

RESEÑAS

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/227441>

GALINDO HERVÁS, Alfonso, *Pensamiento impolítico contemporáneo. Ontología (y) política en Agamben, Badiou, Esposito y Nancy*, Madrid, Ediciones Sequitur, 2015, 270 pp.

Pionero en el ámbito hispanoparlante de la recepción del filósofo italiano Giorgio Agamben, a quien entre otros muchos trabajos dedicó un agudo y cuidado volumen (*Política y mesianismo. Giorgio Agamben*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2005), Alfonso Galindo pone el broche de oro con esta obra a su dilatada trayectoria investigadora sobre lo que ha denominado bajo el ideal-tipo de “pensamiento impolítico contemporáneo”. Con la caja de herramientas propias del taller weberiano y la historia conceptual koselleckiana, el profesor de Filosofía Política de la Universidad de Murcia ha sabido reconocer, pese a la dificultad de unos textos complejos y oscuros, las afinidades entre sus diversos autores y exponer con precisión una de las corrientes filosóficas más referidas en la actualidad. Es de rigor por tanto señalar que la profundidad y riqueza del texto superan con creces la humilde presentación que se lleva a cabo en esta reseña.

Renacida en los setenta en el ámbito italiano, la impoliticidad, grosso modo, constituiría una suerte de pasión negativa que renuncia a contribuir a la implementación de políticas reconocibles y que viene a cuestionar todo proceso de institucionalización (moderna) de mediaciones instalándose en la mera deconstrucción. Lo impolítico sería un índice y factor de un resto externo a la representación y al orden político. Así por ejemplo, no habría mediaciones entre la biopolítica soberana del Estado de derecho y la vida mesiánica de la comunidad que viene deseada por Agamben, o entre la inmunidad estatal y la comunidad impersonal descrita por Roberto Esposito o entre el Estado sobe-

rano y la comunidad del ser singular plural planteada por Jean-Luc Nancy o entre el ser y el acontecimiento si hablamos en términos de Badiou.

El trabajo se estructura en seis capítulos en los cuales se presenta con acierto y sistematización esta corriente, sus fuentes de referencia principales, así como el pensamiento de Giorgio Agamben, Roberto Esposito, Jean-Luc Nancy y Alain Badiou. El sentido del primer capítulo es ofrecer los rasgos esenciales del concepto de impoliticidad, que lleva a Galindo a poner el acento en la resistencia de esta filosofía posfundacional (más allá de Marchart) a las formas cerradas, definidas, completas o totales que caracterizaría la asunción de la teología política schmittiana. Como consecuencia, la impoliticidad, impugnando la metafísica de la presencia, niega la forma Estado y apela a una experiencia de comunidad o democracia que identificará con la política misma. La comunidad de los impolíticos va a ser una comunidad sin soberanía, pero también sin representación, una especie de mesianismo que no anuncia nada más que su autonomía y su desobra. Bajo este punto de vista, la democracia remite para los impolíticos a experiencias de irrepresentabilidad y de ausencia de fundamentos para la acción, para el gobierno y para el orden. Esto es “remite a un concepto de lo político como ámbito inasimilable a la política”.

El segundo capítulo lo dedica Galindo a presentar, con tino de señalar ciertas precauciones y reservar metodológicas, algunas de las fuentes de referencia reconocibles e importantes en el desarrollo del pensamiento

impolítico contemporáneo. Esta empresa le exige comenzar por Martin Heidegger, cuya influencia se atisba en la reivindicación de los *topos* teóricos vinculados a la crítica heideggeriana a la tradición metafísica occidental que permitirá a los impolíticos pensar más allá de esta, especialmente los conceptos de potencia o posibilidad, contingencia, historicidad, temporalidad, acontecimiento y comunidad. Junto a Heidegger, el autor fundamental para esta corriente es, sin ningún tipo de dudas, Carl Schmitt, ya que el pensamiento impolítico se dirigirá fundamentalmente contra la forma radical y decisionista de pensar el poder que tiene el jurista de Plettenberg, pero en el fondo implicará la asunción por parte los impolíticos de la comprensión schmittiana de la representación, de la soberanía estatal y de lo político. Precisamente esta filosofía se caracterizará por asimilación en parte del nexo que une violencia y derecho teorizado por Walter Benjamin, cuya perspectiva mesiánica supondrá uno de los puntos esenciales de la crítica impolítica, como reflejan los trabajos de Agamben sobre el estado de excepción o los textos de Jean-Luc Nancy sobre el mito. El capítulo concluye presentando la tarea de indagación histórico-filosófica de Michel Foucault y su diagnóstico sobre la modernidad concretado en la evolución del paradigma biopolítico, que será asumido en cierta medida por Agamben y Esposito.

El pensamiento de Giorgio Agamben es analizado en el capítulo tercero. En primer lugar, Galindo se centra en la exposición de las cuestiones metodológicas en torno a la noción de arqueología que permiten al pensador italiano llevar a cabo su empresa de deconstrucción de los conceptos políticos contemporáneos. En deuda con Schmitt y la teoría de la secularización, Agamben sostiene que los conceptos fundamentales de la economía y su reproducción social poseen

un origen teológico. De tal modo que el paradigma moderno de gobierno debe ser entendido como una versión secularizada de la doctrina de la providencia. En segundo lugar, se analiza la tesis de la inseparabilidad de las dimensiones de legitimidad (soberanía, totalitarismo, fundamento, *autorictas*) y legalidad (gobierno, biopolítica, acción y *potestas*) del poder político. Según Agamben, en Occidente todo poder soberano es biopolítico y toda biopolítica es en última instancia expresión de violencia soberana. El *homo sacer* daría muestra de ello. Sirviéndose de la categoría mesiánica de resto, Agamben presenta una propuesta emancipatoria que tiene que ver con la resistencia frente a toda voluntad de acabamiento y todo ideal de homogeneidad. Desde este análisis, como indica Galindo, la doctrina franciscana del uso ejemplificaría una forma de vida (mesiánica) comunitaria fuera de todo derecho que mostraría la relevancia de una ontología de la posibilidad.

En el capítulo cuarto se estudia la obra filosófica desarrollada por Roberto Esposito, centrada en la exposición de los paradigmas de la inmunidad y de la comunidad así como en la relaciones entre ambos. Por un lado, se podría interpretar el discurso de Esposito como la concreción del pensamiento de Foucault en la medida que se entienda la tarea de la filosofía como la labor de ofrecer una ontología de la actualidad. La protección inmunitaria constituiría la clave interpretativa para comprender la especificidad de nuestra época. El paradigma inmunitario permitiría completar el sentido los paradigmas hermenéuticos del totalitarismo y la biopolítica. Como indica Galindo, la biopolítica sería tanto “hacer vivir” como “dejar morir”, que se evidenciaría claramente en las prácticas como el racismo y la colonialidad que concretan espacial y biológicamente la idea schmittiana de enemistad

política. Así, la inmunidad supondría absolutizar la supervivencia individual y el retiro al interior de nosotros mismos, siendo por ello simétricamente opuesta a la experiencia comunitaria. La comunidad nombraría ante todo la verdad del ser a la que debe hacer justicia toda ética, toda política y todo derecho. De esta manera, lo significativo del concepto de comunidad vendría definido por su dimensión ontológica. Esta concepción da la razón a Galindo al adscribir a Esposito a la impoliticidad en la medida en que se afirma una comunidad que no nombra ni una experiencia reconocible históricamente ni representable políticamente. El capítulo se cierra con un despliegue del potencial liberador de lo impersonal, como aquello que impediría el dispositivo excluyente de la persona.

Por su parte, el capítulo quinto viene dedicado al filósofo francés Jean-Luc Nancy. Siguiendo a Galindo, podemos asegurar que la propuesta impolítica del autor de *La communauté désœuvrée* se sintetiza en un planteamiento que sustrae el concepto de soberanía del propio del Estado teológico-político para desarrollar una nueva ontología deudora de Heidegger que más allá de la soberanía se centra en el problema más propio del ser: el ser-com. La comunidad, para Nancy, hace emerger la muerte en torno al ser que nos com-parte y que imposibilita todo pretendido acabamiento que no es sino ese mismo y originario ser-con, el no ser nunca sino posibilidad y posibilidad-con. En este sentido, para Galindo, hacer de la comunidad el nombre justo del ser implica sustraerla del plano político al óntico. “No hay ejemplo alguno de comunidad” (207). Su dimensión propia es por tanto la desobra, la interrupción, la fragmentación, el cuestionamiento. La comunidad debe des-obrar todo sujeto incluida ella misma. Está hecha de la interrupción de las singularidades, o del

suspense que son los seres singulares. Pese a todo Nancy nos proporciona una experiencia comunitaria: la literaria, en la medida en que la literatura puede ser esencialmente interruptora por ser voz del ser-con. Sin mito posible no se recae en la idolatría del sujeto. No pretende moldear ni fundar nada, dejando reducida la política a la mera escucha. Cuando ese habla acaece, se inaugura una comunidad. A su imagen, como también aseveraría María Zambrano, la política democrática debe renunciar a figurarse a sí misma, impolíticamente “queda remitida a un régimen de sentido no mediable, no traducible, en instancia ordenadora alguna” sin soberanía, sin autoridad y sin sujeto.

El volumen culmina con un sexto capítulo dedicado a presentar las tesis políticas del filósofo franco-marroquí Alain Badiou. En la primera parte del mismo, Galindo expone con agilidad algunas de las categorías ontológicas fundamentales de su pensamiento, que toma esencialmente del campo de las matemáticas y le sirven como herramienta para su devenir político. Para Badiou el reto de la lógica como ciencia del aparecer ha sido desarrollar una teoría del ser-ahí que explica la cuestión de cómo es posible el cambio, lo cual remitirá a la relación entre objetos y en particular a la noción de acontecimiento. El acontecimiento abre una grieta en el orden del estado de las cosas que cuando da lugar a una ruptura desde lo inexistente a una nueva ley se llamará revolución. En el segundo apartado se analiza la crítica de Badiou al orden político y económico de las democracias liberales. Y se concluye con un epígrafe en el que la noción de acontecimiento se entrecruza con lo que se ha denominado “hipótesis comunista”. El comunismo no remitirá a una forma de gobierno realmente existente o histórica sino a “una difusa y genérica idea de política auténtica, opuesta

al Estado de derecho, que es visto como un índice y factor de dominación” (234-5). De este modo, para Badiou, el acontecimiento es indeducible del estado de la situación, es decir no es la realización de una posibilidad interna, que abre la posibilidad de lo imposible. Bajo este punto de vista, la política queda definida como fidelidad a la Idea (de comunismo) que calificada como irrepresentable y excluyente de toda forma de planificación, siempre por venir, confirmaría (no sin cierta problematicidad), según Galindo, la impoliticidad de dicha concepción.

En conclusión, el vertiginoso y armónicamente elaborado texto de Alfonso Galindo identifica con rigor el ideal tipo de lo que se ha denominado “pensamiento impolítico”. Su perspectiva cuestiona la abstracción impolítica contemporánea que reduce la

política a mera ontología, poniendo en evidencia su pasión anti-institucional, anti-histórica, anti-gubernamental y anti-jurídica, al tiempo que pone de manifiesto la riqueza de su labor crítica frente a la teología política, el decisionismo schmittiano y su resistencia a la homogeneidad totalitaria. Sin embargo, más allá de la radicalidad filosófica estimulante del impoliticismo, el autor, que conoce bien que la *res publica* tiene que ver sobre todo con la retórica, las mediaciones y las instituciones –aun reconociendo la radical contingencia e inmanencia de todo fundamento de lo social–, apuesta –entre otros con Rorty– decididamente por una política desligada de la necesidad de poseer verdad alguna: una política a la altura de la imperfección humana.

David Soto Carrasco

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/230081>

BIANCO, Giuseppe: *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*, Paris, Presses Universitaires de France, 2015, 377 págs.

Este libro constituye en cierto modo un experimento innovador en el terreno de la Historia de la Filosofía. Aparentemente trata un tema convencional: la recepción de la obra de Bergson en la filosofía francesa, desde 1918 hasta comienzos del siglo XXI. El trabajo, conformado inicialmente como tesis doctoral presentada en 2009 en la Universidad de Lille (Bianco es investigador en el Institut D'études Avancées de París), podría entenderse entonces como una continuación de la excelente monografía de François Azouvi, *La gloire de Bergson* (2007), centrada precisamente en la génesis y cristalización triunfal del proyecto bergsoniano, antes de finalizar la Gran Guerra.

Pero más allá de esta adscripción, el trabajo de Bianco ofrece una propuesta metodológica novedosa. Trata de combinar la historia filosófica e internalista de la filosofía más clásica, siguiendo la estela de su director de tesis, Frédéric Worms, con la sociología de la filosofía. En este caso las referencias son múltiples. Aparte de Bourdieu y sus discípulos (Pinto, Fabiani), se adoptan también instrumentos de Randall Collins, de la sociología del conocimiento en su “programa fuerte” (Latour, Bloor) y de una sociología de la filosofía inspirada en la teoría orteguiana de las generaciones (José Luis Moreno Pestaña).

Bianco enuncia desde el primer momento sus principios metodológicos. Frente a todo

esencialismo, considera a Bergson y al bergsonismo como una herencia de rostros cambiantes según los contextos de recepción. El desafío consiste en reconstruir ese movimiento examinando su impacto en el universo filosófico francés. La filosofía se afronta como una actividad coral y no solitaria, poniéndose en suspenso la jerarquía entre autores principales y meros seguidores. El caso específico de Bergson se selecciona para plantear algunos problemas de calado en Historia de la Filosofía: ¿cómo se consagra un autor?; ¿cómo se configura una herencia intelectual?; ¿qué es una escuela? Se adopta además una perspectiva reflexiva que trata, no sólo de cuestionar los esquemas de clasificación recibidos (por ejemplo la dicotomía difundida por Foucault, entre filosofía del concepto y filosofía del sujeto dentro del pensamiento francés), sino de reconstruir su génesis histórica y social.

Para cumplir sus objetivos, el autor recurre a una variopinta paleta de técnicas de análisis y descripción: estudio de los “estilos de pensamiento” (Fleck), prosopografía, análisis generacional mediado por la sociología del *habitus* y de los campos, examen de los espacios de sociabilidad intelectual, exploración de los rituales de interacción.

Esta amalgama ecléctica de instrumentos se aplica sobre un *corpus* inmenso y bien delimitado. No sólo se atiende a la presencia de Bergson en las cumbres de la filosofía francesa (Sartre, Merleau-Ponty, Bachelard, Deleuze, Derrida, Lévinas, Foucault), sino en una mirada de pensadores de segundo y tercer orden, rastreando exhaustivamente revistas especializadas, ciclos de conferencia y homenajes, e incluso material inédito de archivo.

El esquema organizativo del libro es tripartito. Se atiende a las tres generaciones receptoras, escindidas en los tres momentos diferenciados por F. Worms en la filosofía francesa del siglo XX: la etapa del espí-

ritu (ca. 1918-1930); de la “existencia” (ca. 1930-1955) y de la “estructura” (ca. 1955-1985), prolongada después por la controversia entre los seguidores de Gilles Deleuze y los de Alain Badiou (ca. 1985-2005). Cada una de estas unidades generacionales no constituye, empero, un bloque temporalmente homogéneo; Bianco acoge en su relato la distinción braudeliana de múltiples cadencias; desde el ritmo corto de la creación de conceptos hasta el largo decurso de los programas académicos, las instituciones y las jerarquías disciplinares, pasando por el tiempo medio de las corrientes intelectuales.

En el momento del “espíritu”, el campo filosófico francés aparecía dominado por la referencia a Kant. Se trataba de una peculiar reinterpretación de la analítica trascendental incorporada por la filosofía oficial de la Tercera República. En esta lectura se reconocían tres posiciones centrales e institucionalmente dominantes, en tanto que podían generar redes discipulares con facilidad. La *Revue de Métaphysique et de Morale* y la Société Française de Philosophie eran sus baluartes; Brunschvig y los sociólogos durkheimianos en la Sorbona y Alain en el ámbito de la École Normale Supérieure. Kant era leído en estos círculos desde planteamientos racionalistas y acordes con los valores laicos e ilustrados de la República. Bergson, en una posición institucional intelectualmente prestigiosa pero académicamente marginal (Collège de France), representaba una versión del kantismo marcada por el empirismo y el irracionalismo. En el otro extremo, también ubicado en la periferia, se emplazaba la lectura idealista y apriorística propuesta por Hamelin.

Siguiendo a Fabiani y a Moreno Pestaña, aunque en este último caso Bianco no siempre explicita su deuda intelectual (por ejemplo en la caracterización de las escuelas filosóficas presentada en el cuadro nº 2, p. 16, tomado del

trabajo de Moreno pestaña, titulado “Qu’est-ce qu’un héritage intellectuel ? A propos du corps et de la politique chez Merleau-Ponty et Foucault”), las controversias se convierten en el principal hilo conductor de la descripción histórica. Los debates conciernen al estatuto de la filosofía, pero afectan también a la relación con disciplinas como la psicología y la sociología, y ponen en liza a los valores políticos republicanos, asociados al racionalismo científico y a la idea de progreso.

La campaña antibergsoniana entre 1918 y 1930 se recompone a través de tres ejes: la condena, a la vez ética y gnoseológica, formulada por Alain y continuada por sus discípulos (Canguilhem, Aron, Simone Weil); el rechazo *sorbonnard* de Brunschvicg (continuado por seguidores de éste como Cavaillès o Raymond Ruyer) y de los durkheimianos (Bouglé, Lévy-Bruhl), y la descalificación del bergsonismo por su incompreensión de las revoluciones científicas en curso y en especial de la teoría de la relatividad (Meyerson, Bachelard). En el curso de su exposición, Bianco perfila algunos excelentes análisis de las intervenciones y los círculos filosóficos, siguiendo a Randall Collins e interpretándolos en clave de interacción ritual y generación de energía emocional (por ejemplo de la puesta en escena bergsoniana en el Collège de France o de la veneración de Alain por sus discípulos).

El tránsito del momento del espíritu al momento filosófico de la existencia, entre la década de 1920 y los primeros años 30, está espléndidamente descrito. El éxito combinado del impulso político revolucionario y de las vanguardias artísticas, la apelación a la acción y a la recuperación de lo concreto, el paso de la inquietud de los años 20 a la náusea y a la angustia de los 30, el interés por la triple H (Hegel, Husserl, Heidegger) y por Kierkegaard, la recepción del psicoanálisis, pautan una nueva coyuntura y un viraje radical en el campo filosófico francés.

Sobre este trasfondo, Bianco pasa revista al declive del bergsonismo. Los jóvenes filósofos de los años 20, marcados por la impronta del surrealismo y muy presentes en revistas como *Esprit* o *Philosophies* (Morhange, Lefebvre, Friedman, Nizan, Politzer, etc) recusaron la pasividad contemplativa de la intuición bergsoniana, pero también el idealismo abstracto del neokantismo a lo Brunschvicg. De estas críticas, al mismo tiempo gnoseológicas y políticas, la más influyente fue la de Politzer, que cuestionaba el realismo cosificador de la psicología bergsoniana. Esta impugnación preparó el terreno para el rechazo del bergsonismo en la filosofía existencialista de las décadas siguientes: Sartre, Simone de Beauvoir y Merleau-Ponty. Bianco alcanza en esta segunda parte uno de los momentos más logrados de su libro. Reconstruye con precisión las coaliciones mentales de los actores dentro del menú de opciones teóricas del momento, la variación de las lecturas bergsonianas a tenor de sus trayectorias y en relación con la composición de su capital cultural. Lo que no resulta tan preciso, y este es un fallo extendido a lo largo de todo el libro, es la referencia de los años de nacimiento y muerte de los filósofos citados, poblada de errores. Una nueva revisión del texto antes de su publicación no habría estado de más.

En este ambiente de decadencia del bergsonismo, continuado tras la Liberación, el acercamiento de Jankélévitch constituyó una excepción. Su esfuerzo se concentró en dialectizar a Bergson, aproximando su vitalismo a la *Lebensphilosophie* y a las críticas germánicas del intelectualismo. Esta lectura de Jankélévitch fue decisiva para la reevaluación favorable que hizo Canguilhem, a partir de la segunda mitad de la década de 1930, del legado bergsoniano.

La tercera parte del libro, que entroniza el momento de la “estructura”, comienza analizando el proceso de canonización aca-

démica conocido por el bergsonismo en la década de 1950. Difundida en los programas de la *Agrégation*, en los cursos de la ENS impartidos por Hyppolite y Merleau-Ponty, la obra de Bergson se convirtió en un objeto simbólico “sagrado”. Editadas en el centenario del nacimiento del filósofo y convertidas en “carne” de tesis doctorales, se transformaron en bienes de culto para la Asociación de Amigos de Bergson (fundada en 1947) y para la revista *Études Bergsonniennes* (desde 1948).

Al mismo tiempo y pese a su presencia más o menos relevante en distintas reflexiones sobre el saber histórico (Aron, Marrou, Merleau-Ponty, algunos historiadores del grupo de *Annales*), el bergsonismo pareció periclitado, trasladado al cuarto de los trastos “viejos” de la filosofía. La inflexión antihumanista iniciada en los años 50 con la recepción del segundo Heidegger (Hyppolite) y más tarde con la eclosión del estructuralismo, pareció sellar su certificado de defunción. Pero de forma inesperada, Gilles Deleuze, cuya travesía en el campo filosófico es descrita con extrema meticulosidad, engendró un “niño monstruoso”. Su lectura, a la vez sistemática y descentradora dio lugar a un Bergson antihumanista, filósofo de la inmanencia e impugnador de la filosofía de la representación. Este Bergson revolucionario se mantuvo más allá de la descalificación del bergsonismo en el momento estructural (Lèvi-Strauss, Lacan, Althusser, Foucault), ofensiva reforzada por la incompatibilidad manifiesta del autor de *L'évolution créatrice* con las ciencias emergentes (Topología, Genética, Biología Molecular).

Deleuze puso en marcha una empresa insólita. Conciliaba a Bergson con el antihumanismo, lo que le valió las críticas de un grupo de pensadores católicos y personalistas, afines al bergsonismo clásico. Al mismo tiempo presentaba al autor de *Matière*

et mémoire como un pensador del acontecimiento y de las multiplicidades movientes, justamente lo excluido por los estructuralistas. Esta vindicación alcanzó su clímax con los cursos sobre cine y filosofía, editados por Deleuze en la primera mitad de los años 80.

Su reflexión sobre el cine vino a coincidir con un proyecto filosófico coetáneo, el de Alain Badiou, que encontró expresión madura en *L'être et l'événement* (1988). Badiou y Deleuze compartían adversarios: el postmodernismo de Lyotard, el neohumanismo de Ferry y Renaut y los ataques de los *nouveaux philosophes* al totalitarismo de los sistemas filosóficos. Sin embargo sus propuestas ontológicas diferían por completo. Deleuze aludía a unas multiplicidades sensibles y en movimiento, de raíz bergsoniana. Las multiplicidades de Badiou tenían su paradigma en las matemáticas y en una tradición que pasaba por Platón, Galileo, Kant y Gödel. La controversia entre ambos autores, proseguida por sus discípulos, constituye, todavía en la actualidad, uno de los centros de atención de la escena filosófica francesa. Pero esta reactualización del bergsonismo tiene también otras procedencias que arrancan en la década de los 90: la presencia de *La pensée et le mouvant* en el programa de la *Agrégation*; la conciliación de Bergson con las últimas derivas de la termodinámica y las ciencias del caos (Stengers, Serres) y, finalmente, el reciente *revival* del vitalismo y de la discusión sobre la biopolítica, al hilo de la edición de los cursos de Foucault.

El bergsonismo comparece entonces, usando una figura muy bergsoniana, como una imagen-movimiento, una serie de fugaces singularidades que Bianco utiliza como sismógrafo, fiel y eficaz, para tomar el pulso de la filosofía francesa contemporánea.

Francisco Vázquez García
(Universidad de Cádiz)

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/233431>

CAYUELA SÁNCHEZ, Salvador: *Por la grandeza de la patria. La biopolítica en la España de Franco*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 2014. 351 pp.

Cuatro décadas después de la caída del régimen franquista, el debate académico sobre su naturaleza y su repercusión en la sociedad española continúa en plena efervescencia. Se trata de un debate necesario que ocupa la labor de numerosos investigadores, con el fin de arrojar luz sobre nuestro oscuro pasado. En este marco, *Por la grandeza de la patria. La biopolítica en la España de Franco* ofrece un exhaustivo recorrido histórico y un novedoso análisis filosófico-político de aquellos “mecanismos ocultos de poder” que caracterizaron su singular forma de gobierno y articularon ciertas “formas de ser y de pensar”, haciendo posible su permanencia por un extenso periodo de treinta y seis años.

Para llevar a cabo este trabajo, Salvador Cayuela toma como referencia intelectual y metodológica las aportaciones de Michel Foucault al estudio de las relaciones de poder y las distintas formas de “gubernamentalidad” –esto es, del gobierno en tanto “conducción de conductas”–, e integra en su investigación diferentes disciplinas y planos de estudio¹ que conforman una rica red de análisis desde la que se puede vislumbrar “la biopolítica franquista”. De modo que, sin pasar por alto el papel fundamental que tuvo la violencia empleada por el régimen para doblegar a los españoles, el autor centra su

estudio en sus estrategias de legitimación, a través de la exploración de aquellos “dispositivos disciplinarios y reguladores” puestos en marcha en 1939 y de sus sucesivas mutaciones hasta el fin de la dictadura en 1975, así como de los modelos de subjetividad que se fueron gestando en ese proceso.

Dos amplios bloques estructuran la obra atendiendo a distintos periodos en los que Cayuela reconoce dos formas diferentes de la gubernamentalidad franquista. Por un lado, la “gubernamentalidad totalitaria”, propia del “primer franquismo” (1939-1959), se inscribe en una dinámica de control absoluto e indistinción entre la vida pública y la vida privada de los sujetos, en posible comparación –aunque con ciertas singularidades inconmensurables– con otros gobiernos fascistas y totalitarios de la época. Por su parte, la “gubernamentalidad autoritaria”, de talante menos extremo, corresponde al “segundo franquismo” (1959-1975) y es presentada como la fase de gran transformación del régimen, preocupado por paliar la presión interna de una sociedad cada vez más convulsa y la presión externa de un contexto internacional marcado por el avance del neocapitalismo. A su vez, el análisis de los dispositivos biopolíticos activados en ambos periodos está estructurado simétricamente en función de diversos ámbitos de estudio que se corresponden con los capítulos de cada bloque dedicados, respectivamente, al terreno *económico* (“orden de los bienes”), *médico-sanitario* (“orden de los cuerpos”) e *ideológico-pedagógico* (“orden de las creencias”). Un cuarto y octavo capítulo cierran cada uno de los bloques recogiendo, en la figura del “*homo*

1 Antonio Campillo (catedrático de la Facultad Filosofía de la Universidad de Murcia y director de la tesis doctoral de Cayuela, “La biopolítica en la España Franquista”) destaca tres planos de análisis armoniosamente entrecruzados: la investigación histórica, la crítica política y la reflexión filosófica. Véase, “Prólogo”, en Cayuela, S., *Por la grandeza de la patria. La biopolítica en la España de Franco*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 15.

patiens” emergente en el primer franquismo y de nuevas formas de subjetividad en el segundo, la confluencia de los diversos ejes analizados.

Tomando como punto de partida el plano económico de la posguerra española, el autor inicia su obra explorando el modo en que el primer franquismo convierte al trabajo en valor supremo y sede fundamental de activación de diversos dispositivos biopolíticos, cuyo resultado será la subordinación de la vida de cada trabajador al “deber de engrandecer la Patria”. En este contexto, el análisis del proceso de gestación de un “sindicalismo vertical”, encarnado en la Organización Sindical Española (OSE), resulta clave para explorar aquellos mecanismos difícilmente detectables de adoctrinamiento y desmovilización de los trabajadores mediante la regulación del sistema laboral.

También el malestar social derivado de la miseria de posguerra –con la consecuente proliferación de enfermedades e incremento de la mortalidad– fue utilizado por el régimen para desarrollar un programa de intervención sanitaria apoyado en su proyecto ideológico y que, a través de un “discurso racial”, “la patologización del disidente” y de “campañas de educación sanitarias”, le permitió autolegitimarse como alternativa única de “sanación social”. Por ello, en el segundo capítulo, Cayuela explora la puesta en marcha de toda una serie de dispositivos orientados a “ordenar a los cuerpos” en función de la “raza española” inscrita en el “cuerpo nacional”, es decir, en la nación concebida como organismo vivo. Salud individual y salud nacional pasan a formar una unidad indiscernible, por la que todo individuo discordante con los valores de la “raza hispánica” predeterminados por el Nuevo Estado se convertía automáticamente en un peligro para la nación. De especial interés resulta el análisis de la psiquiatría como un

dispositivo fundamental que trascendió su propio ámbito de actuación para convertirse en el “discurso psiquiátrico de los vencedores”. Mediante un proceso de desmoralización y deshumanización del enemigo republicano vencido, el primer franquismo pudo desarrollar un programa eugenésico *positivo*, en pretendida concordancia con los preceptos básicos de la moral católica, y un proyecto eugámico, como confluencia de los intereses de la “raza española” y la educación sexual de la población.

El tercer capítulo, dedicado a los dispositivos para ordenar las creencias, se inicia con un análisis del proceso de centralización del poder de los medios de comunicación y el uso de la propaganda basada en la adulación al “Generalísimo”, ambos convertidos en una vía clave de estandarización de la opinión pública. Aún más singular resulta la exploración del papel biopolítico de los organismos frontales de entrenamiento –como el Frente de Juventudes (FJ) y la Sección Femenina de la Falange (SF)–, no por su carácter movilizador, sino por su capacidad para bloquear el desarrollo de toda habilidad ciudadana. En contraposición a la interpretación de aquellos estudios que ven en el fracaso de estas organizaciones la inminente derrota del régimen, Cayuela sugiere que estaríamos ante uno de sus mayores logros, a saber, el “control y desmovilización política de los sectores juveniles”. También el sistema educativo se convirtió en un dispositivo disciplinario básico que, desinteresado en la formación de los individuos, centró sus esfuerzos en homogeneizar a la sociedad a través de la interiorización de los “valores hispánicos”.

La segunda parte de la obra toma como referencia distintos puntos de inflexión que marcan el cambio de rumbo en la gubernamentalidad de la dictadura. En este bloque, el autor centra su atención en las mutaciones

de las estrategias de legitimación del régimen, caracterizadas por un progresivo acercamiento al capitalismo y así poder hallar un lugar en el contexto internacional que se había gestado tras la caída de los gobiernos totalitarios y el inicio de la Guerra Fría.

Cayuela encuentra en el Plan de Estabilización de 1959 el punto de inflexión más significativo en lo que respecta al “orden de los bienes”, pero de gran repercusión también en los otros ámbitos de análisis. Se trata de un proceso de mitigación del modelo económico fascista que contó con la ayuda de la Organización Europea de Cooperación Económica (OECE) y el Fondo Monetario Internacional (FMI), dejando en evidencia la nueva predisposición de apertura al exterior. El proceso de liberalización de la economía española y de la inversión extranjera, junto al incremento del turismo y las remesas de los emigrantes, supusieron un rápido crecimiento económico y la necesidad de llevar a cabo reformas laborales acordes a la nueva situación. Según el autor, la Ley de Convenios Colectivos de 1958 representaría el abandono del rígido sistema vertical del sindicato para dar paso a un “sindicalismo de participación” e introducir la capacidad de diálogo y negociación en la relación empresario-trabajador, aunque en clara desventaja para este último, todavía subordinado a las directrices del gobierno dictatorial.

El sexto capítulo, dedicado a la “nueva ordenación de los cuerpos”, enfatiza, por un lado, el modo en que se fue gestando, no sin tensiones, un sistema de Seguridad Social más afín al modelo de otros países europeos que, como afirma Cayuela, es “uno de los aspectos primordiales de la biopolítica social de la *Welfare State*”²,

y por otro lado, la suavización del discurso eugenésico en transición hacia una eubiatria de la “raza hispánica”. La Ley de Bases de la Seguridad Social de 1963 es concebida como el momento de viraje del ámbito sanitario a partir del cual el autor ofrece un interesante análisis del confuso proceso de implantación del Plan de Seguridad Social, llegando a concluir que, a pesar de sus importantes deficiencias, dicha ley representó el primer paso hacia una mejora de la seguridad social española. Por su parte, la psiquiatría continuó siendo en esta etapa un dispositivo biopolítico básico de legitimación del régimen y de control social a través del discurso biologista y racial, aunque atenuado por el proceso de adaptación al marco internacional. Asimismo, continuando la línea marcada por el primer franquismo, el dispositivo psiquiátrico desarrolló en esta fase una labor de “higiene racial” convirtiendo al psiquiatra en “eubiatra” supuestamente capacitado para enseñar a los españoles cómo debían vivir, siempre en beneficio de la Patria.

En cuanto al terreno ideológico, el cambio de rumbo del sistema educativo también estuvo orientado por las exigencias externas de los organismos que estaban colaborando en la integración de España al contexto global. Así, la necesidad de mano de obra cualificada y adaptada a los nuevos tiempos, y de la ampliación del derecho a la educación a la mayor parte de la población, se convirtieron en los puntos centrales de actuación. Estos cambios llevados a cabo por el régimen, en realidad, con el único objetivo de permanecer en el poder, fomentaron un proceso de democratización de la educación que, según Cayuela, abrió grietas por las que se introdujeron formas de resistencias destructoras de la dictadura.

Cada uno de los bloques concluye con el análisis de las distintas formas de sub-

2 *Ibid.*, p. 243.

jetividad que cristalizaron en la España franquista. Los dispositivos biopolíticos activados durante el primer período fueron calando en la sociedad española hasta configurar lo que Cayuela denomina “*homo patiens*”, la forma de subjetividad propia de la posguerra caracterizada por la pasividad, la resignación y la sobriedad de aquel individuo “capaz de soportar las privaciones en pro de la grandeza de la Patria, destinado a vivir estoicamente en el sufrimiento”³. Según la tesis que sostiene el autor, fue precisamente este modelo de subjetividad “la piedra angular sobre la que pudo sostenerse aquel sistema político”⁴. Por su parte, el periodo desarrollista manifestará su propia singularidad basada en una ambivalencia: si, por un lado, la reactualización de los dispositivos biopolíticos del régimen, así como la activación de otros nuevos, revelaron “su idiosincrática capacidad de adaptación”⁵, por otro, esta obra demuestra que no fue lo suficientemente potente para generar “formas de subjetivación que hubieran permitido el sostenimiento de la dictadura”⁶. De hecho, Cayuela defiende que fue precisamente esta adaptación de los mecanismos biopolíticos lo que favoreció la emergencia de modos de resistencia, convertidos en auténticas “revueltas de conducta” a las que el aparato tardofranquista no pudo hacer frente. Es importante señalar que el autor no espera a esta última fase de una dictadura ya erosionada para recuperar distintos escenarios de resistencia, sino que alude a ellos incluso en la etapa más represiva del régimen. Y es que también en el primer franquismo, y a pesar del triunfo del *homo patiens*, tuvieron lugar formas de resistencia que, aunque muy

reducidas, permiten iluminar aquel periodo como intermitentes momentos de lucidez en un contexto de plena ofuscación social.

Sin duda, la obra cumple con el propósito de dilucidar la configuración y desarrollo de la gubernamentalidad franquista, así como sus particularidades y el modo en que los dispositivos biopolíticos penetraron en la “las almas de los españoles” articulando ciertas formas de subjetividad. Pero lejos de tratarse de un objetivo cerrado, abre novedosas e inquietantes preguntas que invitan a reflexionar críticamente sobre qué es lo que permanece de aquel sistema en nuestra sociedad actual y del *homo patiens* en nosotros mismos.

Tras una transición a la democracia basada en lo que se denominó “pacto de olvido”, el debate académico y público sobre la dictadura franquista y su dolorosa huella aparece como indicio de avance en la lucha contra la “amnesia colectiva”. En mi opinión, *Por la grandeza de la patria. La biopolítica en la España de Franco*, demuestra que esa labor permanece latente, y lo hace ofreciendo un excelente ejercicio de memoria, de exploración socio-histórica y de reflexión filosófica y política. Si, como decía María Zambrano, “es siempre y para todo pueblo, imprescindible una imagen del pasado inmediato, como examen de los propios errores y espejismos”⁷, Salvador Cayuela aporta con este trabajo una herramienta fundamental para examinar nuestro sombrío pasado como parte indiscernible de nuestros espejismos presentes.

Agustina Varela Manograsso
(Universidad de Murcia)

3 *Ibid.*, p. 206.

4 *Ibid.*, p. 207.

5 *Ibid.*, p. 241.

6 *Ibid.*, p. 309.

7 Zambrano, M., “Amo mi exilio”, en *Las palabras del regreso*, Madrid, Cátedra, 2009, p. 65.

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/233691>

DE LUCA, Pina y LAURENZI, Elena: *Por amor de materia. Ensayos sobre María Zambrano. Un entramado a cuatro manos*. Traducción de Consuelo Pascual Escagedo, Madrid, Plaza y Valdés, 2014.

El libro *Por amor de materia. Ensayos sobre María Zambrano. Un entramado a cuatro manos* es una recopilación de ensayos escritos, tal y como se indica en el título, a cuatro manos. Sus autoras, Elena Laurenzi y Pina de Luca, son dos reconocidas traductoras e investigadoras de la obra y el pensamiento de María Zambrano.

Los ensayos incluidos en este volumen tienen la originalidad de adentrarse en algunas de las principales problemáticas tratadas por Zambrano, sirviéndose de la materia como hilo conductor. La materia se concreta en Zambrano mediante una serie de nociones recurrentes a lo largo de su obra. Sea mediante la metáfora de la luz en sus diferentes variantes, las entrañas, el corazón, los sentidos o la pintura, la materia aparece como aquello que pone límites a nuestra conciencia y que, al mismo tiempo, puede conectarnos con el fondo último de la realidad, lo sagrado. Por esta razón, la materia no se presenta como un elemento aislado en la filosofía de Zambrano, sino que es estudiada en la relación que el ser humano establece con ella. Respecto a esto, cobra sentido el título del libro que nos ocupa *Por amor de materia*. Si entendemos el amor como Zambrano lo define en *El hombre y lo divino*: una búsqueda de lo otro, «un ir y venir entre las zonas antagónicas de la realidad», entonces *por amor de materia* podría interpretarse como una investigación del contacto que establece la razón con el elemento antagónico de la materia. Pues la realidad, según Zambrano, se nos ofrece siempre a través de una mediación.

De ahí, como no podía ser de otra manera, que la referencia a la noción de piedad zambraniana sea otra constante en estos ensayos.

La piedad tiene el sentido para Zambrano de «un relacionarse» o «un saber tratar» con lo otro. En resumidas cuentas, una forma de relacionarse con la otredad que, por otro lado, no anula las diferencias de cada uno de los elementos. Al contrario, en la piedad se da un intercambio donde los componentes de la relación dejan una marca en el otro. Sin fusión ni anulación, pues ambos permanecen como entidades distintas. Esto es lo que Pina de Luca define como «contagio del logos por la materia» y a lo que se refiere Elena Laurenzi con una suerte de «filosofía de la materia». A través de esta terminología, ambas autoras señalan la «contaminación» mutua entre razón y materia presente en la filosofía de Zambrano.

En este libro, las autoras exploran la materia en distintos lugares, y lo llevan a cabo a través de problemáticas que siguen siendo de gran contemporaneidad a pesar del paso del tiempo. Debates en torno al lenguaje, la condición humana, el género y la libertad, entre otros, que son repensados a partir de Zambrano, y con una prosa poética y rigurosa al mismo tiempo.

El ensayo que abre el libro está dedicado a dos cuestiones relacionadas entre sí que son claves en la comprensión del pensamiento de Zambrano. Por un lado, la lengua –«lengua mixta» como la denomina Pina de Luca– y, por el otro, la noción de razón poética. Del estudio de la lengua y la razón se pasa a un trabajo comparatístico, llevado a cabo por Elena Laurenzi, entre Calvino y Zambrano que toma como punto de unión el concepto de levedad: levedad, gravedad y peso como condiciones asumidas por Zambrano. El siguiente artículo, explora la mate-

ria desde una perspectiva distinta. De Luca aborda la noción de criatura en Zambrano, el «siempre naciente», en una reflexión sobre la condición humana. A continuación, se nos presenta otra problemática de total vigencia como es el tema del género. Laurenzi desarrolla un estudio comparativo entre Zambrano y Chacel, en esta ocasión, analizando la respuesta de ambas pensadoras al debate sobre la diferencia de los sexos que tuvo lugar entre los intelectuales en *Revista de Occidente* en los años '20, subrayando el posicionamiento de Zambrano como crítica a la razón hegemónica. Junto a este caso tenemos, asimismo, la reflexión de Pina de Luca en torno a Antígona. Esta figura femenina, recuperada por Zambrano en *La tumba de Antígona*, es retomada aquí para plantear su posición como mujer mediadora capaz de lidiar con la alteridad. En penúltimo lugar, el libro presenta la cuestión fundamental de la libertad. Laurenzi estudia la paradoja de la libertad en Zambrano, planteando la cuestión de si la necesidad y la limitación que

deriva de lo material no será acaso una condición constitutiva de la libertad. Finalmente y a modo de conclusión abierta, queda el último capítulo del libro «... para no concluir», que se abre como una invitación al lector, para que sea éste quien retome y continúe la necesaria tarea de la interpretación.

La materia aparece como el sonido de fondo que acompaña los sugestivos e interesantes trabajos de este libro. Una atención sobre la materia que se propone como apuesta filosófica y como actitud frente a la vida y sus conflictos. Estamos ante una manera novedosa de filosofar que pretende aproximarse a la vida, y que se sitúa en la intersección de nuestra relación con ella. Así pues, hilvanando logos y materia, a cuatro manos, Elena Laurenzi y Pina de Luca acompañan a quien se adentra en el libro que nos ocupa a pensar «con» y a partir de Zambrano los problemas de nuestro tiempo.

Patricia Palomar Galdón
(Universidad de Barcelona)

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/239731>

LÓPEZ ARNAL, Salvador: *Manuel Sacristán y la obra del lógico y filósofo norteamericano Willard Van Orman Quine*. Ediciones del Genal, Málaga, 2015, 149 pp.

En toda trayectoria intelectual es posible rastrear la presencia e influencia que en ella han tenido el pensamiento y las obras de los autores hoy considerados “clásicos”. Así nos lo muestra Salvador López Arnal en su libro *Manuel Sacristán y la obra del lógico y filósofo norteamericano Willard Van Orman Quine* al ofrecernos una panorámica amplia y rigurosa de la influencia y presencia del brillante lógico y filósofo W. Van Quine (1908-2000) en el hacer filosófico y académico de Manuel Sacristán Luzón

(1925-1985), «uno de los grandes filósofos, lógicos e intelectuales hispánicos de la pasada centuria» (p. 110).

El autor cuenta con reconocimiento más que suficiente para llevar a cabo esta tarea. Salvador López Arnal no solamente es discípulo de Manuel Sacristán sino también uno de los mayores investigadores y divulgadores de su pensamiento. Así lo atestigua su amplio repertorio bibliográfico dedicado al lógico y filósofo madrileño, del cual cabría destacar varios de sus

trabajos como coordinador y colaborador en obras colectivas –*Homenaje a Manuel Sacristán: escritos sindicales y de política educativa* (1997), *30 años después: acerca del opúsculo de Manuel Sacristán Luzón “Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores”* (1999) o *El legado de un maestro. Homenaje a Manuel Sacristán* (2007), entre otras– así como más de una quincena de artículos –basten como ejemplo *Noticia de Manuel Sacristán Luzón* (1998) o *El legado de Manuel Sacristán: una aproximación crítica a nuestro presente y alternativas al modelo político y económico* (2015)–.

La obra despliega su contenido central a lo largo de once capítulos cuyo orden expositivo trata de respetar el orden cronológico de los hechos narrados y mostrados en ella. Ello permite al lector tanto acercarse a algunas etapas de la vida de Sacristán como vislumbrar la progresiva influencia del pensamiento y obra de Quine en su quehacer filosófico y académico. Tras los capítulos principales, el libro se cierra con siete anexos cuya función es complementar, ampliar o incluso soportar documentalmente los contenidos anteriormente expuestos.

En el primer capítulo («*Admirando a un clásico*»), de carácter introductorio, se señala que Quine fue frecuentemente referenciado y presentado por Sacristán como todo un clásico de la lógica y filosofía contemporáneas; esto es, como «una fuente de inspiración que define las motivaciones básicas de su pensamiento» (p. 16). Esta muestra de admiración por parte de Sacristán hacia el autor norteamericano encontraría su base fundamental en la capacidad que éste vio en Quine a la hora de ampliar las perspectivas de la epistemología contemporánea y de ocuparse con rigor de los problemas de fundamentación de las ciencias. La admiración y múltiples referencias

que Sacristán hizo de Quine a lo largo de su trayectoria filosófico-académica no son –tal y como sostiene Salvador López Arnal– en ningún modo ocasionales, sino que el filósofo y lógico norteamericano estuvo manifiestamente presente en el pensamiento y labor de Sacristán en varias de las etapas y trabajos de su vida. El autor dedica a fundamentar esta proposición el resto de la obra.

De este modo, en el segundo capítulo titulado «*Contra el convencionalismo*», después de realizar una breve aproximación biográfica a la figura de Quine y a las influencias en el ámbito académico de su producción filosófica, se analizan y exponen las primeras referencias y notas personales que el lógico y filósofo madrileño hizo del lógico y filósofo norteamericano, siendo especialmente destacadas aquellas realizadas en el trabajo *Filosofía. La filosofía desde la terminación de la Segunda Guerra Mundial* (1958), donde Sacristán trata el neopositivismo y discute la (im)pertinencia de la posición convencionalista en la “teoría de la ciencia”.

Un acercamiento más profundo por parte de Sacristán a las obras de Quine podemos encontrarlo en la traducción que éste llevó a cabo de *Methods of Logic* (1950), editada en 1962 por Zetein. Precisamente a tratar algunas cuestiones relacionadas con la labor de traducción como las motivaciones que llevaron a Sacristán a la realización de esta tarea, los comentarios de traducción realizados y algunas anotaciones personales tomadas por Sacristán durante su lectura está dedicado el tercer capítulo del libro, «*Los métodos de la lógica*».

En el capítulo cuatro, que lleva por nombre «*Desde un punto de vista lógico*», se nos muestra de forma detallada la aproximación analítica que Manuel Sacristán realiza a *From a Logical Point of View* (1953). Aproximación que queda especialmente

recogida en el texto de la solapa y en la presentación de la primera edición en lengua castellana de la citada obra, editada por Ariel para la Colección Zetein en 1962. En ese importante texto de presentación, el «más extenso que escribiera [Sacristán] sobre la filosofía de la lógica y de la ciencia de Quine» (p. 36), el lógico y filósofo hispano pretendía «facilitar al lector no familiarizado con la lógica el acceso al texto de Quine» (p. 40) a la vez que hacer valer el trabajo realizado por el lógico y filósofo norteamericano a la hora de presentar las técnicas de la “inferencia natural” y de reflexionar sobre los problemas fundamentales de la lógica (en especial sobre el problema de los universales).

Una presentación más centrada en la vida de Sacristán y en la situación socio-académica de la España de los años 60 es ofrecida en el quinto capítulo, «*Unas oposiciones hegemónicas por el Opus Dei*». Allí, se explica con cierto nivel de detalle el dilatado y deplorable proceso político y académico que tuvo lugar en el transcurso de las oposiciones para la ocupación de la cátedra de lógica de la Universidad de Valencia, en las que participó Sacristán. Proceso que abarca desde la publicación de la convocatoria a concurso en 1958 hasta la resolución de la plaza a favor de Manuel Garrido Jiménez en 1962. Todo ello se realiza poniendo especial atención, como cabría esperar, en las intenciones de Sacristán a la hora de presentarse al concurso –dada su situación política y el manifiesto «control de los Tribunales por parte de sectores católicos» (p. 52)– y en las múltiples referencias que éste realizó al pensamiento y obra de Quine durante el mismo.

En el sexto capítulo («*Una conferencia sobre formalismos y ciencias humanas*») se analizan las referencias que Sacristán realizó al autor norteamericano en dos de sus ponencias: en el seminario *Cinco lecciones*

sobre ciencia natural y filosofía en Occidente: ayer y hoy (1960) y, especialmente, en la conferencia *Formalismos y ciencias humanas* (1962), donde «lo primero que anota Sacristán es que en realidad la diferencia de situación epistemológica entre las ciencias naturales y las sociales no es tan global» (p. 72) dada la posibilidad de formalizar también las ciencias sociales (entendiendo “lo formal” en el sentido de Quine, esto es, como el establecimiento del marco de posibilidad del conocimiento).

Si el capítulo anterior se refería a las referencias realizadas por Sacristán al pensamiento y obras del lógico y filósofo norteamericano en algunas de sus ponencias, en el séptimo capítulo, titulado «*La obra de Quine en las introducciones*», se realiza la misma actividad pero esta vez aplicada a dos manuales escritos por Sacristán: *Introducción a la lógica y al análisis formal* (1964) y *Lógica elemental* (1996) (aún cuando se menciona también que en la entrada «Lógica formal» realizada por Sacristán para la Enciclopedia Larousse (1967) éste «volvía a recordar a Quine y *Los métodos de la lógica*» (p. 81) en la bibliografía).

En «*Palabra y objeto*», el octavo capítulo de la obra, se analiza el trabajo de traducción llevado a cabo por Sacristán de *Word and Object* (1960) para la editorial Labor en 1968. Para ello, se sigue un esquema expositivo similar al que aparecía en el capítulo dedicado a *Los métodos de la lógica*: primeramente, se presentan las notas de traducción más relevantes y, posteriormente, se muestran y analizan los comentarios que Sacristán realizó al primer capítulo de la mencionada obra, titulado «*Lenguaje y verdad*» (el resto de comentarios realizados a esta obra se recogen en el sexto anexo del libro).

Más adelante, en el noveno capítulo («*Filosofía de la lógica*»), se menciona la

labor de coordinación de la traducción del *Diccionario de filosofía* (1960) de Dagobert D. Runes (1902–1982) llevada a cabo por Sacristán en 1969. Diccionario que tuvo como complemento en su primera edición española tanto información adicional en algunos de los artículos originales como una serie de nuevos artículos añadidos. Entre los artículos nuevos, se encontraba uno referido a Willard Van Orman Quine que, como resulta esperable, fue firmado por el propio Sacristán. Por otro lado, en este capítulo también se expone el proceso de contratación de Manuel Sacristán para la traducción de *Philosophy of Logic* (1970) –iniciado en 1972 por Javier Pradera (bajo recomendación de Javier Muguerza)–, así como algunas de las notas de traducción más relevantes y los breves comentarios y anotaciones personales que Sacristán realizó de dicha obra.

Avanzando un poco más en el tiempo, en «*Las raíces de la referencia*» (décimo capítulo) se analizan de forma muy breve los elementos más significativos de la traducción llevada a cabo por Sacristán en 1977 de la obra de Quine *The Roots of Reference* (1974). El análisis hace referencia tanto al texto de la solapa de dicha edición, «cuya autoría cabe atribuir a Sacristán» (p. 106), como a la observación realizada por el filósofo y lógico hispano a la “Introducción” elaborada por Nelson Goodman para la edición inglesa.

En el último capítulo («*Una carta desde Harvard*») Salvador López Arnal, basándose en una carta que el propio Quine le hizo llegar desde Harvard, certifica que Sacristán no tuvo correspondencia y relación personal alguna con el autor norteamericano, y que éste únicamente conocía a aquél por su papel como traductor de algunos de sus trabajos.

Cerrando y complementando la obra objeto de esta reseña encontramos –tal y

como se mencionó con anterioridad– siete valiosos anexos. El primero («*Sobre Juan de Santo Tomás*») incluye algunas notas halladas en la memoria de la oposición de 1962 de Manuel Sacristán en las que se hacía referencia al lógico tomista Juan de Santo Tomás, a quien el madrileño elogió en varias ocasiones. En el anexo segundo («*Presentación de la traducción castellana de A. G. Papandreou, La economía como ciencia*») se nos ofrece la presentación realizada por Sacristán a la traducción castellana de *Economics as a Science* (1961), donde se hace evidente su posición inicial en lo que respecta a la metodología de las ciencias sociales. También se incluyen otros textos pertenecientes a otros trabajos del filósofo y lógico hispano relacionados con esta temática. En el tercer anexo («*Sobre Formalismo y ciencias humanas*»), se nos muestra tanto el texto de la solapa elaborado por Sacristán para la edición castellana de *Pensée formelle et sciences de l’homme* (1960) de Gilles Gaston Granger, como las anotaciones personales tomadas por el madrileño durante la lectura de este ensayo. En el cuarto anexo («*Sobre la deducción*») se realiza un comentario y resumen de la exposición que Sacristán realizó sobre la deducción en la materia “Metodología de las ciencias sociales” durante el curso 1981-82. En el quinto («*Acerca del condicional*»), se realiza la misma actividad que en el anexo anterior pero esta vez aplicada a las reflexiones de Sacristán sobre el condicional lógico recogidas en los apuntes para la materia “Fundamentos de Filosofía” del curso 1956-57. En el sexto anexo («*Word and Object. Anotaciones complementarias*») se enumeran los comentarios realizados por Sacristán a los capítulos II y III de la obra de Quine *Word and Object* (los comentarios relativos al capítulo I se encuentran, tal y como se

señaló en su momento, en el octavo capítulo de la obra). En el séptimo y último anexo («*El último examen*») se nos ofrece «el último examen de lógica propuesto por Sacristán a sus alumnos de metodología de las ciencias sociales de la Facultad de Económicas» (p. 144) de la Universidad de Barcelona en junio de 1985.

Todo ello nos sitúa ante una obra bastante completa que cumple de manera excepcional su objetivo principal, de forma breve pero bien fundamentada. No obstante, se echa en falta la presencia de un apartado bibliográfico en el que se dé cuenta de la pluralidad de fuentes consultadas y citadas en el transcurso de la obra así como de otros posibles trabajos que podrían interesar al lector a la hora de profundizar, ya sea en la

temática-objeto, como en asuntos periféricos poco desarrollados. Con todo, y obviando este pequeño detalle, se trata de un libro especialmente recomendable para todo aquél que desee (i) tener información detallada sobre la influencia del pensamiento y trabajos de Quine en el hacer filosófico y académico de Sacristán, (ii) acercarse de manera superficial a algunas tesis y facetas centrales del pensamiento del filósofo norteamericano enriquecidas por los comentarios realizados por Manuel Sacristán o, incluso, (iii) introducirse en determinados aspectos de la vida y trayectoria filosófico-académica de este magnífico filósofo y lógico español.

Sergio Uruña López
(Universidad de Salamanca)

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/244021>

CASADO DA ROCHA, Antonio (ed.): *Autonomía con otros. Ensayos sobre bioética*, Madrid-México D. F., Plaza y Valdés, 2014, 236 páginas.

1. La autonomía es una cuestión bioética persistente. Su manifestación más sobresaliente en el ámbito biomédico, el consentimiento informado, desempeñó un papel capital en el documento fundacional de la ética de la investigación, el Código de Núremberg (1947), y lo ha mantenido después (e.g. Declaración de Helsinki, 1964, 2013⁸). El primer principio del Informe Belmont (1979) lleva como enunciado el respeto por las personas, aunque es propiamente una descripción del principio de respeto de la autonomía, denominación elegida por Tom Beauchamp y James Childress desde la primera edición (1979) del libro más influyente de la bioética asistencial, *Principios de ética biomédica* (Beauchamp & Childress, 2013). Así ha sucedido también en el plano legis-

lativo. Ciñéndome al ámbito español, los catálogos de derechos de los pacientes han tenido como eje la autonomía, ya en la Ley General de Sanidad (artículo 10 de la Ley 14/1986, de 25 de abril) y luego de modo más elocuente en la Ley básica de autonomía del paciente (Ley 41/2002, de 14 de noviembre) y las disposiciones autonómicas equivalentes.

Parte importante del debate bioético consiste en la disputa entre quienes critican el desequilibrio entre los principios a favor de la autonomía, que sería el *primus inter pares* (García Llerena, 2012), y quienes afirman que la autonomía actúa en igualdad de condiciones que el resto de principios: no maleficencia, beneficencia y justicia (Beauchamp & Childress, 2013, ix, 101 ss.). En España este

debate discurrió en sentido inverso, pues las críticas (Cortina, 1993; Atienza, 1996; Simón, 2000) apuntaban a la infravaloración de la autonomía y la necesidad de alzaprimarla junto a los principios del denominado nivel 1, propio de la ética de mínimos o del deber: no maleficencia y justicia (Gracia, 1989).

2. Los ensayos bioéticos de *Autonomía con otros* recorren otro camino con un afán común: alejarse de la autonomía engreída e ilusamente independiente de los comienzos de la reflexión bioética y buscar nuevos significados para ella. Una autonomía vinculada con uno mismo y con los demás, intersubjetiva, humilde, no ideal y no puramente racional, coloreada por las emociones. La autonomía es como el agua, un elemento vital para el ser humano que se presenta en diferentes estados (aquella: líquido, sólido, gaseoso; ésta: decisorio, funcional, informativo), con volumen y fuerza variables, de manera que su descripción completa requiere atender sus diversas formas o manifestaciones.

La introducción del editor del libro, Antonio Casado da Rocha, resume los capítulos, su genealogía y su contexto, revelando los antecedentes y otras aportaciones coetáneas. Por encima de otros rasgos destacaría su autenticidad, es decir, el ejercicio de cultura bioética postulado por sus autores, que comparece desde el comienzo como ensayo de bioética narrativa a partir de una obra del jurista y escritor alemán Bernhard Schlink (Schlink, 2012).

Me parece un acierto elegir la contribución de Ángel Puyol como capítulo 1 (“Un fundamento inesperado para la autonomía en la bioética actual”), advirtiendo de la necesidad de precisión filosófica y conceptual para examinar la autonomía. Un repaso al manejo de las concepciones kantiana, milliana y libertaria dominantes en el discurso bioético explica la idolatría de la auto-

nomía y conduce a la tesis de que tratamos a los individuos como autónomos por razones prudenciales o pragmáticas, y no porque la libertad con la que deciden sea algo bueno en sí; esto es, no por su autonomía.

El fracaso de los intentos de fundamentar la autonomía mueve a buscar nuevas respuestas. Tras fijar en el capítulo inicial el estado de la cuestión, los restantes capítulos muestran el carácter poliédrico de la autonomía bioética. Si acaso el lector podría acudir después al capítulo 3 (“Los múltiples conceptos de autonomía en bioética”), donde Ion Arrieta amplía el panorama de las concepciones bioéticas de la autonomía. La autonomía personal, negativa, de principios, relacional o naturalizada son descritas a partir de la obra de sus defensores y/o críticos, exponiendo después sus deficiencias en los ámbitos asistencial e investigador para concluir afirmando la necesidad de una autonomía relacional, más carnal y menos formalista.

La llamada o encuentro con el otro de resonancias lévinasianas es el núcleo de la nueva ética médica propuesta por Alfred Tauber, expuesta parcialmente en el capítulo 9 (“Hacia una nueva ética médica (fragmentos)”), que es parte del libro *Confesiones de un médico* (Tauber, 2011). Antes, Omar García Zabaleta introduce el pensamiento de este autor en el capítulo 8 (“Los límites de la autonomía: un diálogo con Alfred Tauber”) y compendia los aspectos vinculados a la autonomía del debate que la edición española del libro generó entre estudiosos de las humanidades médicas y la bioética (cfr. la sección monográfica “Debate: Alfred Tauber y las confesiones de un médico” del número 8 (2012) de la revista *dilemata: Revista internacional de éticas aplicadas*).

La interdependencia, la cooperación y la interacción son las expresiones de la autonomía con otros de los capítulos 4 (“La noción de autonomía en biología: aportaciones,

retos y discusiones”, de Arantza Etxeberria y Álvaro Moreno) y 5 (“Enacción y autonomía: cómo el mundo social obra sentido mediante la participación”, de Hanne De Jaegher), que enseñan cómo la defensa de una nueva concepción de la autonomía no se limita a la filosofía moral, sino que la biología, las ciencias cognitivas y las ciencias sociales evolucionan y comparten caminos como la participación, la agencia y la importancia de las emociones para lograr una idea interactiva de autonomía.

El libro dedica un espacio a la autonomía aplicada. En el capítulo 6 (“El papel de los comités en bioética”) Mabel Marijuán e Ismael Etxeberria-Agiriano dan cuenta del tímido proceso de institucionalización de la bioética a través de los comités de ética asistencial y los comités de ética de la investigación, que ejemplifican con su puesta en marcha y desarrollo en la Universidad del País Vasco (UPV/EHU). Identifican así varios problemas de la evaluación y configuración de la autonomía y reivindican una autonomía responsable y relacional para que cada individuo contribuya al sostenimiento de la asistencia y de la investigación científica. Este enfoque se acentúa en el capítulo 7 (“La participación ciudadana en ciencia y tecnología”), donde Marila Lázaro parte de la problemática convivencia del conocimiento de los expertos y de los legos, en concreto en torno a las denominadas conferencias de consenso, para examinar la vigencia de la concepción tradicional de la ciencia desde una perspectiva ética y democrática y las posibilidades de institucionalización de nuevas formas de gestión del conocimiento científico y tecnológico. Frente a las orientaciones tecnocráticas la autora ofrece argumentos a favor de una ciencia ciudadana y de una ciudadanía científica y tecnológica que expresan una perspectiva cívica de la bioética coherente con otros capítulos del libro.

El capítulo 2 (“Autonomía y enfermedad: qué puede aportar la filosofía de la medicina a la bioética”) contiene la propuesta más audaz sobre la autonomía bioética y vale como epítome del libro. Antonio Casado da Rocha y Arantza Etxeberria redefinen desde la filosofía de la medicina los conceptos decisivos de salud y enfermedad a partir de una triple perspectiva: profesional, paciente y sociedad, que luego proyectan sobre la bioética principialista de Georgetown (Beauchamp & Childress, 2013). De ese modo confirman que las concepciones estándar o sustantivas de la autonomía no contemplan la situación real de muchos usuarios y enfermos, siendo preciso un modelo de “autonomía en la enfermedad” menos abstracto y más orientado a la experiencia subjetiva de cada paciente.

La autonomía decisoria debe completarse con la autonomía funcional (Naik et al., 2009). A estas dos se añade la autonomía informativa (Seoane, 2010), y a ellas Casado y Etxeberria incorporan una cuarta, la autonomía narrativa (Casado da Rocha, 2014), que es una autonomía interactiva y diacrónica, constituida por un diálogo a lo largo del tiempo. Estas cuatro dimensiones de la autonomía son clasificadas con arreglo a dos ejes. De acuerdo con un primer eje temporal la autonomía decisoria y la autonomía informativa son sincrónicas, limitadas a un momento puntual de toma de decisiones o de gestión de la información; en cambio, son diacrónicas la autonomía funcional, centrada en la evolución de la autonomía del paciente a lo largo del tiempo y en sus prácticas continuadas de autocuidado, y la autonomía narrativa, que genera relatos o historias de una persona relacionando pasado, presente y futuro. En función del segundo eje de análisis, la autonomía decisoria y la funcional son constitutivas, porque son propiedades de los pacientes en relación a sí mismos, mientras

que la autonomía informativa y la narrativa son interactivas, porque se refieren a los pacientes en relación a otros.

A diferencia de los autores, yo preferiría hablar de autonomía en o para la salud en lugar de autonomía en la enfermedad, pero es cierto que esta última aporta verosimilitud y realismo a la autonomía y contempla las limitaciones derivadas de nuestra menesterosidad y vulnerabilidad. Además, estoy de acuerdo con ellos en la pluridimensionalidad de la autonomía: se debe hablar de autonomías y no de autonomía, pero discrepo de la consideración de la autonomía narrativa como una cuarta dimensión, equiparable a las autonomías decisoria, funcional e informativa, al menos según sus parámetros. La autonomía narrativa puede brindar una nueva perspectiva para relatar el comportamiento de un sujeto desde una concepción de autonomía compartida y relacional, pues nuestro relato y nuestra identidad se configuran en diálogo y relación, pero no es una dimensión semejante a las restantes. Además, una concepción más individualista de la autonomía también podría ser narrada diacrónicamente, aunque como soliloquio o monólogo y no como diálogo. Asimismo, creo que la autonomía informativa podría ser concebida de forma constitutiva, al igual que la decisoria y la funcional, y que éstas podrían ser concebidas a su vez de modo interactivo.

En otro orden de cosas, todo ejercicio de la autonomía puede ser entendido y explicado como un ejercicio puntual o sincrónico: la manifestación de una decisión mediante el consentimiento informado (autonomía decisoria), la gestión del uso o la comunicación de una información personal (autonomía informativa) y la realización de aquella decisión que antes he elegido (autonomía funcional), mas también puede hacerse desde una perspectiva diacrónica, como evolución a lo largo del tiempo: la relación clínica como

proceso comunicativo y deliberativo entre profesionales y pacientes es un diálogo sostenido en el tiempo que implica elecciones y toma de decisiones, por ejemplo planificando los cuidados que quiero recibir en una futura situación de incapacidad para decidir autónomamente (autonomía decisoria), o la selección de las personas que pueden conocer o con quienes quiero compartir confidencialmente mi situación de salud (autonomía informativa), o la realización de las decisiones que, en razón de mi situación de salud, aún puedo ejecutar por mí mismo y aquéllas que paulatinamente requerirán un sistema de apoyos o una asistencia crecientes (autonomía funcional).

3. Dédalo aconsejó prudencia a su hijo Ícaro: no vuelas muy cerca del sol, para evitar que éste derrita o funda la cera, ni muy próximo al mar, para que no se humedezcan las alas y seas incapaz de remontar el vuelo por su peso. Fuera por orgullo, desobediencia, *hybris*, ansia de descubrimiento o temeridad, la autonomía de Ícaro condujo a un resultado no deseado. Como Dédalo, el libro editado por Antonio Casado da Rocha advierte de que la hipertrofia de la autonomía equivale a un autonomismo o autonomía mal entendida, irreal y tóxica para la relación clínica o investigadora, y aconseja varios caminos hacia una autonomía que se reconozca a sí misma entre y con los otros.

4. *El último verano* (Schlink, 2012) es una joya bioética y literaria que sirve para pensar la autonomía. Las dificultades de la convivencia y el gobierno del azar o de lo que está fuera de nuestro alcance (la *tyché*) frente a nuestra encumbrada autonomía. La fuerza normativa de lo fáctico y lo consuetudinario, y la débil resistencia que las elecciones pueden oponer a los hábitos y acontecimientos de la vida. Los problemas de la elección y la inevitabilidad de elegir. La imposibilidad de preparar la felicidad *a priori* y la dificultad de

hallarla, pues es una fórmula magistral personalizada que no resulta de la suma o agregación de sus partes. La escasez de elecciones deliberadas y genuinas, pues la mayor parte de nuestras acciones no viene precedida de una decisión sino de una repetición asentada en el hábito o en la comparación. El riesgo de deslumbrarnos con una felicidad definida de modo tan laxo que dé cabida incluso a situaciones contrarias a ella pero favorables en su conjunto para nuestra vida.

En el cuento sorprende la firmeza y precisión del quejumbroso diagnóstico de la relación que hace la mujer del protagonista, y luego conmueve su franqueza acerca de la imposibilidad de recuperar los años perdidos y de los riesgos de acabar instrumentalizando a los seres queridos (Schlink, 2012, 162, 166, 173). La mujer, en realidad, le está diciendo con tristeza a su marido: bastaba con mirar y reflexionar para resolver tus incógnitas. El protagonista, perdido, intenta ser quien no es pero sí como cree que los otros querrían que fuese, aunque su modo de vida perdura y condiciona todo lo demás. Aparece entonces el tema bioético de la gestión del final de la vida acompañado del fundamentado reproche conyugal por la opción individualista del suicidio médicamente asistido aislado (Schlink, 2012, 185), que es resultado del extravío, del temor a la muerte y del temor a hacer daño a los seres queridos. Es un relato de cómo se nubla el juicio pretendiendo hacer lo que no hemos decidido pero pensamos que deberíamos decidir para complacer a los demás. Teatralizar el final de la vida o la muerte, en lugar de tratarla como una etapa vital, no conduce a nada bueno. Para normalizar la muerte hay que hacer lo propio previamente con la vida, y aquí es difícil por la impostura de la forma de vida anterior. El final ficticio o impostado de la vida es una huida, y tal desajuste

provoca lo contrario de lo pretendido: la decisión individual buscaba la compañía, pero desemboca en una soledad no querida, es decir, en el aislamiento, en la casa vacía (Schlink, 2012, 187 ss.), que es peor que el dolor y que devasta al protagonista, pues la fuente principal de sufrimiento y pesar es sentirse separado. El cuento nos revela que no cabe planificación anticipada de uno solo ni decisión aislada, sino autonomía conjunta o con otros, aunque aquí esto solo se aprende en el umbral del error, cuando el miedo a la muerte remite a los demás (Schlink, 2012, 194-195).

Referencias bibliográficas

- Atienza, M. (1996), "Juridificar la bioética. Una propuesta metodológica", *Claves de razón práctica*, nº 61, pp. 2-15.
- Beauchamp, T. L. & Childress, J. F. (2013), *Principles of biomedical ethics*, 7th edition, New York, Oxford University Press.
- Casado da Rocha, A. (2014), "Narrative autonomy. Three literary models of healthcare in the end of life", *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, nº 23/2, pp. 200-208.
- Cortina, A. (1993), *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos.
- García Llerena, V. M. (2012), *De la bioética a la biojurídica: el principialismo y sus alternativas*, Granada, Comares.
- Gracia, D. (1989), *Fundamentos de bioética*, Madrid, Eudema.
- Naik, A. D., Dyer, C. B.; Kunik, M. E.; McCullough, L. B. (2009), "Patient autonomy for the management of chronic conditions: a two-component reconceptualization", *American Journal of Bioethics*, nº 9/2, pp. 23-30.
- Schlink, B. (2012), "El último verano", en *Mentiras de verano*, traducción de Txaro Santoro, Barcelona, Anagrama, pp. 157-195.

Seoane, J. A. (2010), “Las autonomías del paciente”, *dilemata*, nº 3, pp. 61-75.

Simón, P. (2000), *El consentimiento informado: historia, teoría y práctica*, Madrid, Triacastela.

Tauber A. (2011), *Confesiones de un médico. Un ensayo filosófico*, traducción de Antonio Casado da Rocha, Madrid, Triacastela.

José Antonio Seoane
(Universidade da Coruña)

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/247971>

JAVIER SAN MARTÍN: *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, Madrid, Trotta, 2015, 204 pp.

Javier San Martín, Catedrático de Filosofía de la UNED y creador de la Sociedad Española de Fenomenología (1988), de la que actualmente es Presidente honorífico, es de sobra conocido en el ámbito académico nacional e internacional, destacado investigador de la filosofía de José Ortega y Gasset, fenomenología y antropología filosófica. Reconocido especialista en la fenomenología de Edmund Husserl (1859-1938), a la que ha dedicado trabajos tan importantes como *La estructura del método fenomenológico* (UNED, Madrid, 1986), *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte. Estructura y función de la fenomenología de Husserl y otros ensayos* (UNED, Madrid, 1994) o *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón. Introducción a la fenomenología* (Anthropos, Barcelona, 1987, reeditado en Biblioteca Nueva, Madrid, 2008). La obra que ahora comentamos, *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, nos ofrece, si se me permite la expresión, una “puesta a punto” de la fenomenología husserliana. Como va indicado en el subtítulo, la obra recoge cinco *lecciones* que el profesor San Martín impartió en la universidad mexicana de Guanajuato en el Programa de Doctorado en Filosofía en 2012. Esto implica

que el lector a quien va dirigido posee unos conocimientos básicos de la fenomenología de Husserl, si bien, como indica el propio San Martín, su comprensión es viable para cualquier lector de filosofía con unos conocimientos básicos de ésta (p. 20). Y me permito añadir que la lectura de esta obra no es sólo viable, sino muy recomendable –por no decir exigida– a todo estudiante, profesional o simplemente interesado en fenomenología, en particular, y en filosofía contemporánea, en general, pues al movimiento fundado por Husserl, nos recuerda San Martín, pertenecen autores tan importantes como Heidegger, Ortega y Gasset, Zubiri, Merleau-Ponty, Sartre, A. Gurwitsch, Lèvinas, Ricoeur, Blumenberg o Hannah Arendt (p. 38, nota).

Contrasta, pues, la importancia e influencia de Husserl en el pensamiento filosófico actual con su deficiente y tergiversada recepción e interpretación, ya que Husserl ha pasado al ideario filosófico como un idealista trascendental ocupado en cuestiones epistemológicas y psicológicas, de ahí que el *movimiento fenomenológico* que éste inició en 1900 con las *Investigaciones lógicas* se haya considerado, en muchos casos, superado y obsoleto tan pronto como la filosofía de su fundador. Sin embargo, esto no

obedece más que a un cliché filosófico, que responde a lo que San Martín denomina el “Husserl convencional”, caracterizado sistemáticamente por tres puntos: considerar “la epojé como búsqueda de apodicticidad, el sujeto trascendental como único y abstracto, y la reducción trascendental como necesariamente eidética” (p. 53). Frente a este Husserl, San Martín nos muestra –y demuestra, según mi opinión– al auténtico Husserl, al filósofo unitario y consecuente, cuya obra responde, de principio a fin, a una *intención* unívoca y constante, de ahí que San Martín defienda “una visión coherente de la totalidad de la obra desde una perspectiva teleológica” (p. 124, nota).

El título de la obra, *La nueva imagen de Husserl*, nos indica ya que no se trata en ningún caso de la *aparición* de un “nuevo Husserl”, pues éste siempre había estado ahí, tal y como San Martín había venido mostrando y defendiendo desde sus primeros trabajos, sino que se trata, más bien, de la nueva “imagen” de Husserl que irrecusablemente se nos impone ante la evidencia textual ofrecida por la sucesiva publicación de los textos inéditos de Husserl. Sin embargo, esta “novedad” no puede suponer más que una confirmación de la lectura *teleológica* de la fenomenología de Husserl mantenida siempre por San Martín, la cual se apoya en la distinción entre la *estructura o teoría* fenomenológica y su *intención o función*, resultando que sólo desde esta última cobra aquélla pleno sentido, de ahí la necesidad de una interpretación *teleológica* de la fenomenología de Husserl. A esta y otras cuestiones análogas dedica San Martín las dos primeras *lecciones*, tituladas “La cuestión del «nuevo» Husserl” (pp. 23-59) y “Las tres etapas universitarias de Husserl: Halle, Gotinga y Friburgo de Brisgovia” (pp. 61-81), trazando esta última un interesante recorrido a través de las tres etapas universitarias de Husserl y poniéndolas en relación

tanto con la labor filosófica en ellas realizada como con las obras publicadas al final de cada etapa.

Quizás sea la tercera *lección*, dedicada a “La revisión de las *Ideas* de 1913” (pp. 83-125), la más densa y compleja, pero en ella se ventila una parte fundamental de la obra, pues allí se explican los problemas fundamentales de *Ideas I* (1913), texto al que suelen remitirse invariablemente los críticos de Husserl, siendo ya la “crítica al concepto de reflexión” un tópico en el imaginario filosófico. De ello se ocupa San Martín, recordándonos que este primer libro persigue “un análisis general de la subjetividad, del yo o de la vida trascendental” (p. 86), y que sólo en relación con el segundo libro, *Ideas II*, dedicado “a analizar ya en concreto un conjunto de objetos que se dan en la conciencia trascendental”, concretamente el “mundo animal”, el “mundo humano” o “ser humano” y el “mundo cultural” (*Geist*) o “cultura” (p. 86), queda completada la lectura del primero. Sin embargo, estos análisis se enmarcan, en principio, en un plano psicológico –y no trascendental–, de ahí la problematización de esta obra y la ambigua interpretación de que ha sido objeto. Justamente en este movimiento o cambio de perspectivas se juega la fenomenología, de ahí que resulten decisivos textos como *Erste Philosophie I* y *Erste Philosophie II* (1923-1924), donde se explica, por ejemplo, la teoría de los tres *yo*es –el yo natural, el yo fenomenologizante y el yo trascendental–, pues sólo desde esta estructura se entiende el auténtico sentido –trascendental– de nociones centrales como *epojé* y *reducción*, resultando aquélla superada o transfigurada al comprender que la reducción a la *subjetividad trascendental* nos descubre al yo como “sujeto de hábitos”, esto es, a un yo socio-cultural, de modo que, en última instancia, la reducción trascendental no pueda resultar más que *reducción*

intersubjetiva (pp. 108-115). Es así como “el problema de la realidad en la fenomenología” (pp. 116-125) involucra e incorpora –valga la redundancia– al “cuerpo”, pues éste es condición de posibilidad de toda percepción –tanto “animal” como “cultural”–, en la cual se enraíza la “razón originaria” (*Urvernunft*), la “verdad originaria” (*Urwahrheit*) y la “evidencia originaria” (*originäre Evidenz*). Aquí se decide, en definitiva, tanto la comprensión de la fenomenología como una *teoría de la racionalidad fuerte* como el engarce entre el llamado “primer Husserl” –el “convencional” de las *Investigaciones lógicas e Ideas*– y el “segundo” Husserl de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936), en torno al cual se articularía este “nuevo” Husserl. Sin embargo, nos muestra San Martín que todos estos “distintos” Husserl se reintegran en un único y coherente Husserl desde la perspectiva expuesta y atendiendo a las evidencias textuales recogidas en los trabajos de los años veinte, tales como *Introducción a la filosofía* (1922-1923) o las *Lecciones de Introducción a la ética* (1920-1924), lo cual es ya objeto de estudio de las dos últimas *lecciones*.

La cuarta *lección*, titulada “Filosofía, vocación e historia: la primera etapa de Friburgo” (pp. 127-156), desarrolla las implicaciones de una convicción latente y permanente en todo el planteamiento de Husserl: “detrás de la configuración de la fenomenología está *el debate por la imagen del ser humano*” (p. 128). Estamos pues ante la vertiente *práctica* de la filosofía o, en palabras de San Martín, “*la función de la fenomenología*” (p. 132), cuyos cuatro temas centrales cabría resumir como sigue: primero, el “sentido de Europa y la cultura filosófica que parecería definir dicho sentido”; segundo, “la ética, pues para la evaluación de la cultura, es imprescindible contar con una ética”; el tercero “viene

determinado por los dos primeros, pues ambos nos llevan a pensar en la función de la filosofía”, función que, en última instancia, vendrá determinada por el interés de “aclarar cuál es el sentido de la «humanidad verdadera»”; y, finalmente, el cuarto tema, la historia, “se deriva también de los anteriores”, ya que ésta “está implicada en el estudio de la función de la filosofía”, si bien, como nos muestra San Martín, “el tema fundamental no era la historia, sino la *función de la filosofía como profesión*. Pero, dado que la filosofía como profesión aparece en la historia, es preciso estudiar la historia” (pp. 132-133). Este último tema, el de las profesiones, nos ofrece un novedoso e interesantísimo hilo conductor entre los temas mencionados: ética, vocación e historia, y todo ello en relación con la problemática de Europa y el sentido de una auténtica cultura filosófica que posibilite una “auténtica humanidad” (*eine echte Humanität*), como afirma Husserl quizás por primera vez en *Erste Philosophie* (Hua VII, 204 s). Especial relevancia cobran en este contexto los artículos sobre “Renovación del hombre y la cultura” (1922-1923), a los que San Martín dedica un agudo comentario (pp. 149-156).

Con esto llegamos a la quinta y última *lección*, “Los dos comienzos de la filosofía: desde las ciencias humanas y desde las ciencias naturales” (pp. 157-186), en la que, al hilo de los citados textos de los años veinte, desembocamos en las problemáticas centrales de *La crisis*, que es, en opinión de San Martín, “sin la más mínima duda, uno de los libros más importantes de la filosofía del siglo XX” (p.175). Sin embargo, San Martín no se limita en su estudio a exponer y comentar el concepto central de *La crisis* –el “mundo de la vida” (*Lebenswelt*)–, sino que sugiere “un poco más de imaginación para leer en lo que dice Husserl algo más allá que nos interpela a fondo en la actualidad”, pues

San Martín mantiene que “hay una nueva posibilidad de lectura de lo que representa en la actualidad el intento fundamental de este libro: exponer las dos vías nuevas de acceso a la fenomenología” (p. 158). Pero no ya sólo desde *La crisis*, sino acudiendo también a unos textos centrales en esta problemática, las “Conferencias de Londres” (1922), nos presenta San Martín la cuestión de “los caminos a la fenomenología o a la reducción” y la intrínseca relación de ésta con la tarea de la filosofía, que Husserl concibe como “una tarea ética” (p. 163).

Sin desvelar al lector qué caminos o posibilidades se abren en esta novedosa lectura sugerida por San Martín –de modo que invito y sugiero la lectura directa de esta obra–, sí es necesario empero, para finalizar, señalar dos cuestiones centrales. En primer lugar, incidir en cómo San Martín nos muestra una lectura unitaria y coherente de la obra completa de Husserl, y esto en un doble sentido: primero, reconstruyendo la *trayectoria filosófica* de Husserl, desde las *Investigaciones lógicas* hasta *La crisis* y, segundo, mostrando la intrínseca relación entre *teoría* y *praxis* fenomenológica, pues sólo desde esta correlación cobra sentido la primera, de modo que nociones en principio abstractas y teóricas como *epojé*, *reducción* o *subjetividad trascendental* quedan *concretizadas* y *toman cuerpo* en el marco de la *función práctica* de la fenomenología, tema central, como hemos señalado, de la última obra de Husserl, *La crisis*. La segunda cuestión que deseo señalar atañe a la relación entre la filosofía y el resto de ciencias (naturales o humanas), pues con ello concluye *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*. Justamente ante la problematicidad misma de esta cuestión nos encontramos al plantearnos si es la filosofía una ciencia (*Wissenschaft*) más entre las demás ciencias, de modo que pueda ésta equipararse a aquéllas o limitarse a ser una “cien-

cia auxiliar” (*Hilfswissenschaft*) o si, incluso, deba la filosofía disolverse y enmudecer ante aquéllas. San Martín es claro y contundente al respecto: “tanto la neurociencia como la antropología cultural son el mayor desafío de nuestro tiempo a la filosofía” (p. 184). Ante este panorama, nos corresponde a los filósofos o a los que nos dedicamos a la filosofía articular una respuesta razonable y rigurosa desde una filosofía enraizada en *una teoría de la racionalidad fuerte* y desde una imagen del ser humano que no se limite a cuestiones de hecho –siempre contingentes–, pues, como insiste San Martín, no otro sentido tiene la fenomenología de Husserl (p. 129), de ahí la conocida sentencia de *La crisis*: “Ciencias de solo hechos [o meras ciencias de hechos] hacen seres humanos de solo hechos (*Bloße Tatsachenwissenschaften machen bloße Tatsachenmenschen*)” (Hua VI, p. 4). Aquí se juega todo el sentido de la fenomenología de Husserl, filosofía a cuya comprensión y divulgación ha contribuido como pocos, tanto a nivel nacional como internacional, el profesor Javier San Martín, de quien amistosamente me permito afirmar, recordando el afectuoso comentario que J. Habermas dedicó a H-G. Gadamer, que San Martín ha “urbanizado” como ningún otro discípulo de Husserl la “Provincia husserliana”, facilitándonos su lectura a todos los que nos dedicamos a la filosofía, ya se trate de estudiantes novicios o de consagrados profesores universitarios.

Noé Expósito Ropero¹

1 Beneficiario del Programa de Formación de Profesor Universitario (FPU) 2015-2018 del Ministerio de Educación y Ciencia, adscrito al Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). Contacto: nexposito@fsf.uned.es.

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/248401>

VON UEXKÜLL, Jacob Johann: *Cartas Biológicas a una dama*¹, Buenos Aires, Cactus, 2014. 158 p.

Se trata de un pequeño texto de reciente traducción al español a través del cual el lector puede darse cuenta de lo interesante y original de las ideas de Uexküll, quien es declarado por algunos especialistas como el pionero de la ecología y de la biosemiótica. Las páginas de este texto, sin duda, conforman un compendio de sus principales ideas. Evidentemente, por su alcance mucho más allá de la fisiología, que era su especialidad, puede notarse aquí que sus conceptos entran en el dominio de la filosofía de la naturaleza. El texto, además de las sorpresas propias que depara el singular pensamiento de Uexküll, contagia desde su prólogo el entusiasmo por la posibilidad de descubrir (al público de habla española) a este autor hasta ahora poco accesible, que fuese citado y elogiado por filósofos tan diversos –de Benjamin a Deleuze, pasando por Merleau-Ponty o Agamben–, lo que abonará a su aura como pensador con una producción no tan extensa como influyente para todo aquel que haya estudiado de una forma u otra la filosofía de lo viviente, sobre todo en la primera mitad del siglo XX.

El libro se completa con doce cartas. Habría que decir, antes que nada, que Uexküll plantea una fenomenología de la percepción del mundo, basada en ideas y conceptos kantianos, y hace expresa esa influencia en muchos momentos de la obra. Para él la “apercepción” es guiada por el “Yo” que imprime su sello a cada experiencia, por el ánimo. De manera que no es posible salir del círculo vinculado a nuestros órganos anímicos, ya que los

medios de nuestra experiencia son también sus límites. En *Sonidos*, la primera de las cartas, se dirime sobre la pregunta “¿cómo es que se da una experiencia?” (p. 38) y esta es, a su vez, la pregunta que dará circularidad a la obra. *Colores*, la carta segunda, completa la escala de los sentidos y sostiene que “los cinco sentidos son los cinco dedos con los que el ánimo toca el mundo exterior” (p. 53). Para Uexküll –casi en total clave kantiana– sólo podemos indagar el mundo que nos rodea dentro de los límites y con los medios subjetivos dados, fuera de los cuales el mundo perdería sentido, “se derrumbaría”. *El tiempo*, en la carta tercera, aparece como el posibilitador de la secuencia y el despliegue en serie de las sensaciones de contenido: “el tiempo se proyecta en el mundo exterior con los momentos particulares como un todo y forma parte de los pilares de nuestro mundo” (p. 57). En la cuarta carta: *El espacio*, Uexküll sostiene que “cada sensación de lugar proyectada al exterior proporciona un lugar como propiedad” (2014: 67).

Desde la carta quinta y a partir de la pregunta por el origen de la forma en que el mundo es puesto en consideración, Uexküll señala que “el mundo, tal como se nos aparece en el tiempo y el espacio, está anudado a las relaciones existentes en nuestro ánimo para nuestras sensaciones de orden. Debemos llenar el mundo de lugares, direcciones y momentos” (2014: 81). La carta sexta: *El mundo circundante*, avanza sobre el concepto de *Umwelt*, una de las nociones principales desarrolla-

1 La obra original fue publicada en 1920.

das en el texto, como universo y mundo ambiental, como mundo del pensamiento y como entorno que se abre y se vuelve mundo, en definitiva como *mundo circundante*. *Umwelt* es, entonces, el medio que rodea a los seres vivos, y según lo observamos implica el movimiento del sujeto en la creación de su mundo (2014: 86). Uexküll propone un sistema esquemático en el que los objetos son *portadores de características* con los que el sujeto vivo se relaciona, mediante la percepción, a través de sus órganos sensoriales (i.e. una vía objeto-sujeto) y mediante los efectos a través de los efectores del sujeto (i.e. una vía sujeto-objeto), generando un *círculo funcional*. Pero hay aún una pieza más para entender el concepto de *mundo circundante* y es la idea de *ajustamiento*. Uexküll propone un encastre biunívoco y perfecto entre el organismo viviente y los portadores de características de su mundo circundante, de modo que el fundamento mismo de la existencia del sujeto es este *ajustamiento* a su *mundo circundante*. Cada sujeto viviente forma una unidad con su *mundo circundante*. Uexküll usa el ejemplo de la cáscara del huevo como ese espacio, esa extensión, mínima y próxima que lo rodea, no existiendo ningún otro mundo para el sujeto fuera de esa cáscara (p. 90). A lo largo de la vida, dice Uexküll –no sin ser poético, como en varios otros pasajes de estas *Cartas biológicas...*–, habrá portadores de características siempre nuevos con los que el sujeto entrará en contacto y a través de ellos el *mundo circundante* siempre se extenderá convirtiéndose en “un túnel que encierra la vida entera” (p. 90). En *Origen* Uexküll parte de una crítica a la teoría de la evolución y a la adaptación que extiende en *Especie*, la octava carta, en la que discute además las ideas de inmutabilidad, mutabilidad o variación de una especie.

Familia y Estado, las siguientes cartas, atraviesan discursivamente las tramas y relaciones de los sujetos individuales, el mundo y la totalidad a la que pertenecen. Asimismo, la idea que aúna y entreteteje el escenario planteado por Uexküll es la de la *conformidad a plan* de la Undécima Carta, presente en toda la obra como la relación sujeto-mundo, como la ley por la cual existe el perfecto ajuste vital. En principio éste aparece –y parece– en el desarrollo del texto como un concepto que indica una finalidad, una armonía perfecta, la idea de una completitud donde nada es aleatorio. Sin embargo, y aunque no deja de tener estos sentidos, se puede notar que es más importante el lugar que se le da al concepto, no ya como *telos*, sino como fuerza y sostén. Este último aspecto se vuelve advertible cuando Uexküll explica que el ajustamiento no es una relación que pueda ser reconocida por el observador, sino que es un fenómeno activo, con poder de formación, que devuelve el sujeto al mundo. Más aún, la *conformidad a plan* “es la potencia del mundo que crea sujetos”, dice Uexküll (p. 104). Sujetos que están permanente y activamente en relación con su *mundo circundante*. Y es en verdad esta relación la que genera el *ajustamiento*. La *conformidad a plan* es, entonces, aquello que une a todas las relaciones en un cambio continuo para que tengan lugar: “es la melodía que enlaza a todos los seres entre sí” (p. 149). Finalmente *Ánimo*, la última de las cartas, se presenta como un sutil retorno al punto de inicio en el que el círculo de la naturaleza vuelve sobre las relaciones sensorio-motoras y la organización corporal.

María Belén Campero
(Centro de Investigaciones Filosóficas
(CIF), CONICET)

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/>

WHITE, Hayden: *The practical past*. Illinois, Northwestern University Press, 2014, 118 pp.

En la última obra del escritor de *Meta-historia* nos encontramos con una profundización, explicitación y aplicación de algunas de las tesis desarrolladas en su poética de la historia, a problemas concretos de la historiografía contemporánea. No nos enfrentamos, por tanto, a una modificación de las premisas desarrolladas en su gran obra sobre filosofía de la historia. Al contrario, nos hayamos con una serie de añadidos que permiten modular dichos principios a la hora de tratar con los desafíos que el pasado siglo presenta al historiador. En este sentido, podemos analizar su idea principal —la disolución de la frontera nítida entre la escritura literaria y la escritura histórica— a la luz de una nueva distinción que retoma del ensayo de Michael Oakeshott “Present, Future, and Past”¹. Esta distinción se establece entre dos formas de entender y tratar el pretérito. Por un lado, el *pasado histórico*, objeto tradicional de la historiografía, concretamente de aquella que a lo largo del siglo XIX desarrolla sus pretensiones de científicidad. Por el otro, el *pasado práctico*, que refiere a todo el contenido de prácticas y reglas de comportamiento que tienen su origen en el pasado y que ayudan a los miembros de un grupo determinado a tomar decisiones en su vida cotidiana. Remite, por tanto, a la familiaridad con la que los registros del pasado se presentan a los individuos concretos bajo la forma de consejos o mandatos.

Desde el punto de vista de Hayden White, ha sido la ya citada evolución de la conciencia historiográfica a lo largo del siglo XIX —con la consiguiente profesio-

nalización del historiador— la que ha conducido a dejar de lado al *pasado práctico*, como fuente de prejuicios y elementos acrílicos. Era la depuración de aquellos la que nos permite acceder a la objetividad y rigurosidad del *pasado histórico*. Conforme más científica se presentaba la escritura de la historia, mayor distancia construía entre el pasado y el presente, o lo que es lo mismo, presentaba al pretérito de forma más extraña y remota para las generaciones venideras. Su elemento distintivo sería la tentativa de relegar el *espacio de experiencia* —en terminología de Reinhart Koselleck— al ámbito del anticuario. Proceso frente al cual White reivindica recuperar la especificidad del *pasado práctico* como base de la historiografía.

Este giro historiográfico que margina al *pasado práctico* está motivado por una serie de decisiones relativas a los recursos lingüísticos y retóricos de los que se hacen uso para tramar los acontecimientos. No deja de resultar significativo que el proceso esencial de esta inclusión de la historiografía en el campo científico —su oposición respecto a la retórica— coincida sincrónicamente con la separación de la propia escritura literaria con la misma, que se traducirá con la adopción generalizada del realismo. Es decir, mientras la historia trataba de convertirse en una ciencia, la literatura se volvía realista en su tentativa de representar el presente como una historia. El paralelismo de ambos procesos no deja de ser paradójico. La historiografía necesitaba definir al ámbito de lo literario como su otro antitético para ser capaz de justificar sus pretensiones de científicidad, para construir un mundo histórico cien-

1 Oakeshott, M., «Present, Future, and Past», *On History*, Indianapolis, Liberty Fund, 1999.

tífico cuya neutralidad queda asegurada a través del empirismo metodológico del historiador. Ahora bien, los presupuestos de aquel modelo ni son sostenibles, dadas las características estructurales del escrito histórico, ni poseen ese requisito de neutralidad axiológica. Al contrario, la profesionalización de la historiografía del siglo XIX está asociada y sirve a los intereses de las naciones-estado de la época.

En cualquier caso, la tesis que defiende y explicita con mayor énfasis Hayden White se puede resumir de la siguiente manera: la separación entre *pasado histórico* y *pasado práctico* y el consecuente ostracismo que sufre este último, impide dar respuesta a muchos de los problemas que surgen en este ámbito a la hora de tramar algunos acontecimientos del siglo XX. Nos referimos a aquellos en los que los factores políticos, éticos o estéticos que rodean a los hechos, ponen a prueba las pretensiones de objetividad, científicidad y distanciamiento por parte del historiador. La mayor parte de estos problemas deriva, por tanto, del enfrentamiento entre el relato histórico tradicional y los, denominados así en otro texto de Hayden White, *acontecimientos modernistas*.

El primero de estos desafíos se presenta en el capítulo segundo, titulado «Truth and Circumstance» y podría ser definido de la siguiente manera. En los últimos decenios encontramos ciertas peculiaridades exclusivas del fenómeno histórico del Holocausto en relación con la investigación histórica. Mientras el ideal de verdad y rigurosidad de la historiografía resulta claramente legítimo en la periodización y trama de cualquier otro fenómeno histórico, en este contexto el cuestionamiento que implica trae consigo una serie de problemas procedentes de otro ámbito. Me refiero fundamentalmente al carácter moralmente reprobable que pode-

mos concederle a la investigación acerca de si los hechos que constituyen el Holocausto ocurrieron realmente. Una condición que se ha manifestado recurrentemente en el virulento rechazo del negacionismo como investigación perniciosamente motivada. La autoridad moral de la voz del testigo parece ser inconmensurable con el ideal de verdad y crítica por parte del historiador.

Considero que podemos abordar este problema en relación al famoso debate acerca de la relación entre la historiografía y la memoria colectiva. Mientras la primera se define a través de la veracidad y rigurosidad de su recuperación del pasado, la segunda se caracteriza por su fidelidad y autenticidad respecto al impacto que en su psique dejaron los fenómenos. De esta forma, la traducción del testimonio de dichas memorias al medio escrito implica siempre cierto proceso de distorsión o incluso traición al peso mnémico del mismo. Sólo así es posible entender que el tratamiento del fenómeno del Holocausto a través de medios artísticos y literarios se haya llegado a considerar prácticamente una blasfemia. Como defendería Berel Lang en «It is possible to misrepresent the Holocaust?»², la narración, con su consecuente introducción de elementos ficticios en el relato histórico, no hace sino subordinar el acontecimiento a las técnicas estilísticas del autor. Algo inadmisibles, dado el peso moral que ese evento tiene en nuestra memoria colectiva.

En definitiva, lo fundamental de este problema es la imposibilidad de dar cuenta del mismo con las categorías historiográficas tradicionales. Es decir, si tomamos por objeto al *pasado histórico* en sí mismo, no seremos capaces de explicar por qué una

2 Lang, B., «It is possible to misrepresent the Holocaust?», in Ankersmit, F. Kellner, H. (eds) *A new philosophy of history*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.

pregunta como *¿Es verdad p?*, donde *p* es el Holocausto, suscita tanto rechazo y resulta inadecuada.

El problema radica en el modo de expresión asociado al relato histórico y al significado atribuido a este tipo de eventos. Si el texto histórico fuera un discurso exclusivamente declarativo, la pregunta *¿Es verdad que p?* sería legítima en cualquier contexto posible. No obstante, debemos considerar que existen modos de expresión ante los cuales ese tipo de cuestiones simplemente carecen de sentido, como el subjuntivo o el imperativo. Es precisamente la necesidad de recuperar el *pasado práctico* y, en este sentido, la dimensión de la historiografía como praxis, lo que permite entender que su modo de expresión no es únicamente declarativo. En este contexto, Hayden White recurre a la teoría de los actos de habla de Austin, a la que valora como una teoría perfectamente legítima acerca de la función poética del lenguaje histórico. El historiador del siglo XX, cuando refiere a hechos que no sólo tienen un significado histórico, sino también ético, establece proposiciones con fuerza ilocucionaria que no sólo describen el mundo, sino que intervienen sobre él, lo transforman. Desde esta teoría, percibimos que resulta más relevante para entender una obra histórica el modo en que está escrita que su carácter mimético, pues sólo así podemos entender los factores políticos, éticos, etc., que se asocian a la misma, o lo que es lo mismo, su función práctica. Sin relación a aquella no podremos dar cuenta de todas las dimensiones propias de la literatura testimonial, así como de sus conexiones con el escrito histórico.

Ligada a la cuestión del Holocausto se encuentra el problema de la definición de la naturaleza y el significado del *evento histórico*, que aborda en el tercer capítulo del libro (“The historical event”). Tradicional-

mente se ha conceptualizado al evento como la noción que refiere a todo lo que es externo y extraño a la historia humana. De forma que, a través de las tramas narrativas, es domesticado y recogido dentro de un relato, convirtiéndose en un *hecho histórico*. La característica fundamental del evento histórico es que su condición de discontinuidad en la historia requiere de un sistema previo de defensa que poder superar para convertirse en una novedad. Así, dada la tendencia de la cultura humana a leer retrospectivamente la cadena de acontecimientos causales que la preceden de forma teleológica, el evento sería el acontecimiento que rompe esa cadena, obligando a reajustarla para dar cuenta del mismo. No es de extrañar que, desde diferentes ámbitos de la historiografía y el psicoanálisis, se haya hecho uso de la noción de *trauma* para captar la naturaleza misma del evento histórico. El modelo de la *neurosis traumática* sirve para tratar de dar cuenta de la operatividad y presencia de la memoria de ciertos acontecimientos del pasado en el presente. Nuevamente, esta forma de entender la presencia viva de los eventos del pretérito en sus contextos de recepción, nos obliga a modificar la noción de *pasado histórico*, autónomo y autosuficiente, de la que partía la historiografía tradicional. Adoptando la categoría que White hereda de Oakeshott y desarrolla en este libro.

En el capítulo cuarto, titulado “Contextualism and historical understanding” Hayden White reivindica la relevancia de la utilización del modelo narrativo en la historiografía del pasado siglo, así como el hundimiento de la separación radical entre la escritura histórica y la escritura literaria que aquella implica. Las tramas narrativas tienen unas características cuya profundidad estructural afectará de lleno al texto y a la propia conciencia histórica. Al contrario

que en una crónica o memoria, la narración implica una reorientación y disposición de las proposiciones que contiene en torno a tres ejes fundamentales: el comienzo, el desarrollo y el desenlace. De tal forma que todos los elementos de la narración se presentan como las vísperas del desenlace, que constituye el polo teleológico de la misma, el punto de reconciliación al que todos los eventos tienden, que dota de un significado totalizador al texto histórico mismo. Ahora bien, lo más relevante de estas tesis de White es que la narrativa no es una mera forma que nos permite acceder a los hechos, sino una substancia en sí misma que reconfigura los significados de las proposiciones y nos obliga a redefinir el sustrato mismo del texto histórico. Los elementos literarios funcionan como categorías *a priori* kantianas en el orden de la historiografía, en la medida en que los hechos históricos pertenecerían enteramente al ámbito del lenguaje. O no serían más que *el contenido de las proposiciones a través de las cuales intentamos referirnos a los mismos*. La historiografía se articula sobre los principios básicos de composición que son más literarios y discursivos —llegando a recurrir a elementos imaginativos— que científicos o meramente empíricos. Por lo que no es posible seguir manteniendo la barrera existente entre la escritura de la historia y la escritura literaria.

Ahora bien, una vez que hemos caracterizado los elementos fundamentales del modelo narrativo en la historiografía, surge la siguiente cuestión: ¿dicho modelo se aplicará necesariamente a todo proceso de historización? ¿Hay eventos que resisten y *deben* resistir a su narrativización? La presencia del elemento normativo es relevante, en la medida en que nos movemos en un campo de problemas en el que la ética y la historia se entrecruzan. Precisamente en el último

capítulo, “Historical discourse and literary theory”, aborda esta cuestión en relación a los problemas que se presentan a la hora de narrar —y narrativizar— el Holocausto. Es la imposibilidad de integrar este hecho en una *narrativa redentora* el que justifica que debamos hacer uso de una forma literaria concreta que respete su especificidad: el modernismo. Aquí se encuentra, a mi juicio, uno de los problemas más candentes de la propuesta de White, pues su presentación del problema nos lleva a detectar ciertas incoherencias en su sistema teórico. Al fin y al cabo, de su exposición se deriva que el Holocausto nos coliga a tramarlo de una determinada manera, tesis que no casa bien con el carácter constructivo de las tramas históricas al que hemos aludido. Y en general, con la idea según la cual la selección del estilo de narración depende de factores externos a los objetos mismos. No obstante, desarrollemos las implicaciones que tiene la adopción del modelo literario del modernismo para la escritura sobre el Holocausto.

La principal característica del modernismo frente al realismo tradicional, desde la óptica de White, es que toma como objeto al *pasado práctico* en lugar de al *pasado histórico*. En este sentido, este modelo constituye una revisión de muchas de las nociones que hemos abordado anteriormente: replantea las implicaciones éticas de la narración de este fenómeno, rechaza la objetividad de la historiografía, revisa la noción de *evento*, etc.

Debemos entender el modernismo como una tentativa de narrar los acontecimientos sin narrativizarlos, es decir, aceptando el carácter constructivo de las tramas narrativas, pero sin caer en la adopción de su estructura tripartita y en la tentación del *efecto de clausura* que concede a la serie de eventos la significación propia de un propósito moral. De esta forma, no hay una

composición de eventos encabalgados bajo un *telos* que ofrezca continuidad, sino más bien una conjunción de *imágenes dialécticas* benjaminianas que reconocen su propia parcialidad ante la representación del evento. De la misma manera, la propia noción del autor se desdibuja. Ya no se trata del narrador omnisciente que se halla fuera de la acción y del discurso, sino que forma parte de la acción y se configura a sí mismo en la propia narración.

Narrativizar el Holocausto es convertirlo en algo familiar y cotidiano, en algo controlable bajo los recursos estéticos e imaginativos del autor. Pero su peso moral y político no permite ese tratamiento. En este

sentido, el modelo antinarrativo modernista rechaza, por un lado, el mimetismo asociado a la distinción entre hecho y ficción, y por otra parte, el efecto domesticador y la carga de redención moral que implica la clausura narrativa. Además, permite la toma de conciencia irónica por parte del historiador respecto a los presupuestos políticos, éticos, retóricos, etc., desde los que escribe. Todas estas consecuencias pueden ser leídas como efectos a la hora de tomar el carácter de *pasado práctico* de eventos históricos como el Holocausto.

Rafael Pérez Baquero
(Universidad de Murcia).