto y su desgraciada resolución tienen más que ver con las miserias humanas (tanto las de Galileo como las de sus enemigos) que con una oposición a la ciencia por parte de la Iglesia. El capítulo sexto entra en otro de los lugares en los que más se ha visto un conflicto: el darwinismo y la teoría de la evolución. Bastien repasa algunos de los argumentos más importantes, mostrando que el problema de fondo no se encuentra

en la incompatibilidad entre teísmo y evolución, sino entre interpretación materialista de la evolución (que va mucho más allá de lo que en rigor permitirían las solas teorías biológicas) y el teísmo. Se examinan brevemente asuntos como el del azar, la finalidad en la naturaleza y la cuestión del diseño. Cierran el capítulo unas interesantes reflexiones sobre las corrientes neoaristotélicas y la clasificación de Dulles (en su artículo "God and Evolution") de tres "escuelas" teístas que pretenden integrar la evolución: los "evolucionistas teístas" (como Francis Collins), el "diseño inteligente" (con el concepto central de "complejidad irreductible") y el "organicismo teleológico". El séptimo y último capítulo, más breve que los anteriores, contiene una reflexión sobre las relaciones entre la fe y la razón. Bastien defiende que "la verdadera fe esta *enraizada* en la razón, y no excluye en absoluto el planteamiento científico". De hecho, y creo que con razón, el autor afirma que "si los cristianos quieren evitar una marginación completa en el espacio público, deben alzarse y demostrar que fe y razón, lejos de ser opuestas, van a la par" (p. 160).

El libro de Bastien no presenta tesis novedosas, pero está escrito en tono divulgativo que lo hace sumamente accesible al público en general. Presenta los temas de modo sintético, yendo a las principales razones que apoyan una u otra postura. No se pierde en los detalles y es capaz de hacer inteligibles las cuestiones sin necesidad de utilizar un exceso de terminología técnica. El materialismo tiene buenos divulgadores y a veces es extraño ver réplicas también divulgativas y bien fundadas que contesten sus argumentos. Afortunadamente cada vez son más los autores que lo consiguen. Bastien es uno de ellos.

Moisés Pérez Marcos

JUSTO, Emilio J., *Después de la modernidad. La cultura posmoderna en perspectiva teológica*, Santander, Sal Terrae, 2020, 238 pp., ISBN 978-84-293-3007-6.

Nuestro momento cultural ha sido caracterizado como posmodernidad, lo que significa afirmar al mismo tiempo una continuidad y una discontinuidad. Una continuidad, porque en muchos aspectos seguimos siendo modernos; no podemos negar que, como hijos de la modernidad, hemos heredado muchas de sus características. Una discontinuidad, porque presuntamente hay elementos de la modernidad que han sido superados o sustituidos por otros que ya no serían típicamente modernos, sino algo diferente. Este libro de Emilio J. Justo, profesor de teología en la Universidad Pontificia de Salamanca, es una reflexión sobre algunas de las características más importantes de esa cultura posmoderna. El autor no pretende juzgar la situación, sino establecer un diálogo fructífero entre esa cultura y el pensamiento teológico del cristianismo. En dicho diálogo ambas partes, cultura posmoderna y pensamiento teológico, pueden salir enriquecidas: el pensamiento teológico es capaz de descubrir en algunos elementos de la cultura de nuestro tiempo temas en los que se puede perfectamente reconocer, conectando con ellos desde la perspectiva de su propia tradición secular. La cultura posmoderna es capaz de encontrar en su interior cierto hilo conductor (frente a la idea de una fragmentación y un relativismo absolutos) que permite, aunque purificadas o reconsideradas, mantener aún en pie algunas ideas importantes, como el orden del mundo, el valor de la racionalidad, la existencia de la verdad, el valor inalienable del ser humano, la religión e incluso la idea de Dios.

Para abordar este programa tan interesante, el profesor Justo, comienza su exposición, en el capítulo primero, con una descripción de lo característico de la cultura posmoderna. En especial analiza los fenómenos del nihilismo y el individualismo. Ambos constituyen las coordenadas básicas del trasfondo cultural e impregnan el espíritu de la época. En el capítulo segundo se aborda la comprensión científica de la realidad, sin duda otro de los ingredientes fundamentales de nuestro tiempo. Desde su aparición allá en el siglo XVI, la ciencia ha transformado con una aceleración cada vez mayor nuestras vidas, pero además ha removido el ámbito del pensamiento y, en especial, el mundo de la filosofía. El capítulo tercero, que puede ser visto como una concreción del anterior, enfrenta la cuestión de cómo la ciencia nos presenta al ser humano. Consciente de que la concepción antropológica es característica o nuclear en cualquier cultura, Justo explora cómo en nuestra época oscilamos entre una negación de la naturaleza humana, lo que lleva a la afirmación de una libertad absoluta, y una negación de todo aquello que en el ser humano no pueda ser comprendido como naturaleza (en el sentido de lo que estudian las ciencias naturales contemporáneas), lo que conduce a una negación del libre albedrío. Pensar de modo más equilibrado, y puede que verdadero, al ser humano implica reconocer un término medio entre estas posturas extremas: reconocer que hay una naturaleza humana, pero también que el humano es libre. Dicho de otro modo, supone pensar a la persona humana *entre* naturaleza y libertad.

El capítulo cuarto se enfrenta a otro de los retos de nuestra época, cual es el compaginar el necesario reconocimiento del pluralismo con la necesidad de seguir hablando de la verdad. La posmodernidad parece una clara negación de la existencia de lo absoluto o lo incondicionado. Pero ¿no conduce esto también a aporías? ¿No parece que desde distintos ámbitos surge la necesidad de lo incondicionado, aunque sea repensado y en relación con la también necesaria pluralidad? Nuestras sociedades democráticas y plurales se cimientan sobre una pluralidad a la que no queremos renunciar. El reconocimiento de la misma ha sido una gran conquista histórica. Pero, ¿podemos seguir defendiendo una democracia sin nada común a lo que todos podamos de un modo u otro referirnos? ¿Puede haber proyecto común sin esa referencia compartida? El capítulo quinto plantea la cuestión de la secularización y de cómo compaginar el derecho a la libertad religiosa (incluyendo el hecho de que toda religión tiene una dimensión pública), con la sociedad necesariamente plural de la que hablábamos antes. ¿Cómo compaginar la pretensión de verdad de las diferentes religiones, así como sus diferentes cosmovisiones, en un proyecto plural y común al mismo tiempo? No es un desafío menor. El sexto y último capítulo aborda la cuestión de Dios. Si nuestra época nace precisamente con la certificación de la muerte de Dios (Nietzsche), ¿hay aún sitio para él? Justo muestra cómo la muerte de Dios no es un tema ajeno al cristianismo. Posmodernidad y cultura cristiana pueden de hecho coincidir en cierta afirmación de la muerte de Dios. Por otra parte, la austeridad intelectual que evita buscar fácilmente a Dios la tarea de ser fundamento puede conducir, por ejemplo, a una purificación de la noción de Dios, en el sentido de una huida de la idolatría intelectual y un mayor acercamiento al Dios vivo (Marion).

En cada uno de estos asuntos, Emilio J. Justo muestra una apertura y un tacto exquisito para el diálogo. Intentando buscar lo mejor de la posmodernidad y lo más granado del pensamiento teológico, el autor muestra cómo, desde la perspectiva que plantea, ambos coinciden en muchas cuestiones y cómo –quizá esto es lo más

importante— ambos pueden enriquecerse. Es una lectura estimulante, de la que estamos muy necesitados. Frente a la condena fácil de nuestra época como relativista y la afirmación de las viejas formas del dogmatismo y frente a la condena, igualmente fácil, de toda noción de verdad, absoluto e incluso Dios, Justo busca el justo término medio que permita a estas dos corrientes culturales descubrir que en algunos aspectos concretos no son tan diferentes como pensaban, y que ganarán más con el diálogo que con la mutua ceguera y la incomprensión crónicas.

Moisés Pérez Marcos

SOLER GIL, Francisco José, *Al fin y al cabo. Reflexiones en la muerte de un amigo*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2021, 227 pp., ISBN 978-84-1339-065-9.

Francisco José Soler Gil abandona en este libro sus temas habituales (física, filosofía de la naturaleza) para adentrarse en uno que, según confesión propia, le ha inquietado siempre y, como bien dice, tarde o temprano todo mortal, especialmente si este se dedica a la filosofía, se acaba planteando: la muerte. El autor reconoce que no es ningún especialista en este asunto, pero, como bien indica él mismo, se trata de uno tan importante que es de esos que no conviene dejar en manos solo de especialistas. Motivado por la desgraciada y temprana muerte del filósofo y amigo Javier Hernández-Pacheco, Soler inicia una meditación sobre la muerte que intenta evitar, en la medida de lo posible, la gran carga emocional que la muerte lleva asociada, para plantear una reflexión lo más serena y racional posible. Se aborda la cuestión en tres bloques. En el primero se examina lo que sabemos con cierta seguridad sobre la muerte. La primera y más clara manifestación sobre la muerte es la cesación de las actividades biológicas propias de los organismos vivos y la subsiguiente pérdida de unidad y descomposición material. El *hecho biológico* de la muerte, por tanto, es lo primero sobre lo que hay que preguntarse. Pero además la muerte es un *hecho biográfico*, pues para el ser humano (que es a fin de cuentas lo que le importa al autor) la muerte supone la interrupción y anulación de los planes personales, así como la ruptura de las relaciones entre el difunto y los que permanecen aún vivos. Esto hace que la muerte se viva como algo problemático y, en cierto sentido, antinatural.

Soler estudia, en un segundo bloque, las reacciones ante la muerte. Se distingue primero una *reacción social*: cada cultura posee sus propios ritos y está provista de diversos relatos sobre el sentido de la muerte. En síntesis, tanto en los ritos como en los relatos, encontramos fundamentalmente tres posibilidades. La primera, la postulación de algún tipo de supervivencia tras la muerte. La segunda, la que supone algún tipo de reencarnación o renacimiento. Y la tercera, la que comprende la muerte como extinción completa y definitiva. Estas no se han dado siempre independientemente, y aparecen a veces combinadas entre sí de diferentes modos, pero sí son tres formas estándar en las que clasificar las reacciones sociales frente al hecho de la muerte. Además, están las *reacciones individuales*, que son interesantes porque a fin de cuentas el libro trata de ofrecer alguna luz sobre qué postura adoptar individualmente frente al hecho de la muerte, tanto la de los otros como la propia. La actitud personal se elaborará, evidentemente, sobre lo que uno piense que es la muerte, por lo que el análisis de las distintas actitudes personales se convierte en un examen de

las tres posibilidades o conjeturas sobre la muerte planteadas en el bloque anterior. Esto ya supone, inevitablemente, ir más allá de lo que sabemos a ciencia cierta sobre la muerte, pero tal cosa se antoja inevitable. Así, se identifican al menos siete actitudes diferentes: despreocuparse de la muerte, vivir al máximo, retrasar la muerte, vivir peligrosamente, asumir la muerte y culminar con ella, resistir a la muerte y, por último, prepararse para la muerte. Para terminar este segundo bloque, Soler hace frente a una posible objeción que pondría en cuestión su pretensión: la crítica según la cual los relatos ante la muerte son solamente de carácter emocional, carentes por lo tanto de todo valor racional. Russell, Freud o Savater han visto en las reacciones ante la muerte meras formas de sentimentalismo, motivadas por el miedo o por el deseo de no morir, pero carentes de una racionalidad que merezca la pena considerar argumentativamente. Soler muestra cómo estos autores despachan el asunto sin prácticamente razones, o con razones muy endeblas para la solución tan definitiva que aparentemente tratan de imponer. El autor descarta también la actitud de los filósofos de la sospecha, porque además de ser autocontradictoria (se critica con argumentos toda posibilidad de argumentar) es imposible (no se puede salir de la razón para criticarla). La filosofía de la sospecha se presenta en última instancia como una cobertura para la pereza mental. Con ella ni hay diálogo ni aprendemos nada. Es un recurso demasiado fácil para despachar los asuntos sin haberse siquiera tomado la molestia de examinarlos.

El tercer y último bloque aborda las conjeturas acerca del significado de la muerte. Es el centro del libro y aporta un análisis (sin pretensión de ser definitivo ni exhaustivo) de la principal disyuntiva que aparece en las diferentes comprensiones sobre la muerte. Me refiero a la disyuntiva entre la muerte concebida como el final completo y definitivo del hombre o la existencia de algún tipo de pervivencia *post mortem*. Esta cuestión es sumamente difícil de afrontar desde un punto de vista filosófico, pero claramente es fundamental, porque va a ser ella la que nos oriente en un sentido u otro a la hora de adoptar una actitud ante la muerte. La cuestión se afronta dando una especie de rodeo inevitable, que conecta el presente trabajo del autor con otras investigaciones anteriores. La clave para evaluar las dos alternativas mencionadas se remite en último término a la cuestión de si la primacía ontológica se concede a la materia o a la mente. Soler aborda, en primer lugar, la difícil cuestión de la relación entre la mente y la materia en el ser humano, frente a la que cabe adoptar, en síntesis, tres opciones. La primera, la hipótesis monista, que afirmaría que la materia es la realidad básica, cuya consecuencia sería una comprensión de la muerte como aniquilación total. La segunda, la hipótesis dualista, que afirmaría la existencia de una realidad independiente de lo material pero correlacionada con ella. La muerte en este caso significaría el momento en el que esa correlación entre mente y materia se rompe. Y la tercera, la hipótesis monista nouménica, que defiende que nosotros percibimos la realidad en modo material o mental, pero que ninguna de las dos son características de la verdadera realidad, que estaría más allá de esas propiedades. Para esta perspectiva no está claro si la muerte significa o no el final del hombre: podrían ser ambas. Soler intenta poner sobre la mesa los argumentos a favor y en contra de cada una de estas opciones, analizando para ello, de modo necesariamente breve, las correlaciones entre estados materiales y mentales, las experiencias en situaciones cercanas a la muerte, el fenómeno de la unidad y la continuidad de la conciencia, el carácter intermitente de la conciencia, la libertad

de decisión y la irreductibilidad de la perspectiva mental a la imagen científica del mundo. El análisis de cada una de estas cuestiones arroja un resultado ambiguo y no definitivo, pues algunas de ellas son compatibles con varias de las posturas mencionadas sobre la primacía de la mente o la materia, y en conjunto no se puede decir que inclinen el fiel hacia un lado u otro de la balanza. Por eso Soler da el siguiente paso en su argumentación, que supone otro rodeo: dado que parece que no tenemos datos suficientes para asegurar si es primero la mente o la materia, podemos preguntarnos si existen indicios de la existencia de otra mente que no sea la humana y que, quizá, sea incluso más importante que esta. Hablamos, lógicamente, de la cuestión de Dios. Tanto la teología filosófica griega como la teología judeocristiana han afirmado la existencia de una mente que estaría en la base de todo lo real, la mente de Dios. Es interesante para el tema que tratamos, porque si Dios es la realidad primera, entonces no lo es la materia, y cabe pensar que nuestro destino tiene más que ver con ella que no con lo que ocurre cuando hay una desintegración de la materia. Así, “lo que quepa esperar de la muerte depende de que exista o no exista Dios” (p. 181). Por eso es pertinente preguntarse: ¿existen argumentos que permitan apoyar la verosimilitud de la existencia de Dios? Soler cree que sí, y que son buenos. No explora todos los argumentos que existen, pero sí aquellos que han ido surgiendo durante su investigación filosofía de la naturaleza: la existencia de un orden natural objetivo, el ajuste fino y las leyes de la naturaleza, el alcance de la mente humana en la exploración del orden natural, el cosmos como objeto físico contingente y las instancias irreductibles (la razón, la conciencia, la libertad y el orden natural). Estos asuntos han sido tratados por el autor, de manera mucho más minuciosa y extensa, en otras obras suyas, como *Dios y las cosmologías modernas*, *Mitología materialista de la ciencia*, *El universo a debate* o *El enigma del orden natural*.

En el último capítulo del libro el autor tiene la deferencia de explicitar cuál es su actitud personal ante la muerte, basada, naturalmente, en lo conquistado en las reflexiones anteriores. Esta parte del libro es la más personal, pero quizá también por ello la más valiente. Sintiendo en el cristianismo como en casa, Soler reconoce que en su actitud sobre la muerte reina una especie de despreocupación por el sentido (si el sentido a la vida se lo da Dios, tampoco hay que andar obsesionándose por esta cuestión), la despreocupación por la intensidad y la duración de la vida y una apertura a lo que esta pueda deparar (“dejarse sorprender”). Por último, pero no menos importante, está la oración por los difuntos. Esta constituye el núcleo de la actitud personal del autor ante la muerte. Así, el problema complicado que se plantea al inicio del libro acaba resolviéndose en lo “simple” de la oración por aquellos que ya no están, pero a los que de un modo u otro seguimos vinculados. Al grave y complejo problema de la muerte se opone la sencilla actitud del que ora. Como dice el autor: “No alcanzo a concebir una actitud humana más decisiva, más noble y más honda que esta: rezar por la salvación de los difuntos” (p. 220). El libro de Soler aborda un tema difícil, pero tiene la virtud de no sucumbir al sentimentalismo facilón, ofreciendo a cambio una perspectiva filosófica y un análisis riguroso de las distintas perspectivas e hipótesis que considera. Es un libro valiente, que no solo supone un itinerario intelectual para el autor, sino que puede ayudar a quienes quieran acompañarle en su reflexión.

Moisés Pérez Marcos

VARIA

VILLACAÑAS, José Luis, *Juan Luis Vives*, Barcelona, Taurus, 2021, 584 pp., ISBN 978-84-306-2345-7.

En la colección “Españoles eminentes”, auspiciada por la Fundación Juan March, aparece una biografía de Luis Vives (1493-1540), escrita por José Luis Villacañas, catedrático de Filosofía de la Universidad Complutense. No hay duda de que Vives merece ser más conocido, y el esfuerzo desplegado por Villacañas es verdaderamente laudable, pues pone sus recursos, que son muchos, para acercar al gran valenciano al público culto.

Villacañas ha vivido buena parte de su vida en Valencia, y muestra una extraordinaria empatía al narrar la vida de uno de los hijos más ilustres de la Ciudad. Si en una biografía es necesario un cierto cariño, debe decirse que en este libro se halla a raudales, pues Vives aparece configurado como un hombre muy por encima de los vaivenes de su tiempo y circunstancia, un ser de una extraordinaria talla moral y sensibilidad intelectual. Y, sin duda alguna, lo fue, muy a pesar de Ortega, Bataillon y de muchos otros, que le han ladeado.

No ha pasado a las historias de la filosofía como un gran protagonista, sino que su condición de “filósofo”, e incluso de “teólogo”, le ha sido a veces regateada. Villacañas se la concede con total entrega, y busca un diálogo espontáneo con su obra, a fin de aprehender convenientemente la grandeza de un personaje que se halla en los umbrales de la Modernidad, y en tierra de nadie.

Quizás valga la pena insistir en lo de tierra de nadie, pues Villacañas presenta a Vives como un judío errante, siempre pendiente –desde su exilio flamenco, tras unos años de estudio en París– de lo que ocurría en su Valencia natal, en la que su familia sufrió los rigores de la Inquisición. Ya había indicado Enrique González que Vives ha quedado también en un limbo cultural, el de la “República de las letras”, puesto que solamente escribió en latín. Quien hubiera podido ser uno de los pilares de la lengua española se dedicó a escribir al público culto europeo, lo cual le valió la fama inmediata, aunque un cierto olvido a largo plazo.

Villacañas intenta un juego arriesgado, pues quiere penetrar en la psique de Vives y anhela conocer sus pensamientos más profundos. No lo hace con la erudición archivística, sino interpretando libremente sus obras. En la biografía suenan los ecos de las querencias del profesor ubetense: los judíos, la Reforma, la visión weberiana, el republicanismo... El Vives de Villacañas es un judío que ha entendido el cristianismo de una manera nueva, que no es ni el catolicismo tradicional, ni el reformado. Un cristianismo con base judía, racional, aunque también patético y doliente.

Cuando un filósofo escribe una biografía, se llega a meter tanto en el personaje, que a veces resulta difícil deslindar lo que pertenece al autor y al biografiado. El Vives de Villacañas tiene mucho de Villacañas, como el Erasmo de Stefan Zweig, una de las obras maestras del género, a la que el presente libro intenta seguir. Cuando Celibidache interpreta a Rossini, el oyente avezado escucha más al rumano que al Cisne de Pésaro. Quien ha leído la vastísima producción del profesor de la Complutense, tiene

la misma sensación con Vives, que –a partir de ahora– será el Vives de Villacañas, que suena distinto al de Fantazzi, González, Noreña, IJsewijn..., a quienes sigue, ciertamente, aunque matiza.

Villacañas siempre ha defendido a pecho descubierto la Ilustración y la perspectiva de las minorías en España: de ahí su abanderado respaldo al judaísmo y al protestantismo, y sus críticas mordaces al catolicismo hispano, especialmente representado por los frailes y a la escolástica. En Vives ha encontrado a un personaje excelente para dialogar, tensando la correlación de fuerzas en la Península Ibérica y en Europa, y en su mente coloca todas las críticas al escolasticismo frailuno y a la cultura señorial e hidalga, dos de los blancos predilectos de Villacañas.

La pasión que se encuentra en todas las obras del profesor ubetense se halla en grado sumo en esta biografía: empática, envolvente, llena de nervio y también de penetración psicológica. Nunca sabremos qué pensó en realidad Vives, aunque Villacañas se lanza a explorar los recovecos de su interioridad, a suponer sus miedos, sus filias, sus temores, a enlazarlos con su filiación judía, con su amor a Valencia... Ahí queda la ambivalente relación con Erasmo, que aparece como un hombre escurridizo y poco de fiar. Vives, en cambio, era hombre sereno, familiar, que tomó partido por el humanismo y por un nuevo cristianismo: vio la necesidad de la reforma del conocimiento y de las disciplinas académicas, al tiempo que quería consagrar un cristianismo nuevo, una *tertia via* en la lectura de las Escrituras, que procedía de las entrañas del Antiguo Testamento. Parte de razón tiene Villacañas, pues se respalda en frases sueltas de obras muy diversas, y procura un relato que, en más de un pasaje, resulta convincente.

Vives, ciertamente, fue un intérprete singularísimo del cristianismo. Abrió una senda que luego fue poco transitada. Estuvo, una vez más, en tierra de nadie. Se sintió humanista de cuerpo entero, si bien su obra quedó preterida, por culpa, tal vez, de los propios colegas humanistas, quienes sintieron celos del potencial del levantino, fecundo como pocos. Su influencia, sin embargo, fue poderosísima, y solo conocemos hoy una parte de la misma, gracias, entre otros, a la obra de Moreno Gallego.

Villacañas no solamente pinta un cuadro atrevido y personal, sino que lo hace tomando partido por Vives, defendiéndole ante sus acusadores, mostrando las miserias que hubo de padecer. A veces, su celo raya en *hybris*, lo que le hace incurrir en exageraciones o en anacronismos, como, por ejemplo, al escribir: “cuando cambió el Gobierno en Madrid, la prohibición de estudiar fuera de las universidades de España o de Italia disolvió el núcleo de estudiantes de Lovaina” (p. 483).

En todo caso, gracias a estos excesos, que no son pocos, el libro se lee extraordinariamente bien. Villacañas es un prosista convincente, con pluma fácil y buen oficio. Una catarata de publicaciones le avala. No era fácil salir airoso del reto de escribir una biografía de Vives al alcance de un público amplio: sin duda, el autor lo ha conseguido, y ha logrado espolear al lector con su vehemente y apasionada interpretación, que merece ser leída y conocida. El Vives de Villacañas, como Villacañas, y como Vives, no deja indiferente.

Rafael Ramis Barceló

BIBLIOGRAFÍA

VELDEN, Manfred, *Manfred Velden. Human-like computers. A Lesson in Absurdity*, Basel-Berlin, Schwabe Verlag, 2021, 130 pp., ISBN 978-3-7965-4525-2.

El libro *Human-like computers. A lesson in absurdity* está escrito, casi como su nombre indica, sobre absurdos. El texto de Velden representa, de principio a fin, una crítica global a la inteligencia artificial (IA) moderna, así como a la corriente conductista de la psicología, que se está queriendo unir a los beneficios que este megaproyecto pueda tener. El proyecto al que el autor se refiere explícitamente, y al que cataloga una y otra vez de absurdo, es que la mente humana sea algo que se pueda replicar. O, dicho en otras palabras, que si los ordenadores son capaces de simular y exhibir ciertos aspectos de la conducta humana deben ser entonces considerados como nosotros, humanos. Sin embargo, esta idea de que los ingenieros de la IA puedan crear ordenadores como personas, al replicar solamente ciertas capacidades de estas, se puede interpretar como que seguimos sin entender qué es lo propiamente humano.

El miedo llega a paralizar a Velden hasta el punto de que mete en el mismo saco catastrofista las buenas prácticas de la IA, que las hay. No obstante, en favor del autor hay que decir que ese rechazo atroz se basa en que una parte de la comunidad de científicos de la IA, un tanto cerrada (como en la práctica todas las disciplinas), no se da cuenta de que hay diferencias cualitativas entre las funciones mentales de los seres humanos y el modo en que los ordenadores procesan la información, matiz que, si no se tiene en cuenta, puede entrañar efectos no deseados para la sociedad en su conjunto.

El libro *Ordenadores semejantes a los humanos* tiene una estructura un tanto peculiar por no estar dividido en capítulos numerados. Sus 117 páginas, además de aproximadamente otras 8 de referencias bibliográficas, están distribuidas en dos bloques de información. Con una introducción de casi 30 páginas, el autor comienza con la descripción de ciertos hitos de la ciencia que en su día se desviaron por cuestiones más ideológicas que científicas. Uno de los ejemplos representativos de esta hipótesis es la vigencia que tuvo la teoría geocéntrica hasta el siglo XVI, momento en el que fue finalmente reemplazada por el modelo heliocéntrico de Copérnico, teoría que ya no se pone en duda. El resto de las narrativas científicas que critica Velden tienen que ver con conceptos como la heredabilidad de la inteligencia; el auge y caída de la corriente conductista que ha sido el paradigma dominante de la psicología durante 40 años, y que, con la IA puede encontrar de nuevo su momento de gloria; la exclusión de las enfermedades psicosomáticas durante la segunda mitad del siglo XIX; los descubrimientos en la neuropsicología sobre las neuronas espejo; y el último ejemplo es una crítica a la frenología. Para Velden, esta pseudociencia, que se hizo popular en el siglo XVIII de la mano del médico Franz Gall, trataba de defender la ingenua idea de que la forma del cráneo daba información sobre las facultades y los rasgos mentales de una persona.

Tras este repaso crítico del autor por diversas ramas del conocimiento, Vendel se centra, en la segunda parte de la introducción, exclusivamente en la IA, área que no está, para el autor, libre de obstáculos y malentendidos, ya que tilda una y otra vez de absurdo tanto lo que ya se ha conseguido en este ámbito, como a la comunidad científica que apoya este tipo de investigaciones, con ingentes cantidades de dinero y de medios.

Para empezar, el propio concepto de inteligencia artificial se presta a malentendidos. Con el objetivo de dejar clara su posición, el autor examina con ojo crítico uno los

eventos más aclamados por parte de la comunidad de IA: la partida en la que la supercomputadora Deep Blue derrotó en 1997 a Kasparov, campeón mundial de ajedrez hasta la fecha. ¿Tiene sentido decir que una máquina es inteligente cuando solamente sabe hacer esa cosa y muy poquito de otras? Si invertimos esta condición, es decir, si imaginamos una persona que exhiba este tipo de conducta que consiste en solamente saber jugar al ajedrez y muy poco más del resto, cabe concluir que tal individuo sería diagnosticado casi al 100% con algún tipo de patología del tipo persona Savant, pero no se le pondría en casi ningún caso la etiqueta de inteligente. El hecho indiscutible, y en el que hasta Velden está de acuerdo, es que en un ambiente restringido como es jugar al ajedrez, el ordenador se comporta como el humano. No obstante, la inteligencia humana abarca todos los aspectos de la vida, y, de hecho, se muestra de infinitas maneras en diferentes dominios y circunstancias.

Para cerrar la introducción, el autor recurre a explicar en qué consiste la ingeniería inversa. Elon Musk, una de las figuras mediáticas y más conocidas en la comunidad de la IA trabaja en esta dirección. Musk se ha propuesto conocer cómo funciona o cómo procesa la información un ordenador y, después “a posteriori”, encontrar funciones similares en los humanos.

Ya entrados en la parte central del libro, Velden dedica unas 84 páginas a ilustrar por qué la analogía entre ordenadores y personas está basada en castillos en el aire. Para empezar, en la sección “Ordenadores semejantes a los humanos –un sistema de creencias”, Velden tira por tierra la visión de que la mente es algo reducible a simples y discretas funciones, que además no interactúan entre ellas, idea que se ha presentado durante años en la mayoría de los libros de texto de psicología. Esta aproximación simplista de la mente le lleva a concluir que ciertos psicólogos prefieren más bien “sacar tajada” de este megaproyecto de la IA que apodarlo de ingenuo. Para el autor, se trata de nuevo de una cuestión puramente ideológica, como ya ha pasado en otros momentos de la historia.

En el siguiente apartado, titulado “La fenomenología de las funciones mentales –un tema olvidado en la psicología”, Velden se explaya comentando lo siguiente: ¿cuáles son entonces esos procesos mentales estudiados por la psicología? Parece haber un acuerdo actual en esta área sobre las funciones que constituyen la mente humana, que son: percepción, memoria, pensamiento, lenguaje, aprendizaje, motivación y emoción. Muchos psicólogos indican que realmente no hay estrictas categorías para las funciones mentales, pero que las interacciones entre ellas deben ser consideradas en su estudio y estudiadas en su conjunto. De hecho, si hay un autor por el que Velden siente simpatía es el filósofo y psicólogo norteamericano William James. De acuerdo con James, fundador de la corriente funcionalista en psicología, el primer paso para entender cómo funciona la mente humana debería ser describir qué le ocurre a una persona cuando está en un estado consciente, lo que él denomina “flujo de conciencia”. En el intento de describir este proceso se llega a la conclusión de que las funciones elementales (descritas más arriba) no pueden ser estudiadas unas independientemente de las otras, sino que dependen de un contexto adscrito a un eje espaciotemporal. Lo más llamativo de este contexto es que parece ser único para cada persona. Así, cada individuo porta una única historia personal y vive en un ambiente psicológico único, lo que produce que las condiciones mentales individuales sean un producto prácticamente ilimitado y de alguna manera irreplicable.

Esta cuestión descrita por James está íntimamente relacionada con otro de los problemas de raíz o de método en la psicología. El hecho de que las funciones mentales, rasgos y estados como el pensamiento, la inteligencia o la conciencia sean considerados a menudo solamente “constructos” tiene que ver con el intento empedernido de dotarlos del valor de objetividad del que disponen las variables con las que se trabaja en las ciencias naturales. No entender esta diferencia de índole cualitativa nubla todos los intentos de entender de una forma más global el funcionamiento de la mente humana. Velden critica así los experimentos que los psicofísicos realizaron durante buena parte del siglo XIX con el objetivo de entender cómo funciona la mente humana. La razón es que en este tipo de pruebas el objeto de estudio estaba aislado y sometido solamente al estímulo que se quería estudiar, por ejemplo, al ruido, para poder cuantificar ciertos umbrales. Con esta forma de proceder uno puede asegurarse de que el sujeto no responda más que a los estímulos que el investigador le presenta, porque eso es lo único que se le da. Pero el control del experimentador es sólo del entorno externo, no del interno, que implica actitudes, experiencias previas, recuerdos, emociones y muchas cosas más. Esto afecta claramente a los resultados del estudio, ya que estos funcionan en una sola dimensión. Pensamientos, sensaciones y sentimientos, por citar algunas de las funciones mentales, si se quiere entender la conducta de manera global, no deberían separarse los unos de los otros. La razón de esto es que todas ellas forman parte de la experiencia como una dimensión múltiple de la cual no se puede extraer ninguna sensación simple y unidimensional para que el sujeto la juzgue.

En las siguientes secciones hasta el final del libro Velden lanza críticas a todas las analogías (débiles) que tratan de identificar similitudes entre cómo se comporta un ordenador y las personas. Velden mantiene firmemente su teoría de la imposibilidad de crear algo así como funciones mentales en las máquinas que sean idénticas a las de los seres humanos. Su hipótesis radica en que carecemos tanto de los conocimientos que nos hablen de la propia naturaleza de estos procesos mentales, como del conocimiento sobre las estructuras neuronales que subyacen a estos procesos.

Una analogía de este tipo, con gran presencia en la comunidad de IA, es la de que el cerebro funciona como un ordenador. Esta aproximación es el centro del trabajo de Ray Kurzweil, quien asume que los modelos matemáticos se han creado para describir las funciones del neocórtex, considerado así el órgano de la mente. No obstante, es complicado imaginar los métodos matemáticos que describen las funciones mentales, pues no existe una descripción válida para la relación entre el estímulo y las sensaciones (psicológicamente hablando). Para Kurzweil, el cerebro es un ordenador, y las capacidades de este son ilimitadas. Kurzweil añade: “si entender el lenguaje y otros fenómenos a través de análisis estadísticos no cuenta como un entendimiento verdadero, entonces los humanos no entienden nada”.

Otra de las analogías que el autor considera un disparate es la idea de que los ordenadores puedan llegar a socializar del modo en que lo hacemos los humanos. Para Velden, los ordenadores nunca podrán llegar a conseguirlo porque este comportamiento significa más que ser afectado por el propio mundo. No obstante, en el año 1960 Joseph Weizenbaum creó el programa informático ELIZA con el objetivo de imitar el trabajo que realiza un psicoterapeuta. El programa de Weizenbaum fue tan bien escogido que lograba que los pacientes estableciesen un diálogo coherente, aunque bastante simple,

con el sistema artificial. De hecho, se podría decir que el sistema pasó la prueba de Turing. Sin embargo, Velden achaca el éxito de ELIZA a un simple ejemplo de la tendencia del ser humano a antropomorfizar la tecnología. En conclusión, para Velden, el sistema desarrollado por Weizenbaum está muy lejos del fenómeno de socialización humana. En esta misma línea están los experimentos en los que ciertos ordenadores parecen ser capaces de producir respuestas razonables sobre un tema concreto en un debate. No obstante, esto no dice nada sobre el entendimiento y el conocimiento del tema o de los argumentos de otros debatientes.

Otro de los errores a los que se refiere Velden es que parece que el cerebro es el substrato dominante de las funciones mentales, y que vive como separado del resto del cuerpo. El hecho es que el sistema cuerpo-mente no existe en el limbo, sino que está intrínsecamente integrado en un entorno socio-situacional específico para cada individuo. Así, ningún proceso mental o emocional puede ser entendido si se ignora la intrincada interacción de la unidad mente-cuerpo con el ambiente. De hecho, el autor sostiene que se debería hablar de la unidad mente-cuerpo-entorno. No obstante, o por suerte, esta relación entre la mente y el resto del cuerpo no necesita ser destacada en psicología por ser una idea evidente. Pero parece que en la comunidad de AI este hecho es ignorado por la complejidad que comporta.

Pero si hay algo que alarma a Velden realmente es dejar que la toma de decisiones éticas sea cosa de las máquinas. Para el autor en ningún caso las máquinas pueden tomar decisiones de esa envergadura para los humanos. El problema no es tanto lo que se puede llegar a hacer en el nivel científico, sino que esa toma de decisiones debe estar acompañada con lo que él denomina “un proyecto humanista”. Si un ordenador fuera realmente capaz de hacer todas esas cosas descritas a lo largo del libro, pero los procesos de información que subyacen a su comportamiento fueran diferentes de los que ocurren en los seres humanos, ¿seguiríamos pensando que es similar a los humanos? Para la mayoría de las personas ajenas a los avances de la IA la respuesta sería un no, pues los procesos mentales humanos constituyen la identidad humana. Velden cree realmente que nuestra humanidad se define por nuestros procesos mentales. Dudar de ello es poner en entredicho y cuestionar la cultura humana y nuestra civilización, así como nuestro concepto de humanidad y cómo ha evolucionado a lo largo de la historia.

Así, no todo lo que se puede hacer debe hacerse. Velden termina diciendo que, igual que en la década de los 80 se dio lo que se conoce como el “invierno de la IA”, puede ser que con la burbuja del *Deep Learning* llegue la segunda. Además, tiene la esperanza y el deseo de que la racionalidad científica tenga más peso que las especulaciones que se postulan desde la IA como, por ejemplo, que la cultura pueda ser asimilada por un ordenador.

Desde mi punto de vista, los ordenadores nunca serán como las personas y es que no deben serlo. Lo que sí veo realmente conveniente, si queremos avanzar de manera humilde en nuestra historia como seres humanos, es salir de una vez por todas de la idea, tal vez también un tanto ideológica, que nos ha marcado durante siglos y que impregna absolutamente todas las áreas que tocamos. Me refiero a la frase más conocida del sofista griego Protágoras, que dice así: “el hombre es la medida de todas las cosas”.

Rosae Martín Peña

BIBLIOGRAFÍA

RATZINGER, Joseph, *Una mirada a Europa*, traducción de Lourdes Rensoli, Madrid, Rialp, 2021, 182 pp., ISBN 978-84-321-5416-4.

Ediciones Rialp acaba de publicar este libro de Joseph Ratzinger, editado ya antes en Milán por Edizioni Paoline, en febrero de 1992, cuando el autor era el Cardenal Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe. El tema del texto es Europa, en relación con la fe cristiana y la modernidad. "Iglesia y modernidad en la Europa de las revoluciones" era el subtítulo del volumen, pero este subtítulo se ha suprimido en la edición castellana.

Se compone de un prólogo, una Introducción y dos partes. En total, son seis conferencias pronunciadas en distintos foros internacionales. En el apartado del libro "Referencias y fuentes bibliográficas", en las páginas 181-182, aclara dónde se dieron y dónde fueron publicadas cada una de ellas. Estos trabajos, escritos entre 1988 y 1991, están recorridos por el impacto producido por la caída del Muro de Berlín y el colapso de los regímenes comunistas de Europa oriental. En esos años, el Cardenal recibió numerosas invitaciones para intervenir en debates sobre el tema de la relación entre la Iglesia y el mundo. "No elegí yo los temas –aclara–; me han sido propuestos. Son por tanto diferentes; como diferentes han sido las ocasiones en las que nacieron. Pero, de todos modos, tienen una ligación y pueden disponerse según un orden no meramente formal" (p. 14). En tales escritos desarrolla su visión de Europa, su situación moral y espiritual, y declara algunos temores con respecto al ideal de Europa: uno de ellos es la pretensión de volver al pasado, aunque no cree que nadie tenga en la mente una idea semejante. Es en este contexto donde comprende la nueva Evangelización no como la reedición de lo que ha existido, sino como el convencimiento de que el evangelio de Jesucristo lleva en sí no solo un ayer y un hoy, sino sobre todo un mañana. Ratzinger defiende la idea de que Europa es un continente cultural e histórico cuya raíz principal es el cristianismo, pero que tiene, también, una raíz ilustrada. En la fe cristiana se encuentran los valores que la sostienen, y que, más allá de la historia europea concreta, dice, dan el fundamento a la dignidad humana de todos los hombres.

En la Primera Parte, titulada "Iglesia y mundo moderno. Elementos esenciales y problemas de fondo", presenta los problemas que tiene en común Europa. Un elemento del debate es que Europa intenta hoy prescindir de su propia historia y declararse neutral respecto la fe cristiana, para llegar finalmente a una tolerancia sin fronteras. Para él, un pensamiento y un comportamiento semejantes, contrarios al acontecer histórico, son autodestructivos. Señala: "Es mi deber subrayar con fuerza que si el sustrato religioso y cristiano de este continente fuese marginado en su papel inspirador de la ética y en su eficacia social, no solo sería negada toda la herencia del pasado europeo, sino también estaría gravemente comprometido un futuro digno del hombre europeo, quiero decir, de todo hombre europeo, creyente o no creyente" (p. 25).

Ratzinger se hace eco de que la opinión pública dominante Europa ha reaccionado ante dos sucesos, señalados como los más graves desafíos morales de los últimos años: el accidente nuclear de Chernobyl y la enfermedad viral denominada SIDA. Entre los fenómenos negativos emergentes están también la amenaza del terrorismo y la difusión de la droga. También señala los elementos positivos, como son una fuerte y nueva exigencia de grandes valores, como la libertad, la paz y la justicia,

que saluda como un motivo de esperanza: “la voz de Dios en el corazón del hombre –señala– puede ser velada o distorsionada, pero nunca cesa de resonar y sabe hallar el camino para dejarse sentir” (p. 38).

Otros de los problemas de la modernidad señalados por Ratzinger es el naturalismo, esto es, el pensamiento elaborado sobre el modelo de las ciencias naturales. Este implica sostener que entre el mundo de los sentimientos y el mundo de los hechos se interpone un abismo. Los sentimientos pertenecen a lo subjetivo; los hechos, a lo objetivo. Por tanto, según esto, la moral, como lo religioso, se considera un elemento subjetivo, fruto de una opción humana. Si unimos a esto las teorías de la evolución, desarrolladas hasta convertirse en visiones universales del mundo, tenemos como fruto la abolición del hombre, que procede de la absolutización de una única modalidad del conocimiento, y que es, a la vez, la demostración de la palmaria falsedad de esta visión del mundo. La razón práctica, sobre la cual se funda el conocimiento moral como tal, es una clase de razón, y no solo expresión de estados de ánimo, privados de valor cognoscitivo. Ratzinger insiste en que deberíamos comprender que las grandes conquistas morales de la humanidad son razonables y verdaderas, más verdaderas aún que las adquisiciones experimentables en el campo de la ciencia. El hecho es que el hombre tiene necesidad de la trascendencia, ha sido creado para algo más. Su negación condujo inicialmente a una glorificación apasionada del vivir, a la afirmación de la vida. Sin embargo, bien pronto derivó hacia una profunda devaluación de la vida, que deja de ser respetada como algo sagrado. Aborto, eutanasia, desesperación suicida son la herencia natural de aquellas opciones fundamentales, de la negación de la responsabilidad frente a lo eterno y de la esperanza en lo eterno.

Para Ratzinger, como para la doctrina tradicional de la Iglesia, la paz no es un valor totalmente absoluto: «Un pacifismo absoluto que niegue al derecho cualquier medio coercitivo significaría capitular ante la ilegalidad, sancionaría su asalto al poder y dejaría al mundo sometido al dictado de la violencia» (p. 58). Aquí, el autor aboga por trabajar por una relación armoniosa e inteligente entre fe y razón en la vida política y social –ésta es una de sus obsesiones, que trata en muchos otros trabajos–, necesaria para la vida pacífica y respetuosa entre personas y naciones. El hombre no puede menospreciar el *éthos* si desea seguir siendo él mismo, de manera que el *éthos* no puede prescindir de la fe en la Creación y en la inmortalidad. Dado que la paz y la justicia han cobrado una importancia entre los numerosos problemas de nuestra época, el cardenal aboga por la intervención de la Iglesia como sujeto de la “religión”, lo que puede y debe hacer por la paz, y lo que no está en condiciones de hacer ni es lícito que haga.

La Segunda Parte, “Diagnóstico y Pronóstico”, contiene otras tres conferencias. En la primera, “La fe y las convulsiones políticas contemporáneas”, trata del derribe del marxismo en 1989. ¿Qué ha provocado este cambio? Analiza los tres porqués de los cambios (103 y ss.) y se pregunta, en esta situación, qué debemos hacer, qué puede crear un futuro humano digno. Porque estamos ante un choque frontal del relativismo cultural moderno y la fe: «El relativismo se alía fácilmente con el positivismo, más aún, constituye el fundamento filosófico por excelencia de este último... Pero resulta por completo inadecuado como fundamento general sobre el que vivir... Acaba por reducirse al nihilismo, o erigir el positivismo en poder que

regula todo" (p. 114) En la segunda conferencia, titulada "Europa, entre esperanzas y peligros", comienza con esta apreciación: "La idea de Europa está considerablemente hoy desprestigiada". De nuevo ha de demostrarse si Europa es solamente una idea o una fuerza real de fraternización. "No pocos –dice– son de la opinión de que habría sido mejor liberar a Europa del cristianismo y de sus pretensiones de dominación, que parten de su convicción de la verdad" (p. 127); pone el ejemplo de la colonización española. A continuación se pregunta ¿cuáles son los pecados de Europa y los europeos? Y contesta que no resultaría difícil enumerar un largo catálogo, entre ellos, el principal, el "nacionalismo". La última conferencia que recoge el libro es "La Iglesia": ¿qué debe hacer, pues, la Iglesia o qué deben hacer las Iglesias en este contexto? Contesta: "Yo respondería: deben ante todo ser verdaderamente ellas mismas. No les está permitido degradarse a un simple medio para moralizar la sociedad, como desearía el Estado liberal" (p. 177).

Se trata de un libro que merece la pena leer y disfrutar, especialmente por la lógica de su pensamiento sobre Europa, por su estilo claro y contundente, con el que el cardenal defiende que no se puede construir el futuro de Europa de espaldas a la religión.

Justino López Santamaría

HARTLEY, Scott, *Menos tech y más Platón. Por qué la tecnología necesita de las humanidades*, traducción de Cecilia González, Madrid, Lid, 2020, 272 pp., ISBN 9788417277765.

Scott Hartley, autor de *Menos tech y más Platón (The Fuzzy and the Techie: Why the Liberal Arts Will Rule the Digital World)* (2017) explica que, en Stanford, un *Fuzzie* era un estudiante de humanidades, mientras que un *Techie* era un estudiante de informática. Tras haber terminado su licenciatura en Stanford, Hartley empezó a trabajar para Google luego para Facebook. Dejó la compañía de medios sociales para convertirse en un inversor. Siempre ha sostenido que la tecnología no es la única disciplina necesaria en Silicon Valley.

El libro de Hartley afronta los desafíos que plantean los extraordinarios avances contemporáneos en la tecnología y se pregunta: ¿deberían los estudiantes de hoy sumergirse en la adquisición de las habilidades técnicas que los convertirán en profesionales muy buscados? ¿Deberían los estudiantes dejar de estudiar historia, antropología, filosofía, literatura, ciencias políticas y materias similares de "artes liberales" o "humanidades"? Su respuesta es un rotundo no. Utilizando ejemplos de empresarios e innovadores de éxito con una educación en artes liberales, argumenta que es precisamente una base sólida en un amplio espectro de materias lo que dotará a los estudiantes de la capacidad de ver el panorama general y situarse mejor de cara al futuro.

Los "mejores ingenieros", escribe Hartley, "son aquellos que también están profundamente versados y apasionados por la filosofía, la psicología y la ética. Tocan música, son refinados culturalmente y tienen un profundo sentido de sus propios valores". Hartley era miembro de la clase de graduados de Stanford cuando Steve Jobs pronunció su famoso discurso de graduación. Él apoya los valores de Jobs, pero no

los considera suficientes para la educación de nuestros profesionales en el momento presente y mirando al porvenir.

El libro es una buena y amena lectura, en la que se abordan múltiples temas que van desde la mejora de resultados del aprendizaje, pasando por cómo hacer que la tecnología funcione más eficazmente al servicio de las personas, el diseño de productos sostenibles y responsables, las habilidades laborales necesarias para el futuro, etc. Es también un sencillo recordatorio a los padres para que abandonen las mentalidades actuales que empujan a sus hijos solo al estudio de las disciplinas más famosas y mejor remuneradas, como la ingeniería y la medicina, y todo lo relacionado con lo STEM (Ciencia, Tecnología, Ingeniería y Matemáticas) y para que abracen las humanidades y las antiguas Artes Liberales.

Hartley dedica los ocho capítulos del texto a examinar estos temas desde un punto de vista en cierto sentido contracultural. Estudia la tecnología militar, las iniciativas de transporte, el asesoramiento en salud mental y la pedagogía de las escuelas públicas para filtrar las diversas formas en que estas industrias se ven mejoradas por aquellos que afrontan los temas desde una perspectiva humanística. El tema central del libro es, pues, crear conciencia de la educación de las artes liberales y promoverla como parte de la corriente principal de la educación para las personas que eligen STEM como su especialidad.

Hartley sostiene que la tecnología no puede ser considerada como un medio absoluto de avance humano. Es la fusión de la tecnología con las artes liberales y las humanidades lo que produce los resultados que abordan las verdaderas necesidades de la sociedad. Al aprovechar la confluencia de tecnología con las artes liberales y las humanidades, hay un mayor margen para la identificación de nuevas oportunidades, la innovación de productos socialmente relevantes y la aplicación de la tecnología para abordar los desafíos mundiales inmediatos. Hartley concluye señalando que la diferenciación *fuzzie-techie* no debe considerarse una oposición, sino algo complementario, como el desarrollo de una dialéctica creadora. Su posición es post-política y me recuerda mucho la literatura científica en búsqueda de la *tercera cultura*, tras la crítica de C. P. Snow en su conferencia *The Two Cultures* (1959), en la que censuraba la falta de interdisciplinariedad en el mundo de la cultura, al afirmar que son los humanísticos, y no los técnicos, los que tienen el talento clave responsable de crear las nuevas ideas de negocios más exitosas en las que podrían desarrollar la ética de la inteligencia artificial, cuestionar el sesgo de los algoritmos y aportar relevancia contextual al código que se genera.

José Luis Guzón Nestar